Dogmatische Theologie

von

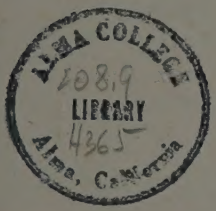
Dr. J. B. Heinrich,

weil. päpstl. Hausprälat, Generalvicar, Domdecan und Professor der Theologie am bischöfl. Seminar zu Mainz.

Fortgeführt durch

Dr. Constantin Gutberlet,

Päpstlicher Hausprälat, Domcapitular und Professor der Dogmatik an der theolog.-philosoph. Lehranstalt zu Fulda.



Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Zehnter Band.

Münster i. W.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

1904.

27239

Imprimatur.

Monasterii, die 5. Septembris 1904.

Nr. 6060.

de Noël,
Vic. Eppi. Genlis.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Viertes Buch.

Von den heiligen Sakramenten.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sakramenten im besonderen.

Viertes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Buße.

		Seite
§ 557.	Die Tugend der Buße	3
§ 558.	Christus hat seiner Kirche die Gewalt verliehen, den Getauften ihre Sünden zu vergeben oder vorzubehalten	12
§ 559.	Die Absolutionsgewalt ist von Taufspendung durchaus verschieden	17
§ 560.	Die Bußgewalt ist den Aposteln und ihren Nachfolgern als richterliche Gewalt verliehen	26
§ 561.	Die Binde- und Lösegewalt der Kirche erstreckt sich auf alle, auch die schwersten Sünden	32
§ 562.	Die Praxis der alten Kirche in Bezug auf die Kapitalsünden	39
§ 563.	Der Schlüsselgewalt der Kirche müssen alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden unterworfen werden	47
§ 564.	Kraft göttlicher Anordnung sind die Gläubigen verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden zu beichten	52
§ 565.	Traditionsbeweis für die Beichte	58
§ 566.	Angemessenheit der sakramentalen Beicht	82
§ 567.	Die Reue	85

Seite

§ 568. Die vollkommene Reue erwirkt aus sich, also mit dem bloßen votum sacramenti die Nachlassung der Sünden 97
§ 569. Genauere Bestimmung der zur Rechtfertigung erforderlichen vollkommenen Reue 105
§ 570. Um Nachlassung der Sünden durch das Bußsakrament zu erlangen, reicht die unvollkommene Reue hin 112
§ 571. Die Genugthuung 129
§ 572. Die Absolution 143
§ 573. Die Buße ist ein wahres Sakrament 153

Fünftes Kapitel.

Der Ablaß.

§ 574. Das Wesen des Ablasses 161
§ 575. Der Ablaß in den ersten christlichen Jahrhunderten 164
§ 576. Weiterentwickelung des Ablasses bis zum Concil von Trient . . 168
§ 577. Die dogmatischen Grundlagen des Ablasses 175
§ 578. Der thesaurus ecclesiae 176
§ 579. Die Verwaltung des thesaures ecclesiae ist der Schlüsselgewalt der Kirche anvertraut 180
§ 580. Wirksamkeit und Werth des Ablasses 184

Sechstes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Oelung.

§ 581. Benennungen dieses hl. Sakramentes 197
§ 582. Die hl. Oelung ist ein wahres Sakrament 198
§ 583. Die Materie der hl. Oelung 211
§ 584. Die Form des Sakramentes der Oelung 217
§ 585. Die Wirkungen der letzten Oelung 219
§ 586. Der Empfänger der letzten Oelung 228

Siebentes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Priesterweihe.

§ 587. Das Priesterthum des neuen Bundes 236
§ 588. Die Priesterweihe ist ein wahres Sakrament 246
§ 589. Die Diakonatsweihe ist ein wahres Sakrament 254
§ 590. Die Consecration des Bischofs ist ein wahres Sakrament 259
§ 591. Niedere Weihen und Subdiakonat 270
§ 592. Der Cölibat 276
§ 593. Der sacramentale Ritus der Priesterweihe 283
§ 594. Empfänger und Spender der Ordination 296

Achtes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Ehe.

Seite
§ 595. Die Ehe ist ein naturrechtliches Institut 304
§ 596. Die Ehe des neuen Testamentes ist ein wahres Sakrament . . . 316
§ 597. Die Lehre des hl. Augustinus über das Ehesakrament 322
§ 598 Das Magnum sacramentum der Ehe beim hl. Paulus 326
§ 599. Verhältniß des Ehesakramentes zu dem naturrechtlichen Ehevertrag . 332
§ 600. Einheit und Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe 341
§ 601. Die absolute Unauflöslichkeit kommt nur der sakramentalen, vollzogenen Ehe zu 353
§ 602. Die Verwaltung des Ehesakramentes 358

Fünftes Buch.

Von den letzten Dingen.

§ 603. Einleitung 363

Erster Abschnitt.

Die besondere Vollendung.

Erstes Kapitel.

Tod und Gericht.

§ 604. Der Tod 364
§ 605. Das besondere Gericht nach dem Tode 374
§ 606. Der Urtheilsspruch wird sofort vollzogen 385
§ 607. Einige liturgische Schwierigkeiten 408

Zweites Kapitel.

Der limbus patrum.

§ 608. Der Scheol 415
§ 609. Der Schooß Abrahams 423

Drittes Kapitel.

Der limbus puerorum.

§ 610. Existenz desselben 433
§ 611. Falsche Auffassungen von der Seligkeit der ungetauften Kinder . . 412
§ 612. Die Seligkeit der ungetauften Kinder 447

Viertes Kapitel.

Die Hölle.

		Seite
§ 613.	Existenz der Hölle	466
§ 614.	Die Ewigkeit der Höllenstrafen	478
§ 615.	Die ewige Dauer der Höllenstrafe widerspricht nicht der Weisheit und Güte Gottes, sondern wird von der Gerechtigkeit gefordert	488
§ 616.	Der geistige Zustand der Verdammten	501
§ 617.	Die poena damni	515
§ 618.	Die poena sensus	519

Fünftes Kapitel.

Das Fegfeuer.

§ 619.	Angemessenheit und Nothwendigkeit des Fegfeuers	543
§ 620.	Schriftbeweis für das Fegfeuer	548
§ 621.	Documentaler und monumentaler Beweis für das Fegfeuer	556
§ 622.	Die Lehre vom Fegfeuer bei den Vätern	568
§ 623.	Die Strafen des Fegfeuers	579
§ 624.	Die poena damni im Fegfeuer	590
§ 625.	Der Geisteszustand der Seelen im Fegfeuer	599
§ 626.	Beziehungen der Seelen im Fegfeuer zu den Lebenden	604
§ 627.	Die Fürbitten für die Verstorbenen	621

Sechstes Kapitel.

Der Himmel.

§ 628.	Die ewige Seligkeit im Lichte der natürlichen Vernunft	639
§ 629.	Die Seligen schauen Gott von Angesicht zu Angesicht	655
§ 630.	Die Anschauung Gottes ist eine durchaus übernatürliche Glückseligkeit	661
§ 631.	Das lumen gloriae	689
§ 632.	Die Seligen, welche das Wesen Gottes schauen, vermögen es nicht vollständig zu erfassen	694
§ 632.	Die Seligen schauen die Wesenheit Gottes in verschiedenen Graden	702
§ 633.	In welchen Acten des Geistes besteht die wesentliche Glückseligkeit?	711
§ 634.	Die selige Anschauung verleiht so vollkommene Heiligkeit, daß sie die Möglichkeit jeder Sünde ausschließt	716
§ 635.	Die secundäre Glückseligkeit. Die aureolae	728
§ 636.	Die natürliche Erkenntniß der Seligen	749

Siebtes Kapitel.

Die Gemeinschaft der Heiligen.

§ 637.	Begriff und Grundlage der Communio Sanctorum	773
§ 638.	Die Verehrung der Heiligen	781
§ 639.	Verehrung der hl. Reliquien und Bilder	793
§ 640.	Die Anrufung und Fürbitte der Heiligen	806

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeine Vollendung.

Erstes Kapitel.

Die Auferstehung der Todten.

Seite

§ 641. Die Auferstehung, ein Grunddogma des Christenthums 831
§ 642. Die Auferstehung im Lichte der Vernunft 844
§ 643. Die Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes 852
§ 644. Der verklärte Leib und seine Functionen 867
§ 645. Die Ausstattung des glorreichen Leibes 878

Zweites Kapitel.

Das allgemeine Gericht.

§ 646. Die Wiederkunft des Herrn 901
§ 647. Das Gericht 915
§ 648. Die näheren Umstände des allgemeinen Gerichtes 921

Drittes Kapitel.

Das Weltende.

§ 649. Der Weltbrand 938
§ 650. Der neue Himmel und die neue Erde 943

Specielle Dogmatik.

Zweiter Theil der speciellen Dogmatik.

Von den Werken Gottes.

Viertes Buch.

Von den heiligen Sakramenten.

Zweiter Abschnitt.

Von den Sakramenten im besonderen.

Viertes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Buße [1]).

§ 557.

Die Tugend der Buße.

1. Durch die Einsetzung des Bußsakramentes ist die Tugend der Buße nicht aufgehoben worden, sondern das Sakrament setzt diese Tugend wesentlich voraus. Das Sakrament der Buße hat mit dem der Ehe das Gemeinsame, daß beide nicht einen bloßen, frei von dem Stifter gewählten Ritus, eine Ceremonie zum äußeren Zeichen haben, sondern selbständige, für sich werthvolle und wichtige Zustände und Handlungen sind, welche durch die Einsetzung

1) Dionys. de Sainte-Marthe (Sanmarthanus), Traité de la confession (Perpét. de la foi tom. 4). Morinus, Commentar. histor. de disciplina in administr. sacram. poenitentiae. Venet. 1695. Collet, tract. de poenitentia. Migne t. 22. Lugo, de virtute et sacram. poenitentiae. Lugd. 1666. Rosignolus tract. de sacram. poenitentiae et extr. unctionis. Mediol. 1706. Klee, Die Beichte. Frankfurt 1828. Endres, Das Sakrament der Buße. 1847. Palmieri, tract. de poenitentia. Rom. 1879. Cambier, de divina institutione confessionis sacramentalis. Lovan. 1884. Becamel, tract. de virtute et sacramento poenitentiae. Paris. 1887. Manzoni, de natura peccati ejusque remissione. 1890. Fr. Frank, Die Bußdisciplin der Kirche von der Apostelzeit bis zum 7. Jahrh. Mainz 1867. H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. 1. Bd. 1883. 2. Bd.: Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. 1898.

Christi zu Sakramenten erhoben wurden. Wie die Eheschließung an und für sich ein Vertrag von höchster Wichtigkeit und physischer Nothwendigkeit für die Erhaltung des Menschengeschlechtes ist, so kommt der Bußübung in der sittlich-religiösen Ordnung eine gleiche Bedeutung, und die Sünde, welche nie fehlen wird, vorausgesetzt, eine absolute Nothwendigkeit zu. Denn ohne Buße ist Nachlassung der Sünden unmöglich, sie wird darum nicht minder im N. T. als im A. T. gefordert.

So ausdrücklich das Concil von Trient [1]).

Schon vor dem Gesetze predigte Noe zur Zeit der Sündfluth die Buße und nicht ganz ohne Erfolg [2]). Adam konnte nur durch die Buße von seiner Sünde befreit werden; die Weisheit, d. h. die geduldige Annahme der göttlichen Strafen führte ihn aus seiner Schuld heraus [3]). Die Predigt der Propheten ist eine fortgesetzte Bußpredigt, das jüdische Opferritual stellt eine sacrificale Buße dar, das N. T. wird mit der Bußpredigt des Täufers eröffnet, der Heiland selbst beginnt die Verkündigung der frohen Botschaft mit der Ermahnung zur Buße: „Er predigte das Evangelium vom Reiche Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes hat sich genahet, thuet Buße und glaubet dem Evangelium [4])."

Und wiederum wird die Apostolische Predigt vom hl. Petrus am Pfingstfeste mit der Aufforderung zur Buße und Taufe inaugurirt [5]).

2. Und in der That ist die Buße für den sündigen Menschen der Anfangs- und Ausgangspunkt aller religiösen Bethätigung, ohne sie ist kein Heil, weil keine Nachlassung der Sünden, möglich, wie auch das Concil v. Tr. in den oben angeführten Worten andeutet.

---

1) Fuit quidem poenitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et justitiam assequendam necessaria, illis etiam qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut perversitate abjecta et emendata, tantam Dei offensionem cum peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Unde propheta (Ezech. 18.) ait: Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris: et non erit vobis in ruinam iniquitas. Dominus etiam dixit: Nisi poenitentiam egeritis, omnes similiter peribitis. (Luc. 13.) Et princeps Apostolorum Petrus peccatoribus baptismo initiandis poenitentiam commendans dicebat: Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum. (Act. 2.) Sess. 14. cap. 1.

2) 1 Petr. 3, 19. 20.

3) Weish. 10, 1. 2.

4) Mark. 1, 14. 15.

5) Apgsch. 2, 38.

a) Diese Unmöglichkeit ist keine blos moralische, sondern man kann sagen, eine absolute. Ohne Buße ist es absolut unmöglich, Nachlassung der Sünden zu erlangen, und zwar nicht blos deßhalb, weil Gott durch die Offenbarung uns belehrt, daß er nur dem reuigen Sünder Nachlassung gewähren wird, sondern selbst wenn Gott es wollte, könnte er ihn nicht von der Buße dispensiren. Der Sünder ist nach dem Naturgesetze, welches ein Ausfluß des allerheiligsten Wesens Gottes selbst ist, verpflichtet, Buße zu thun. Es ist das eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit, die auch dann erfüllt werden müßte, wenn Gott keine Verzeihung für die Buße gewähren wollte. Denn schlechthin gesprochen, braucht Gott den Menschen die unendliche Schuld, welche in der Todsünde liegt, nicht wegen der endlichen Genugthuung des Büßers zu verzeihen: aber die Verpflichtung des Sünders, diese so entsetzliche Schuld, so viel an ihm liegt, abzutragen, unterliegt keinem Zweifel.

Die Todsünde — von dieser ist zunächst die Rede, von der läßlichen gilt einigermaßen dasselbe — ist eine schwere Beleidigung der höchsten Majestät Gottes [1]). Eine Beleidigung, Kränkung eines jeden sittlichen Wesens, ist ein großes Unrecht, das wieder gut gemacht werden muß; zum mindesten muß dem Beleidiger sein Unrecht leid thun, er muß es durch entgegengesetzte Zeichen der Verehrung zu compensiren suchen, er muß um Verzeihung bitten. Dies ist Menschen gegenüber eine strenge Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit; der Beleidiger und der Beleidigte sind wesensgleich und gleichberechtigt; darum muß nach Gerechtigkeit, welche Gleichheit schafft, dem Beleidigten zum mindesten wieder so viel gegeben werden, als ihm durch die Beleidigung entzogen war. Zwischen Gott und dem Menschen besteht wegen ihres unendlichen Abstandes nicht eigentliche Gerechtigkeit. Jedenfalls ist das Geschöpf nicht gleichberechtigt seinem Schöpfer

1) Poenitentia non habet, quod sit specialis virtus ex hoc solo, quod dolet de malo perpetrato, ad hoc enim sufficeret caritas, sed ex eo, quod poenitens dolet de peccato commisso inquantum est offensa Dei cum emendationis proposito. Emendatio autem offensae contra aliquem commissae non fit per solam cessationem offensae, sed exigitur ulterius quaedam recompensatio, quae habet locum in offensis in alterum commissis, sicut et retributio, nisi quod recompensatio est ex parte ejus qui offendit, utpote cum satisfacit, retributio autem est ex parte ejus, in quem est offensa commissa. Utrumque autem ad materiam justitiae pertinet, quia utrumque est commutatio quaedam. Unde manifestum est, quod poenitentia secundum quod est virtus, est pars justitiae. S. Thom. 3. p. q. 85. a. 3.

gegenüber. Dieser aber hat strengere, absolutere Rechte auf das Geschöpf als irgend ein Mitgeschöpf es haben kann. Deßhalb ist die Pflicht des Beleidigers Gott gegenüber eine weit strengere als einem Menschen, selbst einem Fürsten gegenüber, obgleich auch hier wegen der Majestät, der höheren Stellung des Beleidigten das Unrecht um so schreiender und die Pflicht der Entschädigung um so dringlicher ist. Der Mensch muß dem beleidigten Gotte gegenüber noch dringender Buße thun, als der Sklave, der seinen eigenen Herrn, dringender als das Kind, das seinen Vater gekränkt hat, mehr als die Frau, welche ihrem Manne die Treue gebrochen hat [1]).

b) In der Sünde liegt auch eine unerträgliche sittliche Unordnung: Der Wille des Geschöpfes hat sich über den allerheiligsten höchsten Willen Gottes erhoben. Diese Unordnung muß nach Gerechtigkeit beseitigt werden; dies geschieht nun nicht einfach dadurch, daß der Wille von der Ueberhebung absteht: das wäre der normale Zustand des Unschuldigen, sondern er muß sich so tief erniedrigen, als er sich ungebührlich erhoben hat. Das geschieht dadurch, daß er ein Uebel erleidet, das er an und für sich nicht zu erleiden brauchte, daß er eines Gutes beraubt wird, das der Unschuldige genießen darf. Diese restitutio in integrum ist die rechtliche Grundlage der socialen Strafe [2]); aber vor aller Strafe muß der Sünder

1) Sciendum tamen est, quod secundum Philos. (Ethic. l. 5. c. 6) dupliciter dicitur justum, scl. simpliciter et secundum quid: Simpliciter quidem justum est inter aequales eo quod justitia est aequalitas quaedam . . . Justum autem secundum quid dicitur quod est inter illos, quorum unus est sub potestate alterius, sicut servus sub domino, filius sub patre, uxor sub viro. Et tale justum consideratur in poenitentia. Unde poenitens recurrit ad Deum cum emendationis proposito sicut servus ad dominum secundum illud Ps. 122, 2: „Sicut oculi servorum . . .;“ et sicut filius ad patrem secundum illud Luc. 15, 21: „Pater peccavi in coelum et coram te“; et sicut uxor ad virum secundum illud Jerem. 3, 1: „Fornicata es cum amatoribus multis, tamen revertere ad me, dicit dominus. S. Thom. 3. p. q. 85. a. 3.

2) Den Strafcharakter der Buße betont auch der hl. Augustin in der Definition der Buße: Poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper puniens in se, quod dolet commisisse. De vera et falsa poenit. c. 18 u. c. 19. Und der hl. Thomas führt sie aus diesem Grunde auf die justitia commutativa urück: Est commutatio in offensis, cum aliquis pro offensa in alterum commissa vel invitus punitur, quod pertinet ad vindicativam justitiam, vel voluntarie recompensat emendam, quod pertinet ad poenitentiam, quae respicit personam peccatoris, sicut justitia vindicativa personam judicis. Unde manifestum est, quod utraque sub justitia commutativa continetur. Ibid. ad 3m.

selbst diese restitutio in seinem eigenen Willen vornehmen; er muß sich vor dem beleidigten Gotte verdemüthigen, er muß wenigstens durch seinen Schmerz das große Uebel, den Verlust des unendlichen Gutes, einigermaßen gut machen, jedenfalls sich durch irgend welche Genugthuung, Sühne, Buße, seinen Willen unter die ihm sonst erlaubte Stellung herabdrücken[1]).

c) Dies alles verlangt die Gerechtigkeit vom Sünder auch ohne alle Aussicht auf Verzeihung. Der Mitmensch freilich muß dem reuigen Beleidiger, der seines Gleichen ist, verzeihen; aber Gott braucht nicht die armselige Genugthuung des Sünders als volle Genugthuung für die seiner unendlichen Majestät zugefügte Beleidigung anzusehen. Wenn er es thut, wenn er uns die Verzeihung verheißen hat, wenn er wegen der unendlichen Genugthuung Jesu Christi uns dieselbe angedeihen lassen muß, so hat er doch als unerläßliche Bedingung der Vergebung immer und überall die Bekehrung, die Buße festgesetzt. Ja ohne dieselbe könnte er uns gar nicht verzeihen.

Wohl kann ein Mensch, ein Fürst, seinem unbußfertigen Beleidiger und Feinde verzeihen, weil diese Zuwendung der Liebe und des Wohlwollens mehr in äußeren Kundgebungen besteht, jedenfalls nicht die sittliche Gesinnung des Beleidigers berührt: die Verzeihung von Seite Gottes aber bedeutet Nachlassung der Sünde. Dem begnadigten Sünder rechnet Gott die Schuld nicht mehr an, er sieht ihn als seinen Freund an, als gerechtfertigt, d. h. als solchen, der im rechten Verhältnisse zu seinem letzten Ziele steht. Das alles wäre aber eine Unwahrheit, wenn der Sünder nicht seine Sünde bereut. Denn nach der Sünde befindet er sich in einem Zustande der Schuld und Strafwürdigkeit; er ist und bleibt von Gott und seinem letzten Ziele abgewandt, bevor er durch ernstliche Bekehrung und Buße sich wieder zu Gott hinwendet und sich in den sittlich normalen Zustand versetzt. Einen positiven Feind Gottes kann selbst die Allmacht Gottes nicht zu einem Freunde machen, so lange jener die Gesinnung der Feindschaft nicht zurückgenommen hat.

1) Den Gedanken der Selbstbestrafung drückt direct das lateinische poenitentia von poena aus. Den Entgelt, die Sühne, bezeichnet direct unser deutsches Buße = Strafgeld, Lösegeld, was übrigens auch die ursprüngliche Bedeutung von poena = ποινή ist. Das griech. μετανοεῖν geht auf die innere Bußgesinnung, die nicht einfach in der Sistirung der sündhaften Willensrichtung aufgeht, sondern in einer entgegengesetzten (μετὰ in Zusammensetzung, μεταβάλλειν, μεταμόρφωσις u. s. w.) Willensbekundung besteht. Diese „Sinnesänderung" schließt aber auch Genugthuung, Buße ein: weßhalb sich Luther sehr verfehlt auf das griech. Wort für seine Rechtfertigungslehre beruft.

Dies gilt um so mehr in der übernatürlichen Ordnung, in der die Freundschaft Gottes durch die Gnade hergestellt, die Verzeihung der Sünden durch Eingießung der Gnade thatsächlich vollzogen wird. Die Gnade und Sünde stehen in einem diametralen Gegensatze, mag man denselben nun als physische Unverträglichkeit, wie die Thomisten thun, oder als blos moralische fassen. Auch wenn nur eine moralische Unvereinbarkeit der Gnade mit dem Sündenstande besteht, wäre ein mit der Gnade gezierter sündhafter Wille eine Ungeheuerlichkeit [1]).

Also ist die Buße unbedingt nothwendig, um Nachlassung der Sünden zu erlangen.

3. Mit der Darlegung der Nothwendigkeit der Buße ist ihr Wesen, sind die einzelnen Acte derselben schon angedeutet. Sie besteht in der Reue, d. h. in einem Schmerz über das begangene Unrecht und in der damit gegebenen Sinnesänderung, d. h. dem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, und der Genugthuung für das begangene Unrecht. Aus diesen Momenten beweist nun der hl. Thomas, daß die Buße eine Tugend und zwar eine specielle [2]) Tugend ist.

Poenitere est de aliquo prius a se facto dolere . . . Dolor vel tristitia dupliciter dicitur: uno modo secundum quod est passio quaedam appetitus sensitivi, et quantum ad hoc poenitentia non est virtus sed passio. Alio modo, secundum quod consistit in voluntate et hoc modo est cum quadam electione. Quae quidem si sit recta, necesse est quod sit actus virtutis. Dicitur enim (Ethic. lib. II, c. 6), quod virtus est habitus electivus secundum rationem rectam. Pertinet autem ad rationem rectam, ut aliquis doleat de quo dolendum est, et eo modo et fine, quo dolendum est; quod quidem fit in poenitentia, de qua loquimur, nam poenitens assumit moderatum dolorem de peccatis praeteritis cum intentione removendi ea. Unde manifestum est quod poenitentia de qua nunc loquimur, vel est virtus vel actus virtutis [3]).

1) Vgl. oben Bd. 8. S. 540 ff.

2) Species habituum distinguuntur secundum species actuum; et ideo ubi occurrit specialis actus laudabilis, ibi necesse est ponere specialem habitum virtutis. Manifestum est autem quod in poenitentia invenitur specialis ratio actus laudabilis, scl. operari ad destructionem peccati praeteriti, inquantum est Dei offensa, quod non pertinet ad rationem alterius virtutis. Unde necesse est ponere, quod poenitentia est specialis virtus. Ibid. a. 2.

3) 3. p. q. 85. a. 1.

4. Für die moderne Weltanschauung ist die Buße nicht nur keine Tugend, sondern sie findet in dieser Weltbetrachtung gar keinen Platz, sie gilt als Schwäche, als Absurdität.

Wie kann man etwas bereuen, sagt man, wozu man innerlich kraft seines Charakters determinirt war? Ed. v. Hartmann hält es mit Berufung auf Spinoza für eine Absurdität, etwas ungeschehen machen zu wollen, und die neuere Aesthetik hält die Lösung eines Dramas durch Bekehrung für die jämmerlichste; jeder Charakter hat das Recht und die Pflicht, sich consequent auszuleben und durchzusetzen.

Alles dies beruht auf groben fundamentalen Irrthümern und unverzeihlichen Mißverständnissen.

Allerdings, wenn es keine Freiheit gibt, kann es auch keine Reue, keine Buße geben; dann gibt es keine Sünde, keine Schuld, kein Schuldbewußtsein und somit keine Möglichkeit, einen begangenen Fehler zu bereuen. Da aber die Gewissensbisse, das Schuldbewußtsein Thatsachen sind, und selbst der Reueschmerz bei einem noch nicht ganz Verstockten oft von selbst sich aufdrängt, so muß auch die Freiheit, die Sünde, Schuld, Thatsache, und damit, wie wir sahen, die freiwillige Reue und Buße Pflicht sein.

Eine grobe Entstellung der Reue ist es, wenn man sagt, sie wolle das Geschehene ungeschehen machen. Schon der hl. Thomas hat diesen Einfall Spinozas widerlegt: Dolere de eo quod prius factum est, cum intentione conandi ad hoc quod factum non fuerit, esset stultum. Hoc autem non intendit poenitens; sed dolor ejus est displicentia seu reprobatio facti praeteriti cum intentione removendi sequelam ipsius, scl. offensam Dei et reatum poenae: et hoc non est stultum [1]).

Man kann doch offenbar Schmerz empfinden darüber, daß man etwas Verkehrtes gethan hat, man kann dieses verkehrte Thun mißbilligen, wünschen, es nicht gethan zu haben. Die physische That kann und will man nicht ungeschehen machen, wohl aber ihre moralische Seite, die Schuld und Strafwürdigkeit. Durch die Sinnesänderung, Buße und Genugthuung hebt man wirklich die Beleidigung, Feindschaft Gottes auf, macht in sittlicher Beziehung als wenn Gott nie beleidigt worden wäre.

Der modernen Aesthetik muß die Buße freilich als etwas sehr Unästhetisches vorkommen: denn sie proklamirt die Unabhängigkeit des Individuums von jeder höheren Gewalt, höchstens spielt das

1) Ibid. a. 1. ad 3m.

„Schicksal" noch eine Rolle in ihren Tragödien. Wenn aber der Mensch, auch der größte Heros ganz und gar von Gott abhängig ist und seinem heiligsten Willen unterworfen sein muß, dann gibt es für den Helden auch in seinem titanenhaften Streben keine andere Norm als das Gesetz Gottes, und wenn er es verletzt, hat er die Pflicht der Restitution und nur einen Weg des Heils: die Bekehrung. Wir wollen übrigens zugestehen, daß die Buße kein besonders ästhetischer Gegenstand ist: sie ist ein zu ernstes Werk, als daß sie sensationsbedürftige Theaterbesucher sympathisch berühren könnte. Der Untergang des Helden durch seine Schuld mag auf das Gefühl stärker einwirken. Aber auch so kommt die Nothwendigkeit der Sühne für das gethane Unrecht, also die Grundidee der Buße, zu ihrer Geltung, freilich mit den sehr zweifelhaften Nebengedanken, daß das „Schicksal" diese justitia vindicativa ausübt. Es ist aber doch gewiß edler und erhabener auch für den gewaltigsten Helden, seine Schuld vor dem allerheiligsten beleidigten Gott einzugestehen, ihm sich wieder demüthig zu unterwerfen und so freiwillig seine Schuld zu sühnen, als von blinden Schicksalsmächten zermalmt zu werden.

Ed. v. Hartmann schilt das demüthigen Sklavensinn, der von der herrschsüchtigen Kirche gepflegt werde; darum gebe sie dem Sünder der Buße thut, den Vorzug vor dem Gerechten, welcher der Buße nicht bedürfe.

Hartmann spielt hierbei an die Parabel vom guten Hirten an, der seine Heerde verläßt und dem verlorenen Schafe nachgeht, es aufsucht, mit Freuden auf seinen Schultern zurückbringt und seine Nachbarn auffordert, sich mit ihm zu freuen. „Denn ich sage euch: Ebenso wird auch im Himmel Freude sein über einen Sünder, der Buße thut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen [1])."

Nun, wie diese größere Freude zu verstehen ist, erklärt der Herr sehr schön in der folgenden Parabel vom verlorenen Sohne. Der ältere Bruder nahm es übel, daß der Vater bei der Rückkehr des entarteten Bruders so große Freudenfeste anstellte, während für ihn nichts Aehnliches geschehe; der liebevolle Vater beschwichtigt ihn: „Mein Sohn, du bist immer bei mir, und alles das Meinige ist dein. Aber ein Freudenmahl mußte gehalten werden, weil dieser dein Bruder todt war und wieder lebendig geworden ist . . . [2])."

1) Luk. 15, 7.
2) Luk. 15, 31. 32.

Die besondere Freude, welche die Rückkehr eines Sünders dem Herzen Gottes bereitet, kann er freilich am Gerechten nicht haben: an ihm hat er aber das viel größere Wohlgefallen, das der Vater an einem lieben treuen Kinde findet. Es liegt wohl eine gewisse Uebertreibung in den Worten des Vaters; dieselbe soll die unbegrenzte Barmherzigkeit Gottes, das Uebermaß seiner Liebe gegen die Sünder ausdrücken. Um ihnen Vertrauen einzuflößen und sie recht kräftig zur Rückkehr an sein Vaterherz aufzumuntern, stellt er die Sache so dar, als hätte er selbst, nicht der Sünder, den eigentlichen Vortheil davon, eine größere Freude an ihrer Errettung, als an dem sicheren Heile seiner treuen Kinder.

Diese herrlichen Parabeln haben also eine eminent didaktische Bedeutung, sie sind auch psychologisch so wahr und wohlberechnet, sie zeichnen uns so treu den außerordentlich traurigen Zustand des Menschen (und der Menschheit), der sich von Gott unabhängig machen, auf sich selbst stellen will, den naturgemäßen Proceß seiner Sinnesänderung, vor allem aber das liebevolle Entgegenkommen Gottes. Hierin sind sie unvergleichlich wirksamer als die dringendsten Ermahnungen der Propheten zur Buße und die lautesten Versicherungen der göttlichen Barmherzigkeit. Die Barmherzigkeit Gottes ist auch für uns und alle Zeiten das wirksamste Mittel, zur Buße zu ermuntern.

Eindringlicher konnte uns der Herr seine Liebe zu den Sündern nur noch durch sein Beispiel, durch seinen Tod und schließlich durch die Einsetzung des Bußsakramentes beweisen. Im Sakramente stärkt er unser Vertrauen durch die förmliche Zusicherung, welche der Priester uns im Namen Gottes gibt, daß unsere Sünden verziehen sind, schließlich durch die thatsächliche unfehlbare Nachlassung kraft der Absolution: mit einem Worte dadurch, daß er die Tugend der Buße zum Sakramente erhob, unsere Buße in Verbindung mit der Lossprechung des Priesters ex opere operato die Nachlassung der Sünde bewirken läßt.

5. Daß der Herr wirklich die Tugend der Buße zum Sakramente erhoben hat, ergibt sich aus der im Vorigen nachgewiesenen allgemeinen Nothwendigkeit der Buße auch für das N. T. in Verbindung mit der Gewalt, welche der Herr den Aposteln verliehen hat, die Sünden nachzulassen [1]). Wenn nämlich die Tugend der Buße absolut nothwendig ist, um Nachlassung der Sünden zu erlangen, diese Nachlassung aber auch der Lösegewalt der Apostel zugeschrieben

1) Joh. 20, 22. 23.

wird, so müssen beide Momente: Buße des Sünders und Absolution des Priesters einheitlich verbunden werden, um Nachlassung der Sünden zu erlangen. Diese einheitliche Verbindung zu einem äußeren rituellen Acte stellt das äußere Zeichen der inneren Rechtfertigung, der Gnade dar, und bewirkt dieselbe zugleich: wir haben also in der neutestamentlichen Buße ein signum efficax gratiae, also ein wahres Sakrament [1]). Die Tugend der Buße äußerlich ausgedrückt und dem Richterstuhle der mit Bußgewalt ausgestatteten Priester unterworfen ist die Materie: das lossprechende Urtheil als Vollendung des richterlichen Actes ist die Form dieses Sakramentes. Eingehender soll dies nun im Folgenden erklärt und begründet werden.

§ 558.

Christus hat seiner Kirche die Gewalt verliehen, den Getauften ihre Sünden zu vergeben oder vorzubehalten.

1. Dieser Satz könnte als unmittelbar in der hl. Schrift enthalten angesehen werden. Denn nach seiner Auferstehung sprach der Herr zu seinen Aposteln, nachdem er sie angehaucht: „Empfanget den hl. Geist". „Wie mich der Vater gesandt, so sende ich euch". „Wem auch immer ihr die Sünden nachlasset, dem sind sie nachgelassen, wem auch immer ihr sie vorbehaltet, sind sie vorbehalten [2])."

Jeder vorurtheilsfreie Leser muß in diesen Worten des Herrn den Sinn erblicken, den wir in obiger These ausgedrückt haben. Höchstens kann es noch eines Nachweises bedürfen, daß der Kirche mit diesen Worten eine wirkliche Gewalt, und zwar in Betreff der Nachlassung der Sünden selbst verliehen wird, daß diese Gewalt direct über die Getauften ausgeübt, und also die Nachlassung der Sünden durch die Taufe oder durch die Predigt nicht verstanden werden kann. Dieser Nachweis ist gegen die bezüglichen häretischen Verdrehungen des Textes, wie sie das Concil von Trient mit Recht nennt [3]), nicht schwer zu führen.

1) Si quis dixerit, in catholica ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo D. N. institutum, anath. sit. Conc. Trid. sess. 14. can. 1.

2) Joh. 20, 21. 22. 23.

3) Si quis dixerit, verba illa Domini Salvatoris: Accipite Sp. S., quorum remiseritis . . .: non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut ecclesia catholica ab initio semper intellexit, detorserit autem contra institutionem hujus sacramenti ad auctoritatem praedicandi Evangelium, anath. sit. Sess. 14. can. 3.

2. Gewiß muß derjenige den offenbaren Sinn der Worte verdrehen, der in ihnen nur den Auftrag erblickt, den Sündern die Nachlassung der Sünden zu *verkünden*. Denn wer die Sünden nachläßt und sie auch unter Umständen vorbehalten kann, ist selbst Ursache der Nachlassung, nicht bloßer Verkündiger derselben. Auch bedurfte es nicht der Mittheilung des hl. Geistes, es wären keine Stellvertreter Jesu Christi, keine Stellvertreter Gottes, als welche der Heiland hier die Apostel bestellt, erforderlich. Jeder Laie, ja der Pönitent selbst könnte und müßte, auf die unfehlbare Wirkung des Glaubens gestützt, sich selbst sagen, daß ihm die Sünden durch den Glauben nachgelassen sind. Wenn man dagegen einwenden wollte, die Verkündigung der Vergebung durch den Prediger mache mehr Eindruck, so ist nach protestantischer Rechtfertigungslehre das gerade Gegentheil wahr. Wer der Zurede Anderer bedarf, um im Glauben an die Verzeihung bestärkt zu werden, der hat noch keinen festen Glauben, dem sind also die Sünden noch nicht nachgelassen. Dann ist aber die Erklärung des Predigers, daß sie ihm nachgelassen seien, unwahr; eine unwahre Erklärung kann aber nicht die allmächtige Wirkung der Sündenachlassung herbeiführen.

3. Allerdings liegt in der Gewalt, die den Aposteln über die Nachlassung und Vorbehaltung der Sünde ertheilt wird, auch eine Vollmacht, zu *erklären*, daß dem reuigen Sünder unfehlbar die Sünden nachgelassen sind, aber das kann keine rein theoretische, von jedem sachverständigen, d. h. bibelfesten Laien abgebbare Erklärung sein, sondern der Ausspruch muß ein authentischer, *auctoritativer* sein. Denn es wird der Priester dazu mit dem hl. Geiste ausgerüstet, er thut den Spruch im Namen Christi, an Stelle Gottes selbst. Derselbe muß also so unfehlbar sein, wie wenn Gott selbst gesprochen, wie wenn der Herr selbst zum Sünder wie zur hl. Maria Magdalena gesagt: Deine Sünden sind dir vergeben. Was Gott aber erklärt, das *macht* er auch; sein Wort ist wirksam; also muß auch das Wort des lossprechenden Priesters wirksam sein. Und so kommen wir selbst von der declarativen Function der Protestanten auf die in den Worten des Herrn klar ausgesprochenen *Macht*, die Sünden wirklich nachzulassen.

Von einem *Vorbehalten* der Sünde, welches der Herr dem Nachlassen ganz gleichberechtigt gegenüberstellt, könnte bei jener seichten Auffassung der Worte des Herrn ohnedies nicht die Rede sein. Denn wenn der Prediger nur erklären kann, daß dem Sünder mit starkem Glauben die Sünden nachgelassen sind, dem schwachen Glauben nicht,

wie kann da von einem Vorbehalten der Sünde auch nur im entferntesten die Rede sein?

4. Text und Context schließen also eine bloße Erklärung der Nachlassung der Sünden aus, sie verlangen eine wahre Gewalt der Kirche in Betreff der Nachlassung und Vorbehaltung der Sünden. Dasselbe beweisen zwei Parallelstellen, in welchen gerade die auctoritative Gewalt der Kirche recht nachdrücklich hervorgehoben wird. „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben: Was du binden wirst auf Erden, wird gebunden sein im Himmel; was du lösen wirst auf Erden, wird gelöset sein im Himmel [1])."

Dieselbe Gewalt wird dann später allen Aposteln mit den gleichlautenden Worten verliehen [2]).

Der Parallelismus der drei Stellen ist so vollkommen, daß man eher von einer Identität der Verheißung des Herrn sprechen kann; genauer: die Gewalt Sünden zu vergeben und vorzubehalten ist nur ein Specialfall der allgemeinen Gewalt zu binden und zu lösen. Denn die Gewalt zu binden und zu lösen in einer Gesellschaft, heißt moralische, sociale Bande anlegen und lösen. Unter den moralischen Banden nehmen aber die Sünden eine hervorragende Stelle ein. Von ihnen zu lösen, für sie Buße aufzuerlegen oder ihre Nachlassung versagen, muß also vor allem Aufgabe der Apostel in der religiösen Gesellschaft, welche Christus auf den hl. Petrus gegründet hat, sein. Jedenfalls heißt „binden und lösen" nicht für gebunden und gelöst erklären, noch viel weniger heißt: die Schlüsselgewalt im Reiche Gottes

1) Matth. 16, 19.

2) Matth. 18, 18. Diese Gewalt wird den Aposteln in einem Zusammenhange ertheilt, der von den Pflichten und Rechten aller Gläubigen handelt. Sie sollen den fehlenden Bruder zurechtweisen, eventuell ihn der Kirche anzeigen. V. 15—17. Und nachher heißt es: „Abermal sage ich euch: Wenn zwei aus euch auf Erden einstimmig sind in einer Sache, in welcher sie bitten, so wird es ihnen von meinem Vater im Himmel gewährt." V. 19. Daraus darf nicht geschlossen werden, daß es sich bei dem Binden und Lösen um eine von allen Gläubigen etwa durch Bitte auszuübende Gewalt handelt. Denn Binden und Lösen bezeichnet eine so authentische auctoritative Gewalt, daß sie schlechterdings nicht allen Gläubigen, die ja gelöst und gebunden werden sollen, zukommen kann. Dieser auctoritative Charakter tritt noch deutlicher Matth. 16, 18 hervor, wo die Gewalt als Schlüsselgewalt bezeichnet wird, als Ausfluß des Primates, als Eigenschaft des Fundamentes der Kirche erscheint. Soll etwa auch die ganze Kirche auf alle Gläubigen gebaut werden?

Wie der hl. Matthäus am Anfange des Kapitels ausdrücklich sagt, hat der Herr diese ganze Rede zunächst an die Jünger gerichtet. Manches paßt allerdings auf alle Menschen, und ist also auch für alle gesagt, anderes, wie das Binden und Lösen, kann nur auf die Jünger gehen.

ausüben, oder durch Schließen und Oeffnen des Himmels die Einen hineinlassen, die Andern davon fernhalten, soviel als erklären, daß der Himmel offen oder geschlossen ist.

5. Man hat sich freilich auf den rabbinischen Sprachgebrauch berufen, nach welchem „binden" und „lösen" so viel bedeutet als etwas für verboten und erlaubt zu erklären.

Nach diesem sehr kühnen tropischen Sprachgebrauch des Talmud kann man aber nicht den klaren Sinn der Worte des Evangeliums deuten. Der Sprachgebrauch der hl. Schrift muß uns als Norm dienen, nicht Schulausdrücke der Rabbiner, die dem Heiland ganz fremd waren. Selbst Renan gibt zu, daß Christus keine Rabbinenschule durchgemacht, und hält es für ein Glück, daß er mit deren pedantischer Casuistik nicht in Berührung gekommen. In der That ist seine ganze Lehrweise und seine Lehre das gerade Widerspiel des verknöcherten Rabbinerthums. Diesen Gesetzeskundigen lag freilich nur die eine Obliegenheit ob, Fälle nach dem Gesetze zu entscheiden, zu erklären, ob etwas nach dem Gesetze erlaubt oder unerlaubt sei. So sprechen auch wir von der Lösung eines casus moralis. Von Daniel hat der König von Babylon gehört, daß er „Dunkles erklären und Gebundenes (Verwickeltes) lösen könne [1])." Der seltene Tropus erklärt sich aus dem Zusammenhang. Was aber unter dem Binden und Lösen, Schließen und Oeffnen des Herrn und der Apostel, die seine Stellvertreter sind, zu verstehen ist, muß nach der Macht des Sohnes Gottes, bezw. seiner Gesandten, und nach den Erklärungen der hl. Schrift beurtheilt werden. Petrus bindet und löset, der die Schlüssel des Himmelreiches hat, der das Fundament, das einigende Centrum der Kirche ist. Von Christus, dem eigentlichen Fundamente und Schlüsselinhaber heißt es: „So spricht der Heilige und Wahrhaftige, der den Schlüssel Davids inne hat; der öffnet und Niemand schließt, der schließt und Niemand öffnet [2])."

6. Die Schlüsselgewalt ist bei den Vätern und nach dem Sprachgebrauch der alten Kirche der specifische Ausdruck für die Gewalt, Sünden nachzulassen und vorzubehalten. Non sunt istae claves in ecclesia, ubi quotidie peccata dimittuntur [3])?

Im Streite gegen die Montanisten und Novatianer berufen sich die Väter für die Gewalt der Kirche über die Sünden unterschiedslos auf alle drei citirten Stellen in der hl. Schrift, welche ganz besonders

1) Dan. 5, 16.
2) Apok. 3, 7. Vgl. Is. 22, 22. Vgl. Apol. III. Bd. S. 128 ff.
3) August. serm. 149 n. 7.

in ihrer Zusammengehörigkeit eine wahre und eigentliche Gewalt der Kirche in Betreff der Nachlassung und Vorbehaltung der Sünden beweisen. Der ganze Streit mit den Montanisten und Novatianern hätte gar keinen Sinn, wenn es sich nicht um eine eigentliche Gewalt der Kirche handelte. Die Häretiker bestritten die Gewalt der Kirche (und meist nicht einmal in Bezug auf alle, sondern nur auf gewisse schwere Sünden), welche von dieser geübt und von den kirchlichen Vätern und Päpsten vertheidigt wurde. Die Häretiker machten geltend, Gott allein könne Sünden nachlassen: also verstanden sie die von der Kirche geübte Nachlassung von keiner bloßen Erklärung der Nachlassung. Die Väter wiesen dieses Argument nicht durch die protestantische Lösungsgewalt als bloßer Erklärung zurück, die dem Streite am einfachsten ein Ende gemacht hätte, sondern durch Gründe, welche die wirkliche Absolutionsgewalt erklären und in's hellste Licht setzen. Erstens: sie thun es ja im Namen Gottes [1]). Zweitens: sie lassen auch durch die Taufe Sünden nach, wie hier die Gnade wirkt, so in der Buße [2]). Drittens: Christus hat es ja so verordnet; ihm gehorcht die Kirche, wenn sie Sünden nachläßt, die Häretiker mißachten die Anordnung Gottes [3]).

7. Die so feierlich geübte Bußdisciplin der alten Kirche ist das lauteste Zeugniß für die Ausübung einer wirklichen Gewalt über die Sünden. Die Kirche, welche die Bußen auferlegte und nach ihrer Ableistung absolvirte, sowie die Büßer, welche die beschwerlichen Uebungen auf sich nahmen und so sehnsüchtig nach der Absolution, selbst mit Zuhilfenahme der Fürsprache der Martyrer, nach der Absolution verlangten, waren der Ueberzeugung, daß von der Bußgewalt der Kirche die Befreiung von der Sünde abhängig sei.

1) Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est, sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est. Pacian. Ep. 1 ad Sempr. n. 6.

2) Quare sive baptizamus, sive ad poenitentiam cogimus seu veniam petentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus. Ep. 3. n. 7. Cur baptizatis, si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est: quid interest, utrum per poenitentiam an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque mysterium est. Sed dicis, quia in lavacro operatur mysteriorum gratia. Quid in poenitentia? Nonne Dei nomen operatur? . . Ambros. de poenit. l. 1. c. 8. n. 36.

3) Nulli majorem injuriam faciunt, quam qui ejus volunt mandata rescindere, commissum munus refundere. Nam cum ipse in Evangelio suo dixerit Dominus Jesus: Accipite Sp. S.; quorum remiseritis . . . quis est ergo qui magis honorat, utrum qui mandatis obtemperat, an qui resistit? Ambr. Ibid. n. 6.

8. Die ersten Keime dieser später so mannigfach ausgebildeten Bußdisciplin finden sich schon beim Apostel Paulus, der den blutschänderischen Korinther zeitweilig von der Gemeinschaft der Gläubigen ausschloß, dann aber ihn wieder aufnahm. Wie er ihn „im Namen unseres Herrn J. Chr.", „mit der Kraft unseres Herrn J." ausgeschlossen [1]), so läßt er ihm mit den Vorstehern von Korinth seine Sünde in der „Person Christi" nach [2]). Das kann aber nicht von einer bloßen Erklärung, sondern muß von einer wirklichen Nachlassung verstanden werden, wie ja auch die Ausschließung, das „Vorbehalten der Sünde" die realste Wirkung: Das Uebergeben des Sünders an den Satan hatte. Derselbe Apostel erklärt, daß ihm von Gott „der Dienst der Wiederversöhnung" übertragen worden, daß ihm also die Function als Gesandter für Christus obliege [3]). Das besagt aber mehr als die bloße Verkündigung der bereits erlangten Verzeihung.

9. Wie der Apostel in der Sache des Korinthers ein förmliches Gericht abgehalten, einen vor Gott giltigen Urtheilsspruch bei der Ausschließung des Sünders aus der Kirchengemeinschaft und der Wiederaufnahme des Reuigen gethan, so ist der Ausdruck Bußgericht in der Kirchenliteratur ganz allgemein, die Priester werden als Richter über die Sünder von den Vätern bezeichnet, als Aerzte, welche die Wunden der Seele wirklich heilen.

Ganz ausdrücklich hat der hl. Chrysostomus die protestantische Auffassung ausgeschlossen und die wirkliche Nachlassung der Sünden, die Heilung und Reinigung den Priestern des N. T. zuerkannt: „Von dem leiblichen Aussatz zu reinigen, oder vielmehr nicht von ihm zu reinigen, sondern die Gereinigten zu prüfen und für gereinigt zu erklären, stand den jüdischen Priestern zu. Diese (im N. B.) aber haben die Gewalt erhalten, nicht nur die Reinigung von der Unreinigkeit der Seele zu begutachten, sondern wirklich zu reinigen [4])."

§ 559.

Die Absolutionsgewalt ist von Taufspendung durchaus verschieden.

I. Aus dem Gesagten ergibt sich, was ja auch bereits unmittelbar evident ist, daß die Gewalt, Sünden nachzulassen und vorzubehalten, welche den Aposteln verliehen wurde, durchaus von der

1) 1 Kor. 5, 3 f. — 2) 2 Kor. 2, 10.
3) 2 Kor. 5, 18 f. — 4) De sacerd. III, 5.

Taufspendung verschieden ist. Es gehört, wie das Concil von Trient erklärt, geradezu eine Begriffsverwirrung dazu, um beide Sakramente mit einander zu identificiren [1]).

1. Freilich werden auch durch die Taufe Sünden nachgelassen. Aber 1°. der Ritus beider Sakramente ist durchaus verschieden.

2°. Wie der Ritus der beiden Sakramente ein verschiedener ist, so auch die unmittelbare Wirkung, welche ja vom Ritus bezeichnet wird. Zwar tilgen beide Sakramente die Sünden, aber jedes unter einer anderen Rücksicht. In der Sünde haben wir nämlich zwei verschiedene Beziehungen zu unterscheiden: die Beziehung auf den Sünder und die Beziehung auf Gott. In erster Linie ist sie in Bezug auf Gott zu fassen: sie ist eine Beleidigung Gottes, und der Mensch ladet damit eine Schuld und Strafe auf sich. Dieser objective Zustand bringt aber im Sünder selbst einen subjectiven Zustand der Unordnung und speciell im getauften Christen, bezw. in jedem Menschen, der zum übernatürlichen Gnadenstand bestimmt ist, eine Makel hervor. Die Taufe nun als Sakrament der Abwaschung geht direct auf die Beseitigung dieser Befleckung, im Bußsakrament aber spricht der Priester direct von der Schuld der Sünde los. Nun kann freilich Reinigung und Lossprechung sachlich nicht getrennt werden: aber daraus folgt nicht, daß Taufe und Buße Eins seien; ihre formalen Wirkungen sind verschieden, und nach diesen bestimmt sich die Verschiedenheit der Sakramente. Es vermehren ja auch alle Sakramente der Lebendigen die Gnade; ihre Unterschiedenheit folgt aus der Verschiedenheit der besonderen vom Ritus angezeigten Rücksicht, unter der die Gnade gegeben wird.

3°. Die Taufspendung geht lediglich auf die Nachlassung der Sünden, die Bußgewalt auf Nachlassung und Vorbehaltung.

4°. Die Taufspendung ist keine Binde- und Lösegewalt, keine Schlüsselgewalt im kirchlichen Sinne, wie er uns von der hl. Schrift erklärt wird.

5°. Das Vorbehalten der Sünde, das Binden bezeichnet eine positive, dem Nachlassen und Lösen coordinirte Gewalt, welche bei der Taufe keinen Platz hat. Durch Vorenthaltung der Taufe wird freilich auch die Nachlassung der Sünden verhindert; aber das ist eine blos negative Unterlassung einer sakramentalen Function, kein Bin-

1) Si quis sacramenta confundens, ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari, anath. sit. Sess. 14. can. 2.

den, kein positives Vorenthalten, keine Anwendung einer Gewalt, am allerwenigsten der Schlüsselgewalt.

6°. In der Taufe wird überhaupt keine Gewalt ausgeübt und kann nicht ausgeübt werden, weil die Täuflinge noch keine Unterthanen der Kirche sind. Nur über getaufte Sünder kann die Kirche die Gewalt der Sündenvergebung, die, wie wir sehen werden, eine förmliche richterliche Gewalt über Untergebene bezeichnet, ausüben, nicht über draußen Stehende, wie auch der hl. Paulus erklärt [1]). Wenn man daher das ministerium reconciliationis, die Sündennachlassung, mit manchen Vätern auch auf die Taufe ausdehnen will, so ist doch diese Function der Apostel vor Allem auf die Gläubigen gerichtet [2]).

2. Wenn die Kirche von Christus durch die Verheißung Joh. 20 Gewalt bekommen hat, die Sünden durch die Taufe nachzulassen, dann doch auch und weit dringender durch das Bußsakrament. Denn die Bußgewalt, welche den Aposteln verliehen wird, ist eine ganz allgemeine, sie erstreckt sich auf alle Menschen, alle Sünden ohne Ausnahme. Das Griechische drückt diese Allgemeinheit viel energischer aus, als die Vulgata. Wo diese hat: Quorum remiseritis . . ., quorum retinueritis, heißt es im Urtext: ἄν τινων ἀφῆτε . . . ἄν τινων κρατῆτε. Der Bedingungssatz hat hier die Bedeutung eines Relativsatzes — bei Späteren ist τίς für ὅστις gebräuchlich und überhaupt steht der Bedingungssatz (εἴ τις für ὅστις) für Relativsatz [3]) — sodaß der Satz aufzulösen wäre: ὧν τινων ἂν ἀφῆτε, κρατῆτε. So finden wir auch in den Parallelstellen construirt: ὃ ἐὰν δήσῃς, ὃ ἐὰν λύσῃς [4]) und ὅσα ἐὰν δήσητε, ὅσα ἐὰν λύσητε [5]). Nun drückt aber der Relativsatz mit ἂν schon eine Verallgemeinerung aus, noch mehr, wenn durch τις (cumque) die Verallgemeinerung noch stärker hervorgehoben wird.

Wir haben also zu übersetzen: Wem auch immer ihr die Sünden nachlasset, wem auch immer ihr sie vorbehaltet, sind sie nachgelassen, sind sie vorbehalten. Es erstreckt sich also die Gewalt der Sündennachlassung auf alle Menschen in der weitesten Ausdehnung ohne alle Einschränkung. Es dürfen also auch die Gläubigen nicht davon ausgeschlossen werden; ja sie am allerwenigsten. Denn

1) 1 Kor. 5, 12. 13.

2) So argumentirt schon der hl. Pacian: Quod si ad gentes hanc solvendi licentiam vel ligandi spectasse concedam, multo magis ad baptizatos pertinuisse convincam. Nam si is solvi potuit vel ligari qui non habuit vinculum: quanto magis ille, quem fidei jura tenuerunt. Ep. 3. ad Sympr. 11.

3) Pape, Griech. Lex. s. v. τις. — 4) Matth. 16, 18. — 5) Matth. 18, 18.

über sie hat die Kirche nur Gewalt, für sie hat der Herr jedenfalls mehr Fürsorge getragen, als für die Heiden, zu deren Heil er das Sakrament der Taufe einsetzte [1]).

3. Dagegen ließe sich nur der eine Einwand erheben, daß die Getauften durch Rückfall in die Sünde sich einer Wohlthat unwürdig gemacht haben, die der Herr den „unwissentlich" sündigenden Heiden gewähren wollte.

Dieser Einwand ist aber nichtig, da die Sünden auch unter den Gläubigen moralisch unvermeidlich sind. Versöhnung der Sünder ist die Hauptaufgabe der Kirche auch in Bezug auf die Getauften. Die Zahl Derer, welche die Taufunschuld bewahren, ist verschwindend klein: also auf Sünder innerhalb der Kirche geht die Hauptseelsorge der Kirche. Also muß gerade auf sie die Function der Nachlassung der Sünden gerichtet sein. Wir können freilich daraus nicht a priori die Einsetzung des Bußsakramentes beweisen: aber wenn wir wissen, daß der Herr für die dringendsten und regelmäßigsten Bedürfnisse der Menschen seine sakramentalen Gnadenmittel eingesetzt, speciell wenn er für die Heiden ein eigenes Sakrament der Versöhnung eingesetzt hat, dann können wir nicht annehmen, daß er den Christen ein solches versagt. Wissen wir aber zudem, daß er der Kirche für alle Menschen, alle Sünden Versöhnungsgewalt gegeben, daß er das ganze Werk der Versöhnung in die Hände der Apostel, seiner Stellvertreter, gelegt: dann ist es absolut unmöglich, die getauften Sünder von der Wohlthat dieser Versöhnungsgewalt

1) Der hl. Thomas erläutert diese Nothwendigkeit des Bußsakramentes für die Getauften durch eine Analogie mit dem natürlichen Leben, das durch die Geburt nur einmal gegeben wird, sodann aber durch Krankheit, welche nicht ausbleiben könne, gefährdet, nur durch Medicin geheilt werden könne. Diese Analogie trifft um so mehr zu, als die Sünde für den Getauften thatsächlich eine ebenso unvermeidliche Erscheinung, als für das natürliche Leben die Krankheit ist. Ex hoc igitur apparet, quod si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest, et quia abundantia divinae misericordiae et efficacia gratiae Chr. hoc non patitur, ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur; et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur, ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia quasi quadam spirituali alteratione sanantur. C. gent. l. 4 c. 72.

auszuschließen, unstatthaft, Befugnisse, die auf die Taufspendung gar nicht passen, sondern auf eine von dieser durchaus verschiedene Gewalt über ganz andere als Täuflinge hinweisen, gerade auf die Nachlassung der Sünden in der Taufe einschränken zu wollen.

4. Man könnte gegen unsere Beweisführung allerdings mit den alten Häretikern, wie bemerkt, einwenden: die Getauften verdienen nicht mehr jene Nachsicht und Freigebigkeit, welche den aus Unwissenheit sündigenden Heiden in der Sündennachlassung durch die Taufe zu Theil wird. Sie berufen sich dabei auf den Ausspruch des Apostels: „Es ist unmöglich, daß die, welche einmal erleuchtet worden, auch die himmlische Gabe gekostet und den hl. Geist empfangen haben, thatsächlich das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben, wenn sie gefallen sind, wieder zur Buße erneuert werden“ [1]). „Wenn wir freiwillig sündigen, bleibt uns nach dem Empfange der Erkenntniß der Wahrheit kein Sühnopfer mehr für die Sünden“ [2]).

Gewiß ist der getaufte Christ schuldbarer, wenn er wieder sündigt, als der Heide vor der Erkenntniß der Wahrheit, und je höher seine Erkenntniß und Begnadigung, um so strafbarer seine Sünde. Aber unnachlaßbar ist sie nicht, da Gott an alle Sünder ohne Ausnahme die dringendste Einladung richtet, sich zu bekehren. So wahr er lebt, er will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Das verirrte Schäflein, dem der Herr nachgeht, gehört ja zu seiner Heerde, in welche die Schafe durch die Taufe eingegangen sind. Diese schwerere Schuld des Christen wird dadurch bestraft, daß er nur durch Bußübung, durch Beichte und Genugthuung Nachlassung erhält, während in der Taufe nur Sinnesänderung erforderlich ist, und durch das Sacrament alle auch zeitlichen Strafen nachgelassen werden, so daß der Getaufte aller Genugthuung überhoben ist.

Der hl. Paulus kann an der berührten Stelle des Hebräerbriefes unmöglich die Gewalt der Kirche über die Sünden der Getauften ausschließen wollen: er würde sonst erstens die absolute Unnachlaßbarkeit derselben behaupten, selbst gegenüber der Macht und Barmherzigkeit Gottes; denn es ist ja unmöglich, daß die von ihm bezeichneten Sünden nachgelassen werden. Zweitens würde er sich selbst widersprechen, da er den reumüthigen Korinther absolvirt hat, nachdem er ihn früher aus der Gemeinschaft der Gläubigen, in die er durch die Taufe aufgenommen war, ausgeschlossen.

---

1) Hebr. 6, 49 ff.
2) 10, 26.

Darum stand es in dem christlichen Alterthume fest, der hl. Paulus könne den getauften Sündern nicht die Nachlassung versagt haben, so daß man vielfach den Hebräerbrief dem Apostel absprach oder ihn doch selten und mißtrauisch gebrauchte [1]). Da nun aber jetzt die Authentie des Briefes feststeht, so können wir zu dieser Ausflucht nicht greifen: der Apostel kann nicht die Unmöglichkeit der Sünden nach der Taufe behauptet haben; wir müssen uns darum nach einer andern Erklärung seiner Worte, wenn irgend möglich, umsehen. Die nächste ist die, daß wir nur eine moralische Unmöglichkeit, d. h. eine große Schwierigkeit der Bekehrung annehmen nicht für jede, sondern für ganz besonders schwere Sünden, die von solchen wiederholt begangen werden, welche in vorzüglicher Weise von Gott begnadigt wurden; denn der Apostel spricht von den Sündern, welche vorher gekostet haben die Kräfte der zukünftigen Welt u. s. w. Gewöhnlich aber verstehen die hl. Väter die Unmöglichkeit, die Taufe noch einmal zu empfangen, und durch sie ebenso leicht und vollkommen wieder Nachlassung der Sünden zu erlangen [2]); die „Erneuerung", die völlige Neuschaffung des Menschen, wie sie uns in der Taufe zu Theil wird, ist nicht mehr möglich. Die Taufunschuld kann, wie der hl. Epiphanius [3]) bemerkt, ebenso wenig wie die jungfräuliche Unschuld, wenn sie verloren wurde, wieder erlangt werden. Für letztere Fassung findet der hl. Thomas noch einen specielleren Grund in der Gesinnung der „Hebräer", an welche der Apostel schreibt. Die Juden hatten vielfache, oft wiederholte Waschungen, Bäder, Taufen. Darum mochten sie glauben, auch die christliche Taufe könne bei jedem Rückfalle wieder als Reinigung dienen [4]).

Ganz klar ist diese Bezugnahme des Apostels auf die Anschauungen der Juden an der andern, uns entgegen gehaltenen Stelle des Hebräerbriefs 10, 26: „Denen, die freiwillig sündigen, die erkannte

1) Philastr. haer. 89.

2) Athanas. ep. 4 ad Serap., Chrysost. hom. 9 in h. l.

3) Haer. 59 n. 2.

4) Quia apud Judaeos erant secundum legem quaedam lavacra instituta, in quibus pluries se ab immunditiis purgabant, credebant aliqui Judaeorum, quod etiam per lavacrum baptismi aliquis pluries purificari posset. Ad quod excludendum Apostolus scribit Hebraeis, quod impossibile est eos qui semel sunt illuminati scl. per baptismum, rursum *renovari* ad poenitentiam, scl. per baptismum, qui est lavacrum regenerationis et *renovationis* Spiritus S., ut dicitur Tit. 3, 5. Et rationem assignat ex hoc quod per baptismum homo Christo commoritur, unde subditur: Rursus crucifigentes sibimetipsis Filium Dei, Hebr. VI, 6. S. Th. 3. p. q. 84. a. 10. ad 1m.

Wahrheit wieder verlassen, bleibt kein „Sündopfer" mehr." Im A. T. konnte man so oft als man gefallen, ein Opfer darbringen. Die alttestamentlichen Opfer gelten aber nicht mehr. „Das Opfer des N. B. könnte ihnen allein helfen; aber sie haben sich freiwillig (voluntarie peccantibus) dessen Früchte entzogen, da sie abgefallen sind. Abgefallene, d. h. solche, die wieder zum Gesetze zurückkehren wollen, hat der Apostel vor Auge, da er sagt: deserentes collectionem nostram. V. 25.

5. Der hl. Paulus würde, wenn die Binde- und Lösegewalt lediglich in der Taufspendung aufginge, seine Aufgabe als Gesandter Gottes, als Apostel schlecht erfüllt haben. Denn er erklärt, daß das Taufen bei ihm Nebensache sei, daß er nicht zum Taufen vom Herrn bestellt sei; und doch ist ihm das ministerium, verbum reconciliationis, als die eigentliche Aufgabe des Apostels übertragen. Also muß es außer der Taufe noch ein anderes Mittel der Versöhnung geben. Das ist die Predigt, wie er an der citirten Stelle des Korintherbriefes sagt; es gehört aber auch dazu, im Namen des Herrn Sünder wie den Blutschänder auszuschließen, ihm Buße aufzuerlegen und wieder rechtskräftig vor Gott von Sünden befreit in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Es sind ja auch nicht Heiden, sondern Christen, denen Paulus als Stellvertreter Christi in den Versöhnungsworten zuruft, sich mit Gott auszusöhnen, Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Chr. et dedit nobis ministerium reconciliationis . . . et posuit in nobis verbum reconciliationis. Pro Christo ergo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo [1]).

Es ist also den Aposteln eine von der Taufspendung durchaus verschiedene Gewalt über die Sünden der Getauften verliehen worden.

II. Eine solche specifische Bußgewalt hat auch die Kirche von Anfang an über die getauften Sünder ausgeübt.

1. Dieselbe bildete von Anfang an einen wesentlichen Bestandtheil ihrer heiligenden Thätigkeit, sie tritt förmlich organisirt sogleich da auf, wo nach Erkaltung des Glaubenseifers der ersten Christen die Sünden häufiger, namentlich in Zeit schwerer Verfolgung die Abfälle zahlreicher waren. Dies zeigen uns die zahlreichen Briefe des hl. Cyprian [2]). Mit der abendländischen Kirche stimmen hierin alle

1) 2 Kor. 5, 18—20.

2) Vgl. Peters, Der hl. Cyprian S. 157 ff. S. 212 ff. S. 346.

orientalischen Secten überein, in deren liturgischen Büchern ausnahmslos ein sakramentaler Bußritus, in allen wesentlichen Stücken mit dem jetzigen Römischen übereinstimmend [1]), von dem Taufritus unterschieden wird [2]). Im Morgenlande war die öffentliche Buße noch weit strenger organisirt als im Abendlande. Die bekannten vier Bußstufen sollen ja nach neuerer Forschung nur den Griechen, speciell den kleinasiatischen, eigen gewesen sein [3]).

2. Der Streit mit den Montanisten und Novatianern hätte gar keinen Sinn, wenn der Kirche nur Gewalt, die Sünden in der Taufe nachzulassen, zuerkannt wird; denn daß durch die Taufe alle, auch die schwersten Sünden nachgelassen werden könnten, stellten jene Häretiker nicht in Abrede; die Katholiken dagegen erklärten entschieden und einmüthig, daß die Kirche auch den Getauften alle Sünden nachlassen könne, und selbst wenn zeitweilig Schwanken in Bezug auf einzelne Sünden eintrat, war man doch überzeugt, daß es in der Kirche eine von der Taufspendung verschiedene Bußgewalt wenigstens in Bezug auf die gewöhnlichen Sünden gebe.

3. Die Väter unterscheiden ausdrücklich die Bußverwaltung von der Taufspendung, indem sie, wie wir sahen, der Buße dieselbe sakramentale Kraft beilegten wie der Taufe, in beiden die Wirkung des hl. Geistes betonen. Sie setzen beide Sakramente einander entgegen, wenn sie die Buße eine mühsame Taufe nennen, das zweite Brett nach dem Schiffbruch der Sünde, die zweite Gnade, den zweiten rettenden Leuchtthurm u. s. w.

Mit Bezug auf die Taufe als erste Buße nennen Tertullian [4]) und Clemens Al. [5]) die Buße eine zweite Buße, ersterer subsidia secunda, altera pharus [6]); salutis gratia secunda wird sie von Bachiarius [7]), eine mühevolle Taufe von Greg. v. Naz. [8]), Johannes Dam. [9]), Philastrius [10]), eine zweite Geburt von Clemens Al. [11]) und Theodoret [12]), κλῆσις δευτέρα von Epiphanius [13]) genannt, nach dem hl. Hieronymus ist die Buße die zweite Thüre, durch die man wieder in die Kirche zurückkehrt, in die man durch die Taufe eingetreten [14]).

1) *Denzinger*, Rit. Orient. I. p. 100—116.

2) Ausführlich theilt Denzinger diese Riten nebst Bußcanones mit. Ibid. p. 434—500.

3) Vgl. Funk, K. G. § 23.

4) De poen. c. 7. — 5) Strom. l. 2. n. 12.

6) Tertull. de poen. c. 12. — 7) Mign. 20, 1033.

8) Or. 39 n. 17 u. sonst. — 9) Fid. orth. IV, 9. — 10) Haer. 89.

11) Quis dives n. 42. — 12) In Gal. 4, 19.

13) Haer. 59, 9 u. oft. — 14) In Sophon. 1, 10.

Die Väter schreiben dieselbe Gnade, welche die Taufe dem Katechumenen verleiht, der Buße, welche die getauften Sünder empfangen, zu. So der hl. Augustinus an vielen Stellen. Si a catechumeno factum est, baptismate abluitur, si a baptizato, poenitentia et reconciliatione sanatur [1]). Der hl. Hieronymus sagt in demselben Sinne: peccata redimi sanguine Salvatoris aut in dono baptismatis aut in poenitentia, quae imitatur baptismatis gratiam per ineffabilem clementiam Salvatoris [2]).

Sogar die Abwaschung, welche der Taufe eigen ist, wird der Buße zugeschrieben: jene geschieht durch das Wasser, diese durch Thränen. Ecclesia et aquam habet et lacrymas: aquam baptismi et lacrymas poenitentiae [3]). Diese Thränen bedeuten natürlich die kirchliche Buße (*ecclesia* et aquam habet et lacrymas): noch deutlicher tritt dies in den alten Bußbüchern zu Tage, welche den Ritus der Reconciliation nach vollbrachter öffentlicher Buße enthalten. So heißt es in den lib. poenit. Egberti: Augemur regenerandis, crescimus reversis, lavant aquae, lavant lacrymae. Ausdrücklich erklärt der hl. Athanasius, daß durch den Priester die Reinigung in der Beichte erfolgt, wie in der Taufe die Erleuchtung [4]).

Die Gläubigen schreiben der Buße und Absolution dieselbe Wirkung wie der Taufe zu, nämlich den Eintritt in den Himmel zu eröffnen, vom ewigen Untergange zu befreien. Darum waren sie wie auch die Vorsteher, nicht minder besorgt, daß sie besonders in der Noth losgesprochen wie getauft würden. Wie manche die Taufe verschoben bis an den Tod, um sogleich in den Himmel aufgenommen zu werden, so auch die Buße. Gegen beide Mißbräuche zu eifern, sahen sich die Väter genöthigt, aber der Grundgedanke wird von ihnen nicht getadelt, sondern bestätigt [5]): sie empfehlen ebenso dringend den baldigen Empfang der Buße wie der Taufe, weil beide gleich nothwendig zum Heile sind [6]).

1) De conjugiis adult. II, 16. — 2) Dial. 1 adv. Pelag. n. 33.

3) Ambros. ep. 41 n. 42, de poenit. I, 8.

4) „Wie der vom Priester Getaufte durch die Gnade des hl. Geistes erleuchtet wird, so empfängt der, welcher in der Buße bekennt„ durch den Priester Christi Gnade und Verzeihung.“ Contra Novat. Migne XIII. 25.

5) Scio quosdam dicere, quod ad mortem sibi lavacri gratiam vel poenitentiam reservent. Ambros. in Luc. VII, 221.

6) Agnosce sacramenta salutis tuae, per quae renatus es. Non minus nunc tibi opus sunt, quam tunc fuerunt: ut te per poenitentiam nunc regenerent, quae per fontem regenerarunt. Cassian. ad Nest. VI, 18.

4. Eingehend belehrt uns das Concil von Trient über die großen und vielen Differenzen, welche zwischen Taufe und Buße bestehen. Ceterum hoc sacramentum multis rationibus a baptismo differre dignoscitur; nam praeterquam quod materia et forma, quibus sacramenti essentia perficitur, longissime dissidet: constat certe, baptismi ministrum judicem esse non oportere, quum ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus. Quid enim mihi, inquit Apostus, de iis qui foris sunt, judicare? (I Cor. V.) Secus est de domesticis fidei, quos Chr. Dominus lavacro baptismi sui corporis membra semel effecit. Nam hos, si se postea crimine aliquo contaminaverint, non jam repetito baptismo ablui, quum id in eccl. cathol. nulla ratione liceat, sed ante hoc tribunal, tamquam reos sisti voluit, ut per sacerdotis sententiam, non semel sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum poenitentes confugerint, possent liberari. Alius praeterea est baptismi et alius poenitentiae fructus; per baptismum enim Christum induentes nova prorsus in illo efficimur creatura, plenam et integram peccatorum omnium remissionem consequentes, ad quam tamen novitatem et integritatem per sacramentum poenitentiae sine magnis nostris fletibus et laboribus, divina id exigente justitia, pervenire nequaquam possumus, ut merito poenitentia laboriosus quidam baptismus a sanctis Patribus dictus fuerit. Est autem hoc sacramentum poenitentiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium ut nondum regeneratis ipse baptismus [1]). — Man sieht, das Concil faßt hier alles zusammen, was wir im Obigen ausführlicher aus Schrift und Tradition nachgewiesen haben.

§ 560.

Die Bußgewalt ist den Aposteln und ihren Nachfolgern als richterliche Gewalt verliehen.

1. Zum Wesen des Gerichtes gehören drei Acte: die cognitio causae, der derselben entsprechende Urtheilsspruch und die Rechtskräftigkeit des Urtheilsspruches.

Alle drei Momente sind aber in der den Aposteln verliehenen Gewalt über die Sünde entweder ausdrücklich oder einschließlich ent-

1) Sess. 14. cap. 2.

halten. Ausdrücklich ist das Fällen des Urtheilsspruchs enthalten in dem „Nachlassen" oder „Vorbehalten der Sünden". Ersteres bezeichnet die Lossprechung von der Sünde, kraft der Gewalt, welche die Apostel von Christus durch den hl. Geist haben. Letzteres das Versagen der Lossprechung bezw. als Bindegewalt die Auferlegung von Bußen zur Tilgung der Sünden.

Die Lossprechung aber und das Vorbehalten, Binden, Bußeauferlegen verlangen nothwendig die cognitio causae. Die Gewalt der Apostel ist ja keine unabhängige, die nach Willkür ausgeübt werden könnte, sie sind nur Stellvertreter Christi, sie können also nur nach den Normen, nach welchen Christus selbst die Sünden nachläßt, nach den unabänderlichen Normen der Gerechtigkeit ihr Urtheil fällen. Dazu ist aber erforderlich, daß sie die Sünden und den Zustand des Sünders kennen; denn nicht jedem Sünder läßt Gott nach, nicht bei jeder Disposition desselben kann ihm die Nachlassung zu Theil werden; jedenfalls darf nicht immer sogleich, nicht ohne entsprechende Buße die Nachlassung ertheilt werden. Darum muß der absolvirende Priester ebenso wie jeder weltliche Richter außer der Gesetzeskenntniß über den Thatbestand sich Kenntniß verschaffen.

Dies um so mehr, als ihm die Bußgewalt als eine Doppelfunction übertragen ist: er soll nicht nur Sünden nachlassen, sondern auch vorbehalten, nicht nur lösen, sondern auch binden; die Schlüsselgewalt nicht blos zum Oeffnen, sondern auch zum Schließen gebrauchen. Nun hängt es lediglich von dem thatsächlichen Befunde des Thatbestandes, von der Beschaffenheit der Sünde und zumal beim inneren Gerichte der Buße von dem Gewissenszustande des Sünders ab, ob er vielmehr gelöst oder gebunden werden soll, ob ihm die Sünden nachgelassen oder vorbehalten, ob ihm das Himmelreich geöffnet oder verschlossen werden kann. Sünden und Gewissenszustand des Pönitenten bilden also die causa, welche der das Bußsakrament verwaltende Priester kennen muß. Das ist aber keine bloße Kenntniß, wie sie jeder Private von dem Gewissenszustande eines Privaten haben kann, sondern dem auctoritativen Urtheilsspruche muß eine auctoritative Kenntnißnahme vorausgehen: also eine cognitio causae im vollen juridischen Sinne des Wortes.

Der Urtheilsspruch über den Pönitenten ist aber nicht blos darum auctoritativ, weil er in Kraft und an Stelle Christi ergeht, wie der weltliche Richter nur „im Namen des Königs", der allein das

Richteramt wie die Auctorität überhaupt im Staate innehat, das Urtheil spricht, sondern speciell und formell darum, weil der Urtheilsspruch rechtskräftig ist, bindende Gewalt hat. Das trifft aber im eminentesten Sinne in dem Bußgerichte zu. Und somit ist auch das dritte und wesentlichste Moment des Gerichtes: die auctoritative Entscheidung auf das vollkommenste gegeben.

Die Entscheidung des Priesters ist schon darum auctoritativ, weil er sie als Gesandter, Stellvertreter Christi gibt: ausdrücklich wird ihre rechtskräftige Geltung in den stärksten Wendungen vom Herrn hervorgehoben: Wem sie die Sünden nachlassen, *sind* sie nachgelassen, was sie lösen auf Erden, ist auch *im Himmel gelöst*, und noch stärker durch den Gegensatz: Wem sie die Sünden vorbehalten, *sind sie* vorbehalten, was sie binden, *ist* auch *im Himmel* gebunden.

Die Doppelgewalt, d. h. die Möglichkeit und Fähigkeit nach *zwei* Seiten hin zu entscheiden, ist dem Gerichte, dem Urtheilen wesentlich. Schon etymologisch drückt *urtheilen* eine Scheidung, Theilung aus: in der Logik bezeichnet darnach urtheilen: scheiden zwischen Wahr und Falsch. Im Gerichtsverfahren scheidet das Urtheilen auctoritativ zwischen Schuldig und Unschuldig, es ist entweder ein Lossprechen oder Verurtheilen, es soll eine Pflicht auferlegen oder von ihr entbinden u. s. w.

Auf diese *Doppelseite* der Bußgewalt legt aber der Herr einen sichtlichen Nachdruck, indem er an den drei Stellen, wo sie verliehen wird, jedesmal der positiven Function die entgegengesetzte hinzufügt: dem Lösen das Binden, dem Nachlassen das Vorbehalten, dem Oeffnen durch die *Schlüssel* das Verschließen, und dieser negativen Seite eine ebenso unfehlbare Wirkung, also Rechtskraft zuerkennt, wie der positiven Function. Schon diese wiederholte Betonung der der positiven Function entgegengesetzten zeigt, daß diese *keine* bloße *Unterlassung* der ersteren bezeichnet: sie kann aber auch nicht darauf eingeschränkt werden, da der Wortlaut entschieden dagegen Einsprache erhebt: Binden ist nicht das bloße Unterlassen des Lösens, Vorbehalten nicht das Unterlassen des Nachlassens. Also ist die Bußgewalt ein wahres Urtheil, ein Scheiden, ein Wählen zwischen zwei Möglichkeiten.

Wir haben also in der Bußverwaltung alle wesentlichen Momente des richterlichen Amtes; wenn darum in einigen Punkten das geistliche Gericht mit dem weltlichen nicht übereinstimmt, so thun

dieselben als von nebensächlicher Bedeutung der strengen Wahrheit des Bußgerichtes keinen Eintrag.

2. Das Bußgericht stimmt allerdings nicht in allen Punkten mit dem Strafverfahren der weltlichen Gerichte überein: die Criminaljustiz ist z. Th. eine andere, als das kirchliche Bußverfahren. Erstere hat die Aufgabe, das Vergehen zu constatiren und daraufhin den Angeklagten für schuldig zu erklären, oder denselben, wenn es nicht erwiesen werden kann, frei zu sprechen. Dagegen wird im Bußgerichte das Vergehen als thatsächlich angesehen und vorausgesetzt; der Sünder klagt sich ja selbst an, und der Urtheilsspruch ist wesentlich auf Lossprechung berechnet. Aber das Wesentliche des richterlichen Strafverfahrens bleibt auch im Bußgericht. Wesentlich ist nämlich, daß die richterliche Gewalt erstens nach zwei entgegengesetzten Seiten sich äußere: Verurtheilen und Freisprechen, und daß zweitens eine auctoritative Untersuchung vorgenommen werden kann. Wenn das weltliche und auch das äußere Strafgericht der Kirche meistens und vorzugsweise auf Verurtheilung, und auf Lossprechung mehr ausnahmsweise gerichtet ist, im Bußgericht dagegen direct die Lossprechung beabsichtigt und nur ausnahmsweise die Vorenthaltung der Lossprechung eintritt, so beweist das nur, daß in diesem eminent göttlichen Gerichte nicht die Gerechtigkeit, sondern die Barmherzigkeit vorherrscht.

Wenn man dagegen einwenden wollte, die Rechtsprechung sei wesentlich ein Act der Gerechtigkeit, so ist zu bemerken, daß auch im Bußgerichte die Gerechtigkeit geübt wird und im Grunde noch strenger als im äußeren Gerichte, zumal wenn dieses von der Schuld frei spricht. Oftmals wird Jemand freigesprochen, d. h. für unschuldig erklärt, während er es doch nicht ist; eine Buße braucht er nicht zu erlegen, selbst wenn er nicht ganz ohne Schuld ist. Aber im Bußgerichte wird nur derjenige freigesprochen, der für seine Sünden Buße leistet: gerade die Auferlegung der Buße, welche nie fehlen darf, ist ein Act der Gerechtigkeit.

Aber selbst die Lossprechung ist ein Act der Gerechtigkeit ebenso gut wie die Freisprechung im äußeren Gerichte. Denn Christus hat so der göttlichen Gerechtigkeit für alle Sünden Genugthuung geleistet, daß dem reuigen Sünder die Nachlassung vom Priester im Namen Gottes gegeben werden muß.

3. Als Function einer wahren richterlichen Gewalt hat die Kirche die Bußverwaltung schon von Anfang an aufgefaßt. Nach der Verschiedenheit der Sünden bestimmte der Bischof oder Priester, ob

der Büßer zur Communion zugelassen oder zeitweilig davon ausgeschlossen, welche Buße und wie lange dieselbe geübt werden sollte. Die Wiederzulassung zur Communion, die Wiederaufnahme zu dem Frieden der Kirche war rechtsgültig, die Lossprechung vor Gott gültig; denn Gläubige wie Vorsteher der Kirche waren überzeugt, daß von dieser Lossprechung das ewige Heil abhängig sei: darum die ängstlichen Sorgen und Bemühungen der Büßer um Lossprechung, und die nicht geringere Sorgfalt der Bischöfe, den Büßern namentlich im Falle der Noth, zur Zeit der Verfolgung die Lossprechung auch von der noch nicht vollständig persolvirten Buße zu Theil werden zu lassen. Sehr häufig gibt der hl. Cyprian in seinen Briefen dieser Ueberzeugung durch Wort und praktische Maßregeln Ausdruck.

Das Concil von Laodicea (zwischen 343 und 381) bestimmt, daß „denen, welche sich verschiedener Vergehen schuldig gemacht und im Gebote des Bekenntnisses und der Buße verharren und sich vollkommen von ihrer Schlechtigkeit bekehren, nach Verhältniß ihrer Sünde, Zeit zur Bußübung gegeben wegen der göttlichen Erbarmung und Güte, und sie zur Communion zugelassen werden [1]). Das III. Concil von Karthago (397) verlangt, daß den Büßenden nach Verschiedenheit ihrer Sünden nach der Bestimmung des Bischofs, die Zeit der Buße bestimmt werde [2]). Die Apost. Constitutionen bringen sehr energisch die Gesinnung der alten Kirche zum Ausdruck, wenn sie dem Bischof einschärfen: „In der Kirche sitze bei der Predigt zu Gericht, da du die Gewalt hast, die zu richten, welche gesündigt haben. Denn euch Bischöfen ist gesagt: Was immer ihr binden werdet . . . Richte also Bischof, auf deine Gewalt gestützt, wie Gott selbst [3]).

4. Den auctoritativen Charakter des priesterlichen Urtheilsspruches in dem Bußgerichte, also das wesentlichste Moment des Gerichtes, hat besonders nachdrücklich der hl. Ambrosius mit Berufung auf die Bevollmächtigung des Herrn ausgesprochen. Zu Remitte mihi,

1) Can. 2.

2) c. 31.

3) Auf diese Erklärung der Apostolischen Constitutionen müssen wir um so mehr Gewicht legen, als die deprecative Absolutionsformel der Griechen wie der Orientalen überhaupt die richterliche Gewalt nicht recht zum Ausdruck kommen läßt. Uebrigens weist Renaudot aus einer großen Menge Texte nach, daß auch bei den Orientalen die Bußgewalt als eine wahrhaft gerichtliche angesehen wird. Perpét. de la foi. l. 3. c. 5. et 6. Vgl. *Denzinger*, Rit. Or. I p. 100.

ut refrigerer priusquam eam et amplius non ero (Ps. 38, 14) bemerkt er: Hic mihi remitte, ubi peccavi. Nisi hic mihi remiseris, ibi remissionis requiem invenire non potero; quod enim in terra ligatum manserit, ligatum manebit et in coelo; quod solutum in terra fuerit, solutum erit in coelo. Propheta enim et praedicator ecclesiae congregandae evangelico spiritu indulgentias Domini praevidebat et praecipienda Apostolis ei Dominus revelabat; immo haec erat vetus sententia, ut qui se ligasset in terris, vinctus migraret a corpore. Ideo Dominus, quod ante erat judicii sui, dedit Apostolis peccata remittendi aequitate solvendi, ne cito solvenda diu ligata manerent. Denique audi dicentem: Tibi dabo claves regni coelorum . . . Tibi, inquit, dabo claves regni coelorum, ut et solvas et liges. Hoc Novatianus non audivit, sed ecclesia Dei audivit: ideo ille in lapsu, nos in remissione: ille in impoenitentia, nos in gratia. Quod Petro dicitur, Apostolis dicitur. Non potestatem usurpamus, sed servimus imperio . . . Merito ergo David sibi remitti postulat, quod sciebat non esse iis, qui secundum Aaron erant, sacerdotibus attributum, sed Evangelio servabatur. Cui ergo non remittitur in exilio est, in peregrinationis injuria perseverat[1]).

Auch Chrysostomus und Hieronymus vergleichen die neutestamentlichen Priester mit den alttestamentlichen, erkennen diesen im Gegensatze zu jenen eine wahrhaft richterliche, auctoritative Gewalt zu.

Der hl. Hieronymus betont besonders die Doppelseitigkeit dieser Function: Hic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter non eos qui insontes vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit quive solvendus[2]).

Eine schöne Stelle des ersteren aus der Schrift de sacerdotio haben wir oben schon citirt. Eine herrliche Schilderung der erhabenen richterlichen Gewalt der Priester in der Verwaltung des Bußsakramentes gibt der hl. Lehrer ebendort: „Die Priester wohnen und weilen noch auf Erden, sie haben aber die Verwaltung von himmlischen Dingen und eine Gewalt erhalten, welche Gott weder Engeln noch Erzengeln verliehen hat.

1) In Ps. 38 n. 37.
2) In Matth. 16, 19.

Denn nicht jenen ist gesagt worden: ‚Was ihr binden werdet . . ‘. Diejenigen, welche auf Erden herrschen, haben zwar auch Gewalt zu binden, aber nur die Leiber, diese Fessel erfaßt aber auch die Seele und dringt bis in den Himmel, und alles, was hienieden die Priester thun, eben das bestätigt Gott droben und den Richterspruch seiner Diener bestätigt der Herr selbst. Denn was anders hat er ihnen verliehen, als die Gewalt über alles Himmlische? Denn er sagt: ‚Wem ihr die Sünden nachlasset . . .‘ welche Macht kann größer sein? ‚Alles Gericht hat der Vater dem Sohne übergeben‘ (Joh. 5, 22); ich sehe, daß dasselbe ganz ihnen vom Sohne übergeben worden . . . Es wäre eine offene Narrheit, eine solche Herrschaft zu mißachten, ohne die wir nicht das Heil, nicht die verheißenen Güter erlangen können [1]).“

§ 561.

Die Binde- und Lösegewalt der Kirche erstreckt sich auf alle, auch die schwersten Sünden.

1. In der Verleihung der Gewalt hat der Herr neben dem auctoritativen Charakter der Gewalt gerade ihre universelle Ausdehnung durch den Wortlaut selbst betont. Wie wir schon sahen, wird diese Ausdehnung so stark durch die grammatische Construction: Ἄν τινων, ὁ ἐὰν, ὅσα ἐὰν . . . mit dem Conjunctiv, hervorgehoben, daß man selbst die Sünden vor der Taufe darunter begreifen könnte, um so mehr muß die Gewalt in Bezug auf die Gläubigen im eigentlichen Gerichte der Buße auf alle Sünden sich erstrecken. Auch die schwersten dürfen nicht ausgenommen werden, da der Heiland ausdrücklich alle, auch diejenigen der Lösegewalt unterwirft, welche noch so groß, ὅσα ἐὰν, sein mögen. Ebenso haben schon aus den Worten des Herrn die Väter gegen die Novatianer argumentirt:

Quaecumque solveritis, omnino nihil excepit. *Quaecumque*, inquit, vel magna vel modica [2]).

In *quibuscumque* omnia sunt, quantacumque et qualiacumque sunt [3]).

Ueberhaupt ist durch die Bekämpfung der universellen Gewalt der Kirche seitens der Montanisten und Novatianer dieselbe ins hellste Licht

1) De sacerd. III, 5.
2) Pacian. ep. 3. n. 12.
3) Hadrian. II, ep. 5.

gestellt worden. Wenn auch innerhalb der Kirche selbst diese Gewalt in Bezug auf gewisse schwere Sünden beanstandet wurde, so zeigt doch die entschiedene Verurtheilung dieser Häretiker seitens der Väter und der Kirche, wenigstens der Römischen Kirche, daß in der Praxis und im kirchlichen Bewußtsein von dieser Gewalt keine Sünden auszunehmen seien; jedenfalls konnte der falsche Rigorismus nie sich allgemeine oder dauernde Geltung verschaffen.

2. Es konnten aber auch keine Sünden ausgenommen werden, ohne in den grellsten Widerspruch mit der apostolischen Praxis und Lehre zu treten. Der hl. Paulus nahm auch den schwersten Sünder nach reumüthiger Buße wieder auf. Wie Clemens von Alex. [1]) berichtet, nahm der hl. Johannes den von ihm bekehrten Jüngling wieder auf, obgleich er die schwersten Sünden, Raub und Mord, handwerksmäßig betrieben. Und in der That hätte sich der Apostel Paulus selbst widersprochen, wenn er die Verzeihung einem reuigen Sünder verweigert, da doch Christus das ganze ministerium reconciliationis in seine Hände gelegt und er also Gottes Stelle gegenüber dem Sünder vertritt. Die Apostel würden sich gegen den ausdrücklichen Befehl des Herrn versündigt haben, der ihnen auftrug, die Sünder ebenso zu behandeln, wie er selbst, da er sie sandte, wie er vom Vater gesandt. Für Gott, für Christus gibt es aber keine unnachlaßbaren Sünden.

3. Doch gegen letztere Behauptung werden die Worte des Herrn selbst angeführt, der erklärt, daß die Lästerung des hl. Geistes weder in diesem noch in jenem Leben nachgelassen werden könne. „Darum sage ich euch: Jede Sünde und Lästerung wird dem Menschen nachgelassen, aber die Lästerung des hl. Geistes wird nicht nachgelassen werden. Und wer immer ein Wort gegen den Menschensohn geredet, es wird ihm nachgelassen werden, wer aber gegen den hl. Geist redet, es wird ihm weder in diesem noch im zukünftigen Leben nachgelassen werden [2])".

Nun, wenn wirklich die Sünde gegen den hl. Geist nicht nachgelassen werden kann, so thut das der Vollgewalt der Kirche keinen Eintrag: dieselbe kann und soll sich nur auf Sünden erstrecken, die überhaupt nachgelassen werden können; wenn solche selbst von Gott nicht nachgelassen werden können, dann können sie selbstverständlich auch nicht unter das Bußgericht der Kirche fallen; und doch wäre es auch

1) Quis dives c. 42.
2) Matth. 12, 31. 32.

hier ihre Aufgabe, zu entscheiden, ob eine Lästerung des hl. Geistes vorliegt, und auf Grund dieses auctoritativen Urtheils in einem gewissen Sinne auch diese Sünde vorzubehalten.

Freilich ist diese Sünde niemals als eine Kapitalsünde bezeichnet worden, von der die Kirche entweder gar nicht oder doch sehr schwer absolviren könne: als solche galten nur Unzucht, Idololatrie, Mord. Daraus ist ersichtlich, daß die Sünde gegen den hl. Geist nicht als eine specielle schwere Sünde betrachtet wurde, welche ratione objecti die allerschwerste, eine absolut unnachlaßbare Sünde wäre. Es fragt sich also, was ist unter der Sünde gegen den hl. Geist zu verstehen?

Der Zusammenhang, in welchem der göttliche Heiland jenen Ausspruch that, zeigt die Bedeutung der Sünde gegen den hl. Geist. Die Pharisäer hatten dem Herrn gotteslästerisch vorgeworfen, er stehe mit dem Teufel in Verbindung, indem sie die handgreiflichen Wunder, insbesondere die Teufelaustreibung, dem Obersten der Teufel zuschrieben. Darauf weist er sie auf die handgreifliche Absurdität dieses Widerspruches des Teufels mit sich selbst hin. Daraus folgt: „Im Geiste Gottes treibt er also die Teufel aus[1])." Gegen den hl. Geist selbst richten sie also ihre Lästerung, das Werk des hl. Geistes schmähen sie Teufelswerk. Das ist eine so enorme Selbstverblendung, ein Widerstreben gegen die offenbare Wahrheit, daß nur freiwillige Verstocktheit sie erklären kann. Der freiwilligen Verstockung kann aber auch Gott nicht verzeihen[2]), nur durch ein Wunder der Gnade und Erbarmung können solche die Gnade der Bekehrung und damit Nachlassung erhalten. Also nicht wegen des besonderen Gegenstandes ist diese Sünde unnachlaßbar, sondern weil sie eine subjective Verfassung einschließt, welche der Nachlassung widerstrebt[3]).

---

1) V. 28.

2) So schon der hl. Pacian: Habes supra scriptum, cum Dominus daemonia verbo fugaret et virtutes multas speciali vigore compleret, dixisse pharisaeos: Hic non expellit daemonia nisi in Beelzebub principe daemoniorum, hoc est in Sp. S. deliquisse, in ea blasphemasse, quae per Sp. S. gerebantur. In ceteris quippe peccatis aut errore labimur aut metu frangimur aut carnis infirmitate superamur. Haec coecitas est, non videre, quod videas, et Sp. S. opera diabolo deputare, eamque gloriam Domini, qua diabolus ipse superatur, diaboli appellare virtutem. Hoc est ergo, quod non dimittetur, reliqua bonis poenitentibus donantur. Ep. 3. ad Sympron. n. 14.

3) Potest intelligi quoad culpam, sicut aliquis morbus dicitur incurabilis secundum naturam morbi, per quem tollitur id, per quod morbus potest curari; puta cum morbus tollit virtutem naturae vel inducit

Alle anderen Sünden werden nicht mit so voller Ueberlegung direct gegen Gott begangen, wie diese Lästerung des hl. Geistes; oft möchte ja der Sünder Gott gar nicht beleidigen, sondern nur seinen Genuß haben: sie verdienen also immer einige Entschuldigung und Strafmilderung. Die Lästerung des hl. Geistes aber richtet sich mit hartnäckiger Ueberlegung direct gegen Gott: sie verdient also keine Entschuldigung und folglich keinen Straferlaß, also keine Nachlassung. Dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia quantum est de se, habet meritum, ut non remittatur. Et hoc dupliciter: uno modo quantum ad poenam. Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem poenam meretur. Qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus poena minuatur. Similiter etiam qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebant, et sic minorem poenam merebatur: sed qui in ipsam divinitatem blasphemabat, opera Sp. S. diabolo attribuens nullam excusationem habebat, unde ejus poena diminueretur [1]).

Die Lästerung des Menschensohnes ging direct nur auf seine Menschheit, dessen Gottheit anzuerkennen immerhin in Anbetracht der niedrigen Erscheinung einige Schwierigkeit machte: sie konnte also leichter verziehen werden als die Lästerung der Gottheit in ihrer evidenten göttlichen Bethätigung.

„Manche, die nur auf das Menschliche blicken, sehen den Herrn dürsten, ermüden, leiden und schmähen ihn wie einen Menschen. Sie sündigen zwar schwer: doch wenn sie Buße thun, können sie bald Verzeihung erlangen, da sie die Schwäche seines Leibes zur Entschuldigung haben. Wenn Manche umgekehrt auf die Werke seiner Gottheit schauend, an seiner körperlichen Natur zweifeln, sündigen auch sie schwer, da sie ihn für ein Trugbild erklären, während sie ihn doch essen und leiden sehen; aber wenn sie sich bekehren, kann ihnen Christus bald Verzeihung gewähren; denn auch sie haben zur Entschuldigung die Größe der

---

fastidium cibi et medicinae, licet talem morbus Deus possit curare. Ita et peccatum in Sp. S. dicitur irremissibile secundum suam naturam, in quantum excludit ea, per quae fit rimissio peccatorum. Per hoc tamen non praecluditur via remittendi et sanandi omnipotentiae Dei, per quam aliquando tales quasi miraculose spiritualiter sanantur. S. Thom. 2. 2. q. 14. a. 3.

1) S. Thom. Ibid.

Werke, welche über die Macht eines Menschen gehen. Aber wenn Diejenigen, welche, wie die Pharisäer, Kenntniß des Gesetzes zu haben scheinen, die Unwissenheit und Blindheit beider überbieten und geradezu in Wahnsinn verfallen und das Wort im Fleische überhaupt leugnen und die Werke der Gottheit dem Teufel und seinen Dämonen zuschreiben, die verdienen für eine solche Gottlosigkeit ein unnachsichtiges Urtheil [1])".

Die Gegenüberstellung der Lästerung des hl. Geistes und des Menschensohnes lehrt uns übrigens, wie die Unmöglichkeit der Nachlassung der Gotteslästerung genauer zu bestimmen ist. Von der Lästerung des Menschensohnes wird gerade so schlechthin behauptet, daß sie nachgelassen wird, wie von der Sünde gegen den hl. Geist gesagt wird, daß sie nicht nachgelassen wird. Nun aber wird doch nicht jede Sünde gegen Christus nachgelassen, sondern nur die, welche bereut wird. Also muß umgekehrt aus gleichem Grunde auch die Sünde gegen den hl. Geist nachgelassen werden, dann nämlich, wenn sie bereut wird. Es soll nämlich die leichtere Nachlassung der ersteren, und die schwierigere, allerdings sehr schwierige, wie der Wortlaut verlangt: „weder in diesem noch in jenem Leben," zum Ausdruck kommen. Die Schwierigkeit ist so groß, daß man sie eine moralische Unmöglichkeit nennen kann. Eine solche kann aber Ausnahmen haben, wie solche auch in unserem Falle ziemlich sicher, wie der hl. Chrysostomus bemerkt [2]), vorgekommen sind. Manche jener Lästerer haben sich wohl auch nach der Auferstehung des Herrn bekehrt; ausdrücklich bemerkt der hl. Lukas, daß sich auch eine große Schaar von Priestern bekehrte [3]).

Wenn man einwenden wollte, bei jenen habe die Taufe die Nachlassung bewirkt, nicht die Buße, so ist das ganz ohne Belang. Wenn nämlich die Worte des Herrn im rigoristischen Sinne genommen werden, wenn sie nicht nach Context und nach sonst bekanntem Sachverhalt gemildert werden, schließen sie auch die Nachlassung der Sünden durch die Taufe aus. Da nun nicht einmal die rigorosesten

1) Athan. ep. 4. ad Serap. n. 15.

2) „Die Lästerung des hl. Geistes wird nicht nachgelassen, auch den Reuigen nicht? Wie kann das sein? Auch diese Sünde ist den Reuigen nachgelassen worden. Denn Viele von Denen, die so geredet, haben später den Glauben angenommen und Alles ist ihnen nachgelassen worden. Was wollte Er also hier sagen? Diese Sünde sei weit weniger nachlaßbar als die übrigen". Hom. 41 in Matth. n. 3.

3) Apgsch. 6, 7.

Häretiker soweit gehen, so ist ihre Berufung auf die Worte des Herrn gegen die Bußgewalt der Kirche hinfällig [1]).

4. Noch eine andere Schriftstelle wird mit einigem Scheine gegen die Allgemeinheit der Lösegewalt vorgebracht, — viele andere, die man vorbringt, zeigen sich schon beim ersten Anblick als unzutreffend. Der hl. Johannes, der Jünger der Liebe, scheint manche Sünden als so schwer zu bezeichnen, daß man an ihrer Nachlassung verzweifeln muß: „Wer weiß, daß sein Bruder eine Sünde begeht, die nicht zum Tode ist, der bitte, und ihm der nicht zum Tode sündigt, wird das Leben gegeben werden. Es gibt aber eine Sünde zum Tode: für eine solche sage ich nicht, daß Jemand beten soll [2])".

Doch ist die Lösung dieser Schwierigkeit mit der vorhergehenden schon gegeben. Von jeder Todsünde kann der Apostel nicht sprechen, sondern offenbar von einer Sünde, die zum Tod im emphatischen Sinne führt. Zum Tode ist aber, wie uns die hl. Schrift belehrt, definitiv nur diejenige Sünde, welche nicht bereut wird, welche also Unbußfertigkeit und Verstockung bis zu Ende einschließt. Für einen solchen verstockten Sünder kann man wohl auch noch beten, weil in diesem Leben immer noch Verzeihung möglich ist: man braucht es aber nicht; wie man ja auch nicht um Wunder zu beten braucht. Die Bekehrung eines Verstockten verlangt aber ein Wunder der Gnade. Der Apostel

---

1) Unsere Katechismen zählen sechs auch ihrem Object e nach unterschiedene Sünden gegen den hl. Geist auf. Sie sind aus dem hl. Augustin zusammengestellt, welcher an verschiedenen Stellen die vom Heiland als unverzeihliche Lästerung des Geistes bezeichnete Sünde auf jene verschiedene Weise erklärt. Sie erklären aber weniger den eigentlichen Sinn der Lästerung des Geistes, als daß sie die verschiedenen subjectiven Dispositionen angeben, welche die Verzeihung einer Sünde unmöglich machen: So die Unbußfertigkeit bis zum Ende, an der göttlichen Barmherzigkeit verzweifeln. Es liegt also auch bei dieser Specificirung der Sünde gegen den hl. Geist die Ueberzeugung zu Grunde, daß nur solche Sünden unnachlaßbar sind, deren Verzeihung der Sünder selbst widerstrebt.

Im Grunde könnte man alle sechs Sünden gegen den hl. Geist auf die eine: Beharren in der Unbußfertigkeit zurückführen; und gerade auf sie beschränkt der hl. Athanasius die „Lästerung des hl. Geistes" „Es ist zu bemerken, daß Christus nicht gesagt hat: Wer lästert und später sich bekehrt, dem wird keine Verzeihung zu Theil, sondern: wer lästert und in der Lästerung verharrt; da ja würdige Buße alle Sünden tilgt." Fragm. in Matth. Migne 27, 1286. Dieser Ausspruch des hl. Athanasius ist um so bemerkenswerther, als manche seiner anderen Aussprüche sehr rigoristisch klingen. Dieser Rigorismus, wie er sich auch bei anderen Vätern findet, ist darauf berechnet, von der Sünde vor der That abzuschrecken, nicht aber nach der That die Sünder zur Verzweiflung zu treiben, indem ihnen alle Hoffnung abgeschnitten wird.

2) 1 Joh. 5, 16.

untersagt ja nicht, für einen solchen zu beten, sondern gestattet, daß man ihn sich selbst überlasse, da er es ja durchaus nicht anders haben will. Der hl. Johannes liebt es, die Gegensätze aufs schärfste hervorzuheben, man muß seine oratorischen Ausdrücke nach der Natur der Sache, und gemäß seiner Gesammtauffassung mehr prosaisch deuten. In demselben Briefe erklärt ja der Jünger der Liebe: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott getreu und gerecht, daß er uns unsere Sünden nachlasse und von aller Unreinigkeit uns reinige [1])." Darnach sagt er hier nichts anders als: Manche Sünden werden dem Bittenden leichter nachgelassen, andere sehr schwer, manche gar nicht.

So mildert die Ausdrücke des Apostels schon der hl. Ambrosius [2]) und schulgerecht der hl. Thomas, der „die Sünde zum Tode" mit der Lästerung des Geistes für identisch hält:

Si peccatum ad mortem intelligatur peccatum in Sp. S. prout peccatum in Sp. S. requirit finalem impoenitentiam secundum unam opinionem, sic intelligendum est, ut nullus oret: quia qui usque ad mortem in peccato mortali perdurat, postmodum orationibus non juvatur. Si autem sumatur pro peccato in Sp. S. secundum aliam opinionem, prout non requirit finalem impoenitentiam: Sic intelligendum est, ut non oret pro eo *quis*, i. e. quicumque, quia talium conversio, quasi miraculosa est. Unde sicut pro faciendis miraculis non quilibet orat, sed magni et sancti viri: ita nec pro talium conversione. Tamen secundum formam verborum non prohibetur oratio pro eo fieri; sed ostenditur, praeceptum de orando pro proximis fidelibus non se extendit ad tales peccatores: quia propter sui peccati enormitatem hoc merentur, ut a fidelibus relinquantur, sicut ethnici et publicani [3]).

Nach dem Berichte des Clemens v. Al. hat ja der Apostel selbst die von der alten Kirche am schwersten nachlaßbare Sünde (Mord) dem reuigen, von seinem Räuberleben zurückkehrenden Jünglinge verziehen und für ihn „gebetet". Wenn diese Erzählung auch nur Legende sein sollte, so legt sie doch ein glänzendes Zeugniß von dem Glauben der alten Kirche über die Nachlassung aller Sünden und speciell über ihre Auffassung der Johanneischen Worte ab.

1) 1 Joh. 1, 9.
2) De poenit. l. 1, c. 10.
3) In 2. dist. 43.

5. Was den Glauben und die Praxis der alten Kirche anlangt, so kann darüber seit dem Ausbruch des Novatianischen Schismas (vom J. 251) kein Zweifel bestehen. Die Novatianer wurden gerade wegen der Vorenthaltung der Absolution förmlich für Häretiker erklärt, wie schon vorher die Montanisten wegen dieser Verirrung als solche gegolten. Eusebius berichtet über die Verurtheilung der Novatianer in einem Römischen Concil: „Nachdem in Rom eine Synode versammelt worden, in der sechzig Bischöfe und weit mehr Priester zusammengekommen, und auch in den Provinzen die Vorsteher einzeln berathen, was zu thun sei, wurde folgendes Decret von allen erlassen: Novatus und diejenigen, welche sich mit ihnen übermüthig erheben, und wer auch immer seiner grausamsten, der brüderlichen Liebe fremden Meinung anzuhängen sich herausnimmt, sind für der Kirche fremd zu betrachten“ [1]). Und das allgemeine Concil von Nicäa schärft ein, daß die alte kanonische Satzung gewahrt bleibe, und Jedem ohne Ausnahme in der Todesstunde die Wegzehrung gewährt werde; wenn sie aber wieder genesen, sollen sie noch die bestimmte Zeit Buße thun [2]).

Den Vorwurf der Grausamkeit, welchen das römische Concil der novatianischen Strenge macht, wiederholen dann die Väter in den verschiedensten Wendungen und mit emphatischem Nachdrucke; sie bezüchtigen sie grausamen Ungehorsams gegen den Befehl Christi, alle Sünden nachzulassen u. s. w. Solche Vorwürfe wären schwer begreiflich, wenn, wie viele neuere, selbst katholische und angesehene Theologen meinen, auch die katholische Kirche in der ältesten Zeit der Praxis der Montanisten und Novatianer gehuldigt hätte, und selbst in der Todesstunde die Reconciliation den drei Kapitalverbrechen Unzucht, Idololatrie und Mord versagt. Jedenfalls sind diese Vorwürfe der Väter und Concilien durchaus begründet. Die Kirche muß den reuigen Sündern, wenn sie auch noch so schwer gesündigt haben, die Verzeihung im Namen Gottes an Stelle Christi gewähren. Daß die gesammte Kirche sich eines so großen Unrechtes schuldig gemacht, darf man jedenfalls nicht ohne die evidentesten Zeugnisse behaupten. Derart scheinen aber doch die von jenen Theologen angeführten nicht zu sein.

§ 562.

Die Praxis der alten Kirche in Bezug auf die Kapitalsünden.

1. Daß auch innerhalb der Kirche zeitweilig eine rigoristische Praxis Platz gegriffen, kann allerdings nicht geleugnet werden. Der

1) H. E. VI, 43. — 2) Can. 13.

hl. Cyprian berichtet es ausdrücklich von einigen seiner Vorgänger: es wäre aber zu beweisen, daß die allgemeine Kirche, oder was damit zusammenfällt, die Römische Kirche den Sündern je in der Todesstunde die Absolution verweigert habe. Und das wird nicht, wenigstens nicht evident, nachgewiesen.

Ein gewisses Schwanken muß allerdings schon unmittelbar nach der apostolischen Zeit eingetreten sein. Dafür legt der Pastor von Hermas Zeugniß ab, aber auch nur ein Schwanken, da er nur erklärt, von nun ab soll nicht mehr verziehen werden [1]; andere Lehrer seien aber entgegengesetzter Ansicht. Hippolyt, der dem hl. Kallistus wegen der milden Praxis so schroff entgegentrat, ist darum nicht als Häretiker erklärt worden, sondern gilt als großer Heiliger und Martyrer. Novatus hätte seinen Rigorismus nicht als Aushängeschild für seine Candidatur gegen den hl. Cornelius gebrauchen können, wenn nicht der Rigorismus im römischen Klerus eine starke Vertretung gehabt hätte. Weiter kann nicht geleugnet werden, daß die Strenge der alten Kirche weit größer war, daß sie manchem Sünder die Absolution nur im Nothfalle, bei Ausbruch der Verfolgung, erst in articulo mortis ertheilte.

Erst nach und nach wurden die drei Kapitalsünden nach Art der gewöhnlichen Sünden behandelt. Zuerst sah man sich genöthigt, die Unzuchtssünden, die nach Ausbreitung der Kirche immer zahlreicher werden mußten in Anbetracht der Schwäche der Durchschnittsmenschen, milder zu behandeln. Darauf geht die Anklage Tertullians gegen den Römischen Papst, welchem er Inconsequenz vorwirft, da er die Ehebrecher absolvire [2], den Mördern und Apostaten aber die Reconciliation verweigere [3], da die Unzucht viel freiwilliger begangen werde als der Abfall.

---

1) Mand. IV, 1. 8.

2) Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremtorium. Pontifex maximus, episcopus episcoporum dicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia defunctis dimitto. de pudic. c. 2. Früher nahm man an, der von Tertullian angegriffene Papst sei Zephyrinus; nach Auffindung der Philosophumena ist man geneigt anzunehmen, daß Kallistus gemeint sei, welchem Hippolyt denselben Vorwurf wegen der Fleischessünden machte. Für unsere Frage ist es ziemlich gleichgültig, welchen der beiden Päpste Tertullian meint. Wenn Kallistus der Angeklagte ist, dann waren freilich nicht blos die Montanisten, sondern auch Katholiken, als deren Vertreter Hippolyt angesehen ward, der strengen Richtung zugethan, aber eine Milderung durch den Papst liegt offenbar vor, ob sie nun unter Zephyrin oder unter Kallistus eintrat.

3) C. 5.

Auch der hl. Cyprian sah sich veranlaßt, die Lossprechung der lapsi libellatici durch Berufung auf die Nachsicht mit den Unzüchtigen zu vertheidigen, „da jene gezwungen, diese ganz freiwillig gesündigt“ [1]). Durch die Noth gedrängt, sah man sich in und nach der Decischen Verfolgung, wo die Abfälle sehr zahlreich waren, genöthigt, die lapsi aufzunehmen, wie die Zunahme der moechi schon in früherer Zeit die Milderung ihrer Buße bewirkt hatte. Der Mord wird erst spät von der Strenge ausgenommen, weil derselbe verhältnißmäßig seltener war. Die Mörder werden erst von der Synode von Ancyra (im J. 314) zugelassen, und da erst am Ende des Lebens (c. 22).

Auf eine Milderung der älteren strengeren Disciplin weisen auch die Briefe des Römischen Klerus an Cyprian während der Sedisvacanz vor der Wahl des Papstes Cornelius hin. Vor der Aufstellung eines neuen Bischofs wollten sie keine Neuerung einführen, aber doch: lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus [2]). Worin die temperatio bestanden, erklären sie in einem früheren Briefe [3]): „sie haben die Gefallenen ausgeschieden, jedoch nicht sich selbst überlassen, damit sie nicht schlechter würden, sondern zur Buße ermahnt, damit sie irgendwie von Gott Verzeihung erlangen“. Wenn sie in einer Krankheit die Communion verlangen, müsse man sie ihnen gewähren. Vorher war es anders: Antiqua haec apud nos severitas.

Noch deutlicher spricht sich Papst Innocenz I. über die Milderung der früheren Strenge aus. Von den Unzüchtigen, welche Buße thun, sagt er: De his observatio prior durior: posterior interveniente misericordia inclinatior. Nam consuetudo prior tenuit, ut concederetur poenitentia, sed communio negaretur. . . Postquam Dominus pacem ecclesiis suis reddidit depulso jam errore, communionem dare abeuntibus placuit, et propter Domini misericordiam quasi viaticum profecturis, et ne Novatiani haeretici, negantis veniam, asperitatem et duritiam sequi videamur. Tribuetur ergo cum poenitentia extrema communio: ut homines hujusmodi vel in supremis suis permittente Salvatore nostro a perpetuo exitio vindicentur [4]).

Es kann also über eine spätere Milderung der früheren Strenge insbesondere gegen die drei Kapitalsünden kein Zweifel bestehen [5]), nur

1) Ep. 55, c. 26. — 2) Inter opp. Cypr. ep. 30. c. 8.
3) Ep. 8, c. 2, 3.
4) Ep. 6. ad Exuper. n. 6.
5) Vgl. Funk, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. 1. Bd. S. 155 ff.

fragt sich, worin diese Milderung und worin die ursprüngliche Strenge bestand. Es ist die Frage: Hat die katholische Kirche allgemein oder was dasselbe sagt: hat die Römische Kirche zu irgend einer Zeit dem reuigen Büßer wegen irgend einer Sünde die Absolution selbst am Todesbette verweigert? Das läßt sich, wie es scheint, stringent nicht nachweisen.

2. Die einzigen Documente, welche zu einem solchen Beweise angeführt werden könnten, sind die oben citirten Briefe des römischen Klerus und die Antwort des Papstes Innocenz. Nach diesen wurde später die Communion den Sterbenden gewährt, während sie früher verweigert wurde.

Dagegen kann man aber zunächst entgegnen, daß die Gewährung der Communion nicht identisch ist mit der Reconciliation. Ersteres bedeutet den Empfang der hl. Eucharistie und die volle Wiederaufnahme in den Stand der Gläubigen, letzteres nur die Absolution von der Kirchenstrafe der Excommunication, und wenn sie sakramental war, von der Sünde. Diese Unterscheidung ist nicht nur sachlich begründet, sondern hat auch ihre historische Berechtigung; sie wird z. B. vom Concil von Ancyra (im J. 314) gemacht, indem es bestimmt, daß für gewisse heidnische Gebräuche die Büßer nach zwei Jahren wieder aufgenommen werden sollen, ob aber mit Opferung (μετὰ προσφορᾶς, d. h. mit der damit verbundenen eucharistischen Communion), das sollen die einzelnen Bischöfe, nachdem sie deren Leben geprüft, bestimmen [1]).

In dem Schreiben des römischen Klerus läßt sich diese Unterscheidung wohl anbringen, denn sie schließt die Lapsi nur aus, um sie Buße thun zu lassen unter der Obhut der Kirche, damit sie Verzeihung erlangen: Sie mußten alle Strenge der Buße durchmachen, ohne die Eucharistie empfangen zu dürfen, nur auf dem Todbette wurde ihnen diese gewährt. Früher wurde sie ihnen auch da noch verweigert, und so ist allerdings eine Milderung eingetreten. Wenn die Gegner behaupten, die Buße habe ohne Hoffnung auf Reconciliation geleistet werden müssen, es sei den Büßern nur Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit gemacht worden, so müßten sie dies um so stringenter beweisen, als sie damit der Kirche eine neue Ungeheuerlichkeit auf-

1) Can 1. Geschichtlich begründet diese Unterscheidung Hefele in seiner Conciliengeschichte, und selbst Petavius, welcher der alten Kirche jene strenge Praxis zuschreibt; Schmitz unterscheidet zwischen sakramentaler Absolution, Eucharistie und Lossprechung von canonischen Strafen. In Frankreich wurde lange Zeit dem zum Tode Verurtheilten die Eucharistie verweigert.

bürden; gerade denjenigen, welche der Hilfe der Kirche, der Absolution zur Ergänzung ihre Buße am meisten bedurften, hätte sie gefühllos die Reconciliation versagt, sich in den schreiendsten Gegensatz zu ihrem Stifter, dem guten Hirten, gesetzt, seinen dringendsten Befehl zu vergeben, verachtet.

Aehnlich ist die Bemerkung Innocenz I. über die Milderung der früheren Strenge zu beurtheilen. Dieselbe macht freilich mehr Schwierigkeiten, weil er die Communion als nothwendiges Mittel zum Heil, die Versagung als zum ewigen Verderben führend, bezeichnet. Die letzte Communion solle gar nicht versagt werden, ut a perpetuo exitio vindicentur. Das kann man aber doch nicht gut von der Communion, wohl aber von der Absolution sagen.

3. Der einzige Ausweg, diese Schwierigkeit zu lösen, scheint mir darin zu liegen, daß Innocenz, über den früheren Sachverhalt verkehrt berichtet, selbst nicht mehr im Stande war, denselben klar zu beurtheilen. Seit Zephyrin waren schon zweihundert Jahre verflossen; wir sind jetzt besser in Stand gesetzt, über die alte Praxis der Kirche zu urtheilen. Daß Innocenz nicht den vollen historischen Sachverhalt kannte, geht auch aus seiner Begründung der alten Strenge hervor. Er behauptet, die früheren Verfolgungen hätten sie veranlaßt: das gerade Gegentheil ist wahr: die Verfolgungen mit ihren zahlreichen Abfällen zwangen zur Milderung der Behandlung der lapsi, wie aus gleichem Grunde schon vorher ohne Rücksicht auf die Verfolgung die Vermehrung der Unzucht zur Milde gegen diese Sünde genöthigt hatte.

4. Sollte diese Antwort nicht genügen, so haben wir vom dogmatischen Standpunkte aus gar keinen Grund, die vorausgesetzte Härte der alten Bußdisciplin in Abrede zu stellen. Es handelt sich ja nicht um einen Glaubenssatz, sondern um ein disciplinäres Verfahren. Die Kirche hat niemals erklärt, daß die Kapitalsünden von ihr nicht nachgelassen werden könnten, sondern sie hat es höchstens zeitweise für rathsam erachtet, jenen Sündern die kirchliche Reconciliation nicht gestatten zu wollen. Der Glaube an die Nachlaßbarkeit aller Sünden findet sich ausdrücklich und nachdrücklich zu allen Zeiten, in allen Kirchen, auch dann, wo die alte Strenge in der Disciplin bestand, ausgesprochen [1]).

---

1) Hurter geht alle Kirchen des Morgenlandes und Abendlandes durch und citirt die emphatischen Aussprüche der Väter und Concilien über die Nachlaßbarkeit aller Sünden. Compend. theol. III. n. 453. Vgl. Schanz § 43.

Daß es sich bei der Erschwerung oder Versagung der Absolution um ein rein disciplinäres Verfahren handelte, geht aus der Begründung der späteren theilweisen Milderung hervor. Wie Tertullian in der Absolution der Fleischessünder eine Inconsequenz erblickte, so macht Hippolyt dem Callistus einen gleichen Vorwurf. Dieser hatte nach den Philosophumena zur Begründung der Milderung das Gleichniß vom Unkraut und Weizen in der Kirche, von der Arche, welche reine und unreine Thiere barg, angeführt. Hippolyt behauptet mit Recht, das gelte auch für die Mörder und Idololatren. Aber der Vorwurf hätte nur Grund, wenn der Papst diesen die Absolution aus vorgeblichem Mangel an Gewalt verweigert hätte; ein disciplinäres Verfahren konnte aber aus praktischen Gründen die Absolution der Sünden versagen, welche theoretisch ebenso nachlaßbar waren, wie andere, von denen absolvirt wurde.

Ferner beweist den rein disciplinären Charakter der Absolutionsverweigerung die langdauernde Handhabung des Grundsatzes von der einmaligen (feierlichen) Buße selbst dann noch, als eine große Milderung in Betreff der Kapitalsünden eingetreten war; denn wenn die Kirche die Gewalt hat, einmal zu absolviren, kann sie es auch ein zweites Mal.

Funk behauptet allerdings, diese Aussprüche seien nach der sonst bekannten Praxis zu beurtheilen, bedeuteten also die Nachlaßbarkeit aller Sünden durch Gott: — das gerade Gegentheil. Weil die Kirche überzeugt ist und einschärft, daß Gott alle Sünden nachläßt, so würde sie sich in directen Gegensatz zu Gott und dem ihr gewordenen Auftrag setzen, wenn sie einige Sünden nicht vergebe. Einen solchen Gegensatz anzunehmen ist doch unstatthaft. Die behauptete Praxis ist jedenfalls nicht ganz sicher: über allen Zweifel aber ist der Glaube an die Allgemeinheit der Sündenvergebung.

Doch geben wir nochmals die strenge Praxis zu: sie hat jedenfalls nur kurze Zeit gedauert, während einer Zeit und unter Umständen, wo sie nicht so verderblich wirken konnte, ja sogar manche Vortheile bot. In einer kleinen Gesellschaft, welche ihren Geist rein und unverfälscht erhalten will, ist es angezeigt, schwere, ja sogar (unter Umständen) leichte Vergehen sogleich mit Ausschluß zu bestrafen. In dieser Lage befand sich die kleine Kirche der ersten Jahrhunderte: sie sollte ihre ideale Heiligkeit auch wirklich besitzen. Darum mußten schwere Sünder ausgeschieden werden, wenigstens auf längere Zeit, jedenfalls strengster Buße unterzogen werden. Als aber das Christenthum sich ausbreitete und alle Klassen von Menschen

in sich aufnahm, konnte die Reinheit nicht mehr so gewahrt werden; man mußte milder verfahren, wenn man nicht einen beträchtlichen Theil der Gemeinde ausstoßen und die Kirchen entvölkern wollte. Sobald diese Aenderung der Verhältnisse eine Milderung verlangte, sehen wir sie auch wenigstens von der Römischen Kirche mit Mäßigung, nach und nach, und auch so nicht ohne Kämpfe und Widerspruch, eingeleitet.

5. Daraus ergibt sich: 1° daß der strengen Bußdisciplin der alten Kirche kein dogmatischer Irrthum zu Grunde lag; 2° daß mit der größten Unvernunft von den Jansenisten die alte Strenge jetzt wieder eingeführt werden soll; 3° daß die Kirche selbst unter Voraussetzung der von Manchen behaupteten extremsten Strenge keine verkehrte Bußdisciplin *dauernd* gepflegt hat. Mit der Unfehlbarkeit der Kirche ist allerdings eine durchaus verderbliche Disciplin kaum vereinbar: aber *zeitweilig* kann eine solche wohl Platz greifen, ja tritt thatsächlich *vor jeder Reformation* in der Kirche, ja vor jeder neuen Gesetzesbestimmung ein. Darum nämlich wird eine Abänderung im Cultus, in der Regierung der Kirche getroffen, weil die bestehende nicht mehr zweckmäßig, weil sie gefährlich, schädlich geworden ist. Bei dem streng conservativen Charakter der Kirche dauert es aber immer geraume Zeit, bis eine unzweckmäßig gewordene Einrichtung beseitigt wird.

6. Im Grunde weisen die verschiedenen, auf einander folgenden Stadien der kirchlichen Bußdisciplin denselben regelrechten Gang auf, wie er in allen dogmengeschichtlichen Entwickelungen beobachtet wird. In den großen trinitarischen, christologischen Fragen, in der Lehre von der Erbsünde, der Gnade, in der Praxis der Ketzertaufe u. s. w. steht am Anfang immer der einfache, schlichte Glaube, die demselben entsprechende tägliche Praxis ohne ausdrückliche Festsetzung der Kirche. Im Laufe der Zeiten entstehen Zweifel, Streitigkeiten, Leugnung des Glaubenssatzes, oft selbst in weitesten Kreisen. Wenn solche Gefährdung des Glaubens nicht von selbst wieder verschwindet, sondern bedrohlicher wird, sieht sich die kirchliche Auctorität genöthigt, einzuschreiten, den Glauben, die Praxis auctoritativ zu bestimmen; nun erst sind diese Widerspenstigen Häretiker, während früher auch in der Kirche Viele mit ihnen übereinstimmten.

Diesen Gang der Entwickelung kann man bei der alten Bußdisciplin ganz genau verfolgen. Nicht am Anfange übertriebene Strenge, welche allmälig aber stetig gemildert worden sei, auch nicht Zurückbewegung, wie Andere wollen, sondern in der apostolischen und

nachapostolischen Zeit wird einfach und ohne alles Bedenken von allen Sünden, auch den schwersten, freilich nach sehr strenger Buße, absolvirt, wenigstens in der Todesstunde. Ausdrücklich wird dies bezeugt durch das Verfahren des hl. Paulus und des hl. Johannes. Für die nachapostolische Zeit haben wir das Zeugniß des noch katholischen Tertullian, welcher die Buße Marcion's in Rom berichtet, und zwar wegen einer der schwersten Unzuchtssünden, der Verführung einer gottgeweihten Jungfrau [1]). Dem Gnostiker Cerdo wurde sogar wiederholte Buße gestattet. Für eine andere, fast unbegreiflich strenge Praxis findet sich für jene Zeit nicht nur kein einziges Zeugniß, sondern, wenn Clemens v. R., Ignatius M., Polykarp, auf die Schrift gestützt, die Nachlassung aller Sünden lehren, wäre es höchst willkürlich und unlogisch, eine entgegengesetzte Praxis anzunehmen.

Freilich begann schon frühzeitig eine strengere Richtung die Absolution zu erschweren, sie nur einmal, oder für schwere Sünden für immer zu verweigern, wie wir dies aus Hermas und Irenäus [2]) wissen. Gerade damit wird eine herkömmliche mildere Praxis bezeugt; Irenäus legt aber auch ausdrücklich für dieselbe Zeugniß ab, wenn er berichtet, daß die vom Häresiarchen Marcus zur Unzucht verführten Weiber zum Theil durch öffentliche Buße (ἐξομολόγησις) ihre Sünden gesühnt hätten [3]). Durch den Pastor des Hermas, der ja zeitweilig für ein kanonisches Buch galt, wird der Rigorismus bei gleichgesinnten Geistern bald Verbreitung gefunden haben, zumal man das Ende der Welt bald erwartete, und das um sich greifende Sittenverderbniß nur durch ein Radicalmittel von der Gemeinde der Heiligen abwendbar schien. Als nun die häretischen Montanisten den extremsten Rigorismus zum Glaubenssatze stempelten und später sogar in Rom der verwegene Novatus sich in dieser Strenge als der rechtmäßige Träger der Römischen Tradition ausgab, mußte die kirchliche Auctorität einschreiten und nicht nur den Rigorismus verurtheilen, sondern wegen der Noth der Zeit eine Milderung in der kirchlichen Praxis selbst eintreten lassen, zunächst für diejenigen Sünden, welche am häufigsten sind. Man nahm nun die Kapitalsünder zur vollen Kirchengemeinschaft, auch zur Communion wieder auf, wenigstens am Ende des Lebens, oder schon früher, wenn die Martyrer Fürsprache für sie einlegten, oder sie

1) De praescr. c. 30. Epiphan. haer. cf. 42, n. 1.
2) IV, 27, 1. 2.
3) I, 13.

selbst einen besonderen Bußeifer an den Tag legten. Davon mehr später beim Ablaß.

§ 563.

Der Schlüsselgewalt der Kirche müssen alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden unterworfen werden.

1. Die Kirche hat nicht blos von Christus die Vollmacht erhalten, den durch die Taufe ihrem Gerichte unterstellten Gläubigen die Sünden nachzulassen, sondern es besteht für die getauften Sünder die strenge Pflicht, ihre Sünden dem Bußgerichte zu unterwerfen, auf andere Weise ist für sie keine Nachlassung möglich. Durch vollkommene Reue wird zwar jede Sünde nachgelassen, aber doch nur cum voto sacramenti. Soll nämlich die Reue ernst sein, so muß sie auch den ernsten Willen einschließen alles zu thun, was Gott eben angeordnet hat, um das Heil und die dazu erforderliche Nachlassung der Sünden zu erlangen. Nun hat aber Jesus Christus das sakramentale Bußgericht als Mittel der Versöhnung angeordnet; er hat das ministerium reconciliationis den Aposteln anvertraut. Also darf diese Institution des Herrn nicht umgangen werden; die Anrufung der Gewalt der Kirche durch die Gläubigen ist nicht blos facultativ, sondern obligatorisch.

2. Dies ergibt sich schon aus der Einsetzung des Bußgerichtes selbst. In der bürgerlichen Gesellschaft sind die Unterthanen verpflichtet, sich an die vom Fürsten zur Aburtheilung der Vergehen und Verbrechen eingesetzten Gerichtshöfe zu wenden, sich ihnen zu unterwerfen. Sie können sich nicht einmal an eine höhere Instanz, geschweige denn an den Fürsten selbst wenden, um von ihm Recht zu erlangen. Sie müssen sich dem nächsten, für die betreffende Angelegenheit eingerichteten Gerichtshof unterziehen. Eine Appellation an eine höhere Instanz ist wohl möglich, eine über die höchste hinaus aber, an den Fürsten, ist ausgeschlossen. Nun hat aber der Herr in der Kirche ein Gericht zur Aburtheilung der Sünder eingesetzt; also hat er damit die Gläubigen an dieses Gericht gewiesen, wenn sie Nachlassung der Sünden erlangen wollen. Es mögen bei diesem Gerichte, weil es von Menschen ausgeübt wird, auch Irrungen vorkommen, darum kann der Büßer sich an verschiedene Richter, eventuell an höhere Instanzen wenden; aber der Gerichtsbarkeit der Kirche bleibt er als Sünder unterworfen. In dem Falle, daß ihm ungerechter Weise die Absolution vorenthalten würde, steht ihm allerdings der unmittelbare Recurs auf den himmlischen Richter und Erbarmer offen: aber umgehen darf er die Kirche nicht.

Wenn er von vornherein sich sogleich an Gott selbst wenden wollte, setzt er sich zum mindesten der Gefahr aus, abgewiesen und an die Kirche gewiesen zu werden, welcher das ministerium reconciliationis aus weisesten und für den Pönitenten selbst heilsamsten Gründen übertragen wurde [1]).

In jeder geordneten Gesellschaft werden die Unterthanen, wenn ihnen auch ein unmittelbarer Recurs an die höchste Auctorität gestattet ist, doch nicht über den Kopf der niedern unmittelbaren Instanzen hinweg berücksichtigt. Darum kann sich der Sünder nicht einmal eine probabele Meinung bilden, daß er ohne die Kirche Verzeihung erlangen könne. Aber selbst wenn er dies könnte, dürfte er sich nicht dabei beruhigen. Da es sich um das ewige Heil handelt, um Nachlassung schwerer Sünden, würde eine noch so probabele Meinung nicht ausreichen: er muß das Sichere wählen, das von Christus eingesetzte Mittel, um Nachlassung und sicherere, reichlichere Nachlassung der Sünden zu erlangen, anwenden.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß der menschliche Fürst wegen persönlicher Unzulänglichkeit Gerichtshöfe einsetze und damit den Recurs an ihn selbst abschneide, während Gott ohne alle Beschwerde alle Sünder anhören und ihre Buße annehmen kann.

Freilich nicht aus Noth hat Gott die Kirche zu seiner Stellvertreterin wie in der Heilsvermittelung überhaupt, so speciell in der Versöhnung bestellt, sondern aus anderen weisesten Gründen. Er brauchte ja auch überhaupt keine Sakramente, kein Lehramt einzusetzen, er konnte alle unmittelbar selbst heiligen und belehren: aber das hat er nicht gewollt, die Kirche soll das Mittleramt des Gottmenschen hier auf Erden fortsetzen, um das Heil der Menschen wirksamer, handgreiflicher, unfehlbarer zu sichern, als es vom Einzelnen durch eigene Thätigkeit geschehen könnte. Nach dieser von Gott getroffenen Ordnung gibt es nun ebenso wenig ein Heil außerhalb der Kirche und ihrer heiligen Function, wie ohne Christus. Es kann darum auch kein Christ Nachlassung der Sünden ohne die

1) Diese Ausflucht, vor Gott Buße thun zu wollen, hat sehr energisch schon der hl. Augustin mit Berufung auf die der Kirche verliehene Absolutionsgewalt abgeschnitten: Nemo sibi dicat: Occulte ago (poenitentiam), apud Deum ago, novit Deus qui mihi ignoscat, quia in corde meo ago. Ergo sine causa dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo? Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae Dei? Frusramus Evangelium frustramus verba Christi. serm. 392 (al. 49) n. 3.

Absolutionsgewalt der Kirche erlangen, ebenso wenig, als er außer Christus gerechtfertigt werden kann.

3. Der Heiland hat aber auch positiv und direct die exclusive Gewalt der Kirche, speciell in Bezug auf die Sünden ausgesprochen. Die Apostel besitzen nicht blos die Gewalt zu *lösen*, sondern auch zu *binden*, nicht blos die Sünden *nachzulassen*, sondern auch sie *vorzubehalten* derart, daß die Gebundenen auch im Himmel gebunden bleiben, daß die vorbehaltenen Sünden nicht nachgelassen, sondern auch vor Gott vorbehalten bleiben. Nun geht freilich dieses Binden und Vorbehalten zunächst auf diejenigen, welche sich dem Gerichte der Kirche unterzogen, wegen Unwürdigkeit aber oder aus anderen Gründen nicht absolvirt werden; aber indirect sind auch alle inbegriffen, welche überhaupt Sünden auf sich haben, d. h. wer auch immer von den Aposteln nicht gelöst absolvirt wird, ist und bleibt gebunden.

Wenn nämlich die Gewalt der Apostel sich blos auf diejenigen erstreckte, welche sich ihrem Gerichte unterziehen, die übrigen aber auch ohne sie gelöst werden könnten, so ergäben sich zwei Absurda: Erstens die Ungehorsamen wären besser daran als die, welche sich der Einrichtung Christi unterwerfen: sie könnten nicht gebunden werden, sondern sich selbst lösen; und darum würde zweitens die Einrichtung Christi vollständig illusorisch werden. Denn wer möchte der Demüthigung der Beichte sich unterziehen, um eventuell gebunden zu werden, wenn man auch ohne Priester für sich Nachlassung erhalten könnte. Einen Vortheil hätten allerdings die Beichtenden, den, daß sie leichter durch das Sakrament, als durch eigene Bußübung Gnade finden; mit dem Sakramente reicht die unvollkommene Reue hin, außer dem Sakramente ist die vollkommene erforderlich. Aber die Demüthigung der Beichte verlangt von Vielen ein weitaus größeres Opfer, als die größte Anstrengung, um vollkommene Reue zu erwecken. Jedenfalls würde von Vielen und gerade von denen, welchen die Beichte am nothwendigsten wäre, für die sie besonders bestimmt ist, der Versuch gemacht werden, dieselbe zu umgehen und bei der Blindheit des interessirten Urtheilens in eigener Sache, würde sich jeder leicht einreden, vollkommene Reue zu haben. Damit wäre aber der Zweck des Bußsakramentes vereitelt, sein Gebrauch ganz und gar in Frage gestellt.

4. Ganz besonders deutlich beweist die *Schlüsselgewalt* der Kirche den exclusiven Charakter der Bußgewalt wie der Functionen der Kirche überhaupt. Der Schlüssel dient nicht blos dazu, um zu öffnen, sondern weit mehr dazu, um zu schließen; alle, welchen

nicht der Schlüssel öffnet, sind ausgeschlossen, und gerade um auszuschließen wird das Schloß als Mittel auch zum Oeffnen gebraucht. Wem also nicht von der Schlüsselgewalt der Kirche geöffnet wird, bleibt ausgeschlossen, er braucht nicht eigens positiv ausgeschlossen zu werden. Wem die Schlüssel der Kirche die Sünden nicht nachlassen, dem bleiben sie eo ipso vorbehalten.

5. So ist die Buße und Schlüsselgewalt der Kirche auch immer aufgefaßt und gehandhabt worden. Ausdrücklich warnen die Väter vor dem „Bußethun vor Gott"; der Kirche müsse die Sünde unterworfen werden. Die Gläubigen haben sich den strengsten kirchlichen Bußstrafen unterworfen, um Nachlassung ihrer Sünden zu erlangen, weil sie überzeugt waren, daß auf anderem Wege Versöhnung mit Gott nicht zu erlangen sei, es war ihre ängstlichste Sorge, die Lossprechung durch die Kirche zu erlangen; die Kirche selbst war sorgfältig darauf bedacht, wenigstens in der Noth, in Todesgefahr die Absolution zu ertheilen, weil sonst das Heil der Büßer gefährdet würde. Wozu eine solche Sorge, wenn man auch ohne die Kirche Versöhnung erlangen kann?

Der hl. Augustinus erklärt, die Priester dürften zur Zeit der Verfolgung ihre Heerde nicht verlassen, da Viele die Absolution und Taufe dringend verlangen, und sie sonst die ihrigen der Gefahr aussetzen, ewig verloren zu gehen [1]).

Wenn darum der hl. Augustinus an anderen Stellen [2]) die Sünden der Getauften auch durch die Taufe nachgelassen sein läßt, so kann das doch nicht so verstanden werden, daß man den hl. Lehrer mit sich selbst in Widerspruch setzt. Der Gedanke ist etwas kühn, aber er darf darum nicht mißbraucht werden, um seine klare Lehre zu verdunkeln. Er hat also nichts anderes sagen wollen, als daß alle Sakramente die Taufe als Grundlage voraussetzen, daß ohne sie kein Sakrament wirkt. So erklärt er sich denn auch selbst an der letztcitirten Stelle: Quid enim prodesset vel ante baptismum

1) An non cogitamus, cum ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, quantus in ecclesia fieri soleat ab utroque sexu atque ab omni aetate concursus, aliis baptismum flagitantibus, aliis *reconciliationem*, aliis etiam poenitentiae ipsius actionem, omnibus consolationem et sacramentorum confectionem et erogationem. Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos, qui de isto saeculo vel non regenerati exeunt vel ligati?..Si autem ministri adsint, . . . omnibus subvenitur: illi baptizantur, alii reconciliantur. Ep. 228. n. 8. .

2) Ep. 185, de grat. et pecc. orig. l. 2. c. 39; c. duas ep. Pelag. l. 3, c. 3; de nupt. et concup. l. 1. c. 33 n. 38.

poenitentia nisi baptismus sequeretur vel postea nisi praecederet [1]).

Victor von Vita berichtet von den Klagen der Gläubigen bei der Verbannung ihrer Bischöfe und Priester: Quibus nos miseros relinquitis, dum pergitis ad coronas? Qui hos baptizaturi sunt parvulos fontibus aquae perennis? Qui nobis poenitentiae munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos vinculis peccatorum soluturi, quia vobis dictum est: quaecumque solveritis . . .[2]).

Es erachteten also die Gläubigen die kirchliche Absolution für ebenso nothwendig zum Heile wie die Taufe; das Nichtlösen ist gleichbedeutend mit dem Binden wenigstens bei Augustin. Dieser letztere Gedanke wird vom hl. Fulgentius ausdrücklich betont: Soli enim illi Dominus ligandi solvendique tribuit potestatem dicens: Tibi dabo claves regni coelorum. . . Quod ergo s. Ecclesia in hoc saeculo non solverit, ita insolubile permanet, ut etiam in futuro solvi nullatenus possit. Ligatus est autem omnis homo, quem ista non solverit, nec consequetur aliquod solutionis beneficium, qui non conversus ad poenitentiam in ecclesia sibi dandam speraverit indulgentiam peccatorum [3]).

6. Selbst die Streitigkeiten über die Ausdehnung der Bußgewalt der Kirche in den ersten Jahrhunderten beweisen den Glauben an die Exclusivität bzw. den streng obligatorischen Charakter des Bußgerichtes. Jedenfalls hätte dieser Streit zwischen Montanisten und Donatisten einerseits und Katholiken nicht eine so hohe Bedeutung, und hätte nicht so erbittert geführt werden können, wenn man auch ohne die Kirche Nachlassung der Sünden erlangen könnte. Es wurde eben auf beiden Seiten vorausgesetzt, daß ohne die kirchliche Absolution keine Sünde nachgelassen werden könne.

Diejenigen Theologen freilich, welche die Ansicht vertreten, die alte Kirche habe manchen Sünden die Absolution vollständig versagt, nehmen zugleich an, um die Härte eines solchen Verfahrens zu mildern, man habe solchen Büßern doch Hoffnung auf Verzeihung vor Gott gemacht, und so muß man sagen, wenn die Praxis nicht geradezu für unbiblisch und gotteslästerisch erklärt werden soll: aber das be-

1) Eine ausführliche genaue Darstellung der Lehre des hl. Augustinus über das Bußsakrament gibt P. Schanz, Tübinger Quartalschrift 1895. S. 448 ff

2) Hist. pers. vandal. II, 11.

3) De remiss. peccat. 1, 24.

weist nicht, daß man die Umgehung des kirchlichen Bußgerichtes für erlaubt gehalten, sondern gibt der Ueberzeugung Ausdruck, welche wir auch oben als selbstverständlich bezeichnet, daß im Falle einer ungerechten Vorbehaltung der Sünden, der Büßer sich direct an Gott wenden könne.

§ 564.

Kraft göttlicher Anordnung sind die Gläubigen verpflichtet, alle nach der Taufe begangenen schweren Sünden zu beichten.

1. Dieser Satz ist ausdrücklich von der Kirche definirt und die entgegenstehenden Irrthümer und Ausflüchte der Reformatoren mit dem Anathem belegt worden.

Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, anath. sit[1]). Das Concil bestimmt auch genauer die Beicht:

Si quis dixerit, in sacramento poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse jure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant; sed eam confessionem tantum esse utilem ad erudiendum et consolandum, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam, aut dixerit, eos qui omnia peccata confiteri studeant, nihil relinquere velle divinae misericordiae ignoscendum, aut demum non licere confiteri peccata venialia, anath. sit[2]).

2. Der Satz ergibt sich als unmittelbare Folgerung aus dem Vorhergehenden: Die Gläubigen können nicht anders Nachlassung ihrer Sünden erlangen, als daß sie dieselben der der Kirche von Christus übertragenen Schlüsselgewalt unterwerfen. Diese Unterwerfung ist nur möglich durch ein wahres und vollständiges Bekenntniß der Sünden. Also sind die Christen jure divino verpflichtet ihre Sünden zu beichten, wenn sie deren Nachlassung erhalten wollen.

1) Conc. Trid. sess. 14. can. 6.
2) Can. 7.

Die Schlüsselgewalt, d. h. die Binde- und Lösegewalt der Kirche in Betreff der Sünden ist, wie wir nachwiesen, eine richterliche. Die Ausübung der richterlichen Gewalt verlangt vor dem authentischen Urtheilsspruche die cognitio causae seitens des Richters. Diese kann aber im Bußgerichte nur auf Grund der Beicht des Pönitenten vorgenommen werden. Auch bei dem öffentlichen Gerichtsverfahren ist das Eingeständniß des Angeklagten die einfachste Grundlage für den Richterspruch; weil dieselbe aber bei einem Gerichte, das vor allem die strafende Gerechtigkeit zu handhaben hat, regelmäßig nicht gegeben ist, und also nicht vorausgesetzt werden kann, so verlangt die cognitio causae regelmäßig die Anklage des Delinquenten seitens eines verletzten Privaten oder seitens eines von Amtswegen bestellten Anwaltes der Gerechtigkeit. Zur Feststellung des Thatbestandes der Anklage müssen Zeugen verhört, und dann von der Vertheidigung die etwaige Entkräftung der Anklage versucht werden. Diese drei Momente muß in dem Bußgerichte die Beicht des Pönitenten ersetzen. Er muß sein eigener Ankläger, Zeuge, Vertheidiger durch eine aufrichtige Beicht werden. Die Schuld ist hier nicht festzustellen, um sie zu bestrafen, sondern sie wird vorausgesetzt, um von ihr losgesprochen zu werden. Der Schuldige muß sie also einfach selbst genau erklären, zumal hier auch die inneren geheimen Sünden in Betracht kommen, und da es nur in seinem Interesse liegt, wahrheitsgemäß zu bekennen, so wird eine fremde Zeugenaussage und eine Vertheidigung überflüssig. Der Schwerpunkt der cognitio causae fällt also hier auf das Entgegennehmen des Bekenntnisses: dieses dient als allgemeine wesentliche Grundlage für die cognitio causae.

So gewiß also das Bußsakrament durch eine gerichtliche Function gespendet wird, und so gewiß ein Gericht ohne cognitio causae unmöglich ist, so gewiß muß der Pönitent, der durch dasselbe Nachlassung seiner Sünden erlangen will, dieselben beichten. Einen anderen Weg als das Bußgericht gibt es aber für die Christen nicht, um Nachlassung der Sünden zu erlangen. Also sind sie jure divino verpflichtet, ihre Sünden zu beichten[1]).

3. Gegen diese Deduction könnte man den Einwand erheben, daß sie einerseits zu viel, andererseits zu wenig beweise: zu viel, weil man daraus auch die Pflicht, die läßlichen Sünden zu beichten, folgern müsse, zu wenig, weil zur cognitio causae in dem Gerichte der Barmherzigkeit nur erforderlich sei, den Gewissensstand des Pönitenten zu kennen, nicht aber die einzelnen Sünden, höchstens könnte

1) Vgl. A. Egger, Die Beicht in der hl. Schrift und in der kathol. Kirche. 1901.

das Bekenntniß einiger besonders schweren Sünden gefordert werde um zu wissen, ob er der Absolution würdig oder nicht würdig sei.

Was den ersten Punkt anlangt, so liegt es in der Natur der läßlichen Sünde, daß sie nicht der Nothwendigkeit unterliegt, der Schlüsselgewalt unterworfen zu werden. Die läßliche Sünde verschließt den Himmel nicht, auf sie braucht also die Schlüsselgewalt nicht angewandt zu werden. Die läßliche Sünde kann vom Priester gar nicht vorbehalten werden, denn die Schuld, die in ihr liegt, wird durch jede, auch die unvollkommene Reue schon getilgt; unvollkommene Reue muß aber der Sünder zum mindesten haben, um das Sakrament der Buße zu empfangen. Also kann der Priester die Schuld nicht mehr nachlassen. Die Wirkung der sakramentalen Lossprechung ist die heiligmachende Gnade. Diese tilgen aber nicht nothwendig die läßlichen Sünden. Diese können ja mit dem Gnadenstande bestehen.

Daraus darf man aber nicht folgern, daß sie nicht Gegenstand der Beicht und des Bußsakramentes sein können: dies ist vom Concil von Trient in dem oben citirten Kanon ausdrücklich unter Strafe des Anathems verurtheilt worden; und mit Recht. Denn *Sünde* ist und bleibt die läßliche Sünde; sie kann also auch „nachgelassen" werden; und gerade auf die Nachlassung der Sünde ist das Bußgericht berechnet; sie ist eine Fessel, welche von der Kirche gelöst werden kann. Es bleibt auch noch eine Fessel, wenn die Schuld bereits durch Reue nachgelassen: die zeitliche Strafe; jedenfalls wird solche nicht nothwendig durch die Reue gelöst: von ihr befreit also die Absolution des Priesters. Diese geht übrigens auch auf die Schuld. Denn das Bußgericht wird wesentlich einem *Sünder* gespendet; die Sünde und zwar die Schuld ist der directe Gegenstand desselben; auf sie geht also die Absolution, selbst wenn sie, sei es schwere, sei es leichte, schon nachgelassen ist. Die Wirkung der Absolution ist also eine auf Tilgung der Sünde gerichtete Gnade. Ist nun die Schuld schon nachgelassen, und also der Gnadenstand vorhanden, so muß die Gnade nur vermehrt, der Gegensatz zur Sünde in der Seele des Empfängers nur verstärkt werden. Mit der größeren Liebe kann auch ein Theil der Strafe nachgelassen, ein anderer Theil direct durch die Absolution getilgt werden.

Was den zweiten Einwand gegen unseren Beweis für die Nothwendigkeit der Beicht anlangt, so beruht er auf einer Begriffsverwechslung, oder derselbe übersieht vollständig die von uns so nachdrücklich betonte charakteristische Eigenthümlichkeit des Bußsakramentes: es wird per modum judicii gespendet. Damit ist *nicht* ein blos

ärztliches Urtheil gemeint, welches der Priester über Würdigkeit und Unwürdigkeit des Empfängers spendet, sondern ein gerichtliches Urtheil, ein auctoritativer Urtheilsspruch. Zur Spendung der Taufe wie aller anderen Sakramente reicht es hin, daß der Spender im allgemeinen den Gewissenszustand des Empfängers kennt. Diese Kenntniß setzt ihn in den Stand, sich ein vernünftiges „Urtheil" zu bilden, ob er ihm das Sakrament spenden könne oder nicht. Ein solches Urtheil muß sich allerdings auch der Beichtvater bilden; aber er hat auch einen Urtheilsspruch über den Sünder und die Sünden zu fällen; denn dieses Sakrament wollte Christus aus weisesten Gründen durch eine gerichtliche Function spenden lassen. Diese verlangt aber von Seiten des Richters die cognitio causae und von Seiten des Sünders die Beichte aller der Sünden, welche nachgelassen werden sollen. Dem Gerichte gegenüber, das über die Sünden alle urtheilen, von allen lossprechen soll, eventuell jede einzeln „vorbehalten", gibt es keinen Unterschied unter den Sünden, derart daß die einen gebeichtet, die anderen ausgelassen werden könnten.

Wie will man dann auch eine objective Scheidung vornehmen? Welches ist der Maßstab, durch den beurtheilt werden soll, was gebeichtet, was nicht gebeichtet zu werden braucht? Will man es dem Belieben des Pönitenten anheimgeben, oder dem Urtheil des Beichtvaters überlassen? Letzteres ist unthunlich; denn allgemeine objective Normen dafür gibt es nicht, seinem Belieben kann es noch weniger anheimgegeben werden. Also könnte er höchstens aus der Eröffnung des Gewissenszustandes seitens des Pönitenten die Beichte einiger Sünden für überflüssig erachten. Aber das setzt ja das detaillirte Sündenbekenntniß voraus. Am wenigsten kann dem Belieben des Pönitenten die Unterscheidung zwischen zu beichtenden und nicht zu beichtenden Sünden überlassen werden. Denn nemo judex in propria causa; in unserem Falle würden aber gerade diejenigen regelmäßig verschwiegen werden, welche die Beichte am dringendsten verlangten, die Wunden, welche der Heilung am meisten bedürften, würden unaufgedeckt bleiben, kurz, gerade die heilsamen Wirkungen, welche der Herr bei der Einsetzung der Beichte intendirte, würden vereitelt werden. Zu diesen Wirkungen gehört außer der Nachlassung der Sünden, dem Hauptzweck, vor allem auch Demüthigung und damit Abschreckung vor Rückfällen, Belehrung, Rathschläge für die Zukunft. Der Priester muß auch entsprechende Buße auferlegen, welche einerseits für die Vergangenheit Genugthuung leistet, andererseits auch heilsamen Einfluß auf das zukünftige sittliche Leben des Büßers ausüben kann. Dazu ist aber eine detaillirte Kenntniß der

Sünden des Beichtenden und selbst der Umstände, welche die Sünde wesentlich modificiren, erforderlich [1]).

4. Da somit die göttliche Einsetzung der Beicht aus der der Kirche verliehenen Bußgewalt mit logischer Strenge abgeleitet werden kann [2]), so ist die Forderung der Protestanten, ausdrückliche biblische Zeugnisse für die Beicht beizubringen, unberechtigt, und die weitere Behauptung, solche lägen nicht vor, unbegründet. Freilich wenn wir nicht schon aus den Worten des Herrn die Nothwendigkeit der Beicht evident erschließen könnten, ließen die biblischen Texte auch eine weitere Fassung, eine Beicht im weiteren Sinne, ein Bekenntniß vor Gott zu: sie können aber auch, um das mindeste zu sagen, von der sakramentalen Beicht verstanden werden; also müssen wir, nach allen hermeneutischen Regeln, sie so verstehen; jedenfalls müßte gezeigt werden, daß sie nicht im sakramentalen Sinne verstanden werden können, und das ist schlechterdings unmöglich.

So wenn es heißt: „Viele Derer, welche den Glauben angenommen hatten, kamen, beichteten und erklärten, was sie gethan" (ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν [3]). Es ist hier die Rede von sündhaften Werken; denn die Furcht, welche sie befallen wegen der Vergewaltigung unbefugter Exorcisten durch den Teufel, führte sie zum Bekenntnisse [4]), und im Folgenden werden diese Sünden specialisirt: sie hatten schlechte Bücher gelesen [5]). Hier wird schon der Ausdruck gebraucht, der in der Folgezeit terminus technicus für die öffentliche und sakramentale Buße wurde,

---

1) Constat enim sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse nec aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat et non in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent. — Si enim erubescat aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat, medicina non curat. Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant, quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur nec judicibus inotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint et poenam quam oportet pro illis poenitentibus imponere: unde alienum a ratione est, docere circumstantias has ab hominibus otiosis excogitatas fuisse, aut unam tantum circumstantiam confitendam esse nempe peccasse in fratrem. . . Conc. Trid. sess. 14. cap. 5.

2) Vgl. in dem Werke von Muzzarelli, Il buon uso della logica die 13. Abhandlung: Confessione auriculare.

3) Apostelgesch. 19, 18.

4) V. 13—18.

5) 19.

ἐξομολόγησις. Wozu anders bekannten sie ihre sündhaften Handlungen, als um von der Schuld befreit zu werden? Dies geschieht nämlich, wie uns Johann. 20, 22 u. 23 belehrt, nur durch das Bußgericht und die kirchliche Absolution.

Auch die Aufforderung des hl. Jakobus, „einander die Sünden zu bekennen“ [1]), kann, ja muß von dem sakramentalen Bekenntniß verstanden werden, aus denselben Gründen wie bei der vorigen Stelle. Daß es heißt „einander“ spricht nicht gegen diese Auffassung: Sie sollen nicht blos Gott, sondern auch Menschen die Sünden bekennen: Menschen sollen Menschen ihre Fehler bekennen. So ermahnt auch der hl. Paulus die Epheser, „einander unterthan zu sein“ [2]), obgleich, wie er alsbald erklärt, nur die Untergebenen, die Frau dem Manne wie Gott unterthan sein sollen. Mit Döllinger an ein Bekenntniß vor Propheten zu denken, welche in der Urkirche auch hätten absolviren können, ist nicht nöthig und geht auch nicht an. Allerdings folgt unmittelbar auf die Ermahnung des Apostels, einander zu beichten, die Aufforderung, für einander zu beten, was doch gewiß allgemein und nicht im sakramentalen Sinne verstanden werden kann. Aber ebenso unmittelbar schließt sich die Aufforderung zum Bekenntnisse der Sünden an die Ermahnung, das Sakrament der Oelung zu empfangen [3]) und durch das Gebet der Priester nebst Salbung Nachlassung der Sünden zu erlangen. Also ist das gegenseitige Gebet im Folgenden auch von dem sakramentalen Gebete der Priester zu verstehen, oder, was wahrscheinlicher ist, es wird neben dem Bußbekenntniß vor dem Priester auch noch gegenseitiges Gebet zum Heile verlangt, oder eigentlich „um geheilt zu werden“ (ὅπως ἰαθῆτε); es wäre also speciell von dem Gebete für Kranke, und also auch wohl zunächst von der Beicht der Kranken, welche die hl. Oelung empfangen, die Rede. Im griech. Ritual des Euchelaion wird auf die Vollmacht der Apostel, Sünden nachzulassen und vorzubehalten, wiederholt Bezug genommen. Es ist ja auch kaum begreiflich, wie der Apostel allgemein ein gegenseitiges Sündenbekenntniß fordern konnte: ein solches wäre nicht nur zwecklos, sondern vielfach sogar schädlich. Die Väter, so schon Origenes, verlangen, daß man sehr vorsichtig sein soll bei der Wahl des Arztes, dem man seine geheimen Wunden mittheilt. Welchen Grund können also die Gegner

1) 5, 16: Ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις τὰ παραπτώματα.
2) 5, 21.
3) V. 14, 15.

der Beicht gegen ein sakramentales Bekenntniß beim hl. Jakobus vorbringen?

5. Doch sie gehen so weit, daß sie in der hl. Schrift sogar den Ausschluß der Beicht lesen. Der hl. Paulus verlangt von den Korinthern, wenn sie zur hl. Communion hinzutreten, nur eine „Selbstprüfung“ [1]: von einer Beicht ist keine Rede.

Es ist schwer begreiflich, wie man hierin einen Ausschluß der Beicht finden kann, da sie ja ganz selbstverständlich darin enthalten ist. Oder sollte der Apostel wirklich eine so ungereimte Forderung stellen: Man braucht nur sein Gewissen zu erforschen, und dann, mag es stehen wie es wolle, geht man zur Communion. Offenbar soll man, wenn die Prüfung uns Sünden vorhält, sich von denselben reinigen. Wie dieses zu geschehen hat, muß aus anderweitigen Erklärungen der Offenbarung entnommen werden. Diese belehren uns aber, daß nur durch Beicht die Sünden nachgelassen werden können; daß diese Reinigung vor der Communion durch die Beicht und nicht durch bloße Reue, wie vor anderen Sakramenten, zu geschehen habe, lehrt uns sehr bestimmt die kirchliche Ueberlieferung. Schon die Apostellehre verlangt vor dem Empfange der hl. Geheimnisse die ἐξομολόγησις [2], ebenso der hl. Cyprian [3]. Die Wiederzulassung zur Eucharistie bildete in der alten Kirche den Abschluß der kanonischen Buße, der ἐξομολόγησις. In den Beichtspiegeln der alten Bußbücher wird als Sünde angeführt der Empfang der Communion ohne vorausgehende Beicht. Im Sacram. Gregor. heißt es in dem dem hl. Fulgentius zugeschriebenen Bekenntnisse: Ego corpus Domini et sanguinem ejus polluto corde et corpore sine confessione et poenitentia sciens indignus accepi.

Doch von der Auffassung der Väter über die Beicht muß noch ausführlicher gehandelt werden.

§ 565.

Traditionsbeweis für die Beichte.

I. Die Thatsache der kanonischen Buße in der alten Kirche beweist ganz unzweideutig die Nothwendigkeit der Beicht zur Nachlassung der Sünden.

1. Diese öffentliche, von der Kirche systematisch organisirte [4],

1) 1 Kor. 11, 28. — 2) C. 14.

3) De laps. n. 15. 16.

4) In der griech. Kirche war sie auf drei oder vier Stufen vertheilt: προσκλαίοντες, ἀκροώμενοι, ὑποπίπτοντες (γονυκλίνοντες), συστάντες.

Buße war zwar wesentlich eine Sühne, specieller eine Genugthuung für die begangenen Sünden, welche auf die Lossprechung und vollkommene Reconciliation disponiren sollte. Sie war aber zugleich ein Bekenntniß der Sünden: als solches wird sie regelmäßig von den Vätern bezeichnet, als solches charakterisirt sie schon der Name ἐξομολόγησις, der im Abend- und Morgenlande gebräuchlich war. Dieses Bekenntniß war aber die Offenbarung der Sünden vor dem Bischofe, dem Priester behufs Erlangung der Lossprechung desselben. Zwar kann in dem Worte und in der Uebung der kirchlichen Buße auch ein reumüthiges Bekenntniß vor Gott gefunden werden. So ausdrücklich Tertullian: Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, quo delictum Domino confitemur non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur [1]).

2. Aber das ist offenbar nicht die eigentliche Bedeutung des Wortes; ἐξομολογεῖσθαι, mit dem auch ἐξαγορεύειν (κατηγορία) bei den Vätern wechselt [2]), heißt vor Menschen seine Sünden bekennen. So erklärt auch derselbe Tertullian mit den übrigen Vätern so oft und nachdrücklich, daß wir die falsche Scham ablegen müssen und unsere Sünden frei bekennen, lieber hier als dort vor der ganzen Welt uns beschämen lassen, Gott können wir doch nichts verbergen u. s. w. [3]).

Die hl. Väter tragen kein Bedenken, die Stellen des A. B., welche zunächst doch von dem Bekenntnisse der Sünden vor Gott handeln, auf die Beicht der Christen vor dem Priester zu beziehen. So sagt Origenes zu Ps. 37, V. 19: Quoniam iniquitatem meam annuntiabo: „Daß unter dem Aussprechen der Ungerechtigkeit das Bekenntniß der Sünden zu verstehen sei, haben wir schon oft gesagt." Vor wem diese Beicht aber geschehen müsse, erklärt Origenes sehr deutlich, indem er das Bekenntniß auch der geheimsten Sünde einem kundigen Arzte abzulegen befiehlt, speciell den Nachfolgern der Apostel. „Jener ist zwar der höchste Arzt,

1) De poenit. n. 9.

2) Vgl. Orig. hom. in Jerem. 3, 25. Greg. Nyss. Migne 45, 233.

3) Plerosque hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre tamen praesumo; pudoris magis memores quam salutis velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt. De poenit. c. 10.

welcher jede Schwäche und Krankheit heilen kann, doch auch seine Jünger Petrus oder Paulus sind Aerzte, sowie die Propheten und alle in der Kirche zu Nachfolgern der Apostel Eingesetzten, welchen die Sorge für die Heilung der Wunden übertragen ist, da sie Gott in seiner Kirche zu Seelenärzten bestimmt hat . . . Ferner zeigt uns auch dieser jetzt vorgelesene Psalm, wie und in welcher Gesinnung wir bitten und den Arzt wegen unserer Schmerzen und Krankheiten anflehen sollen, wenn wir uns etwa von Vergehungen übereilen lassen . . . Es belehrt uns dieser Psalm, daß wir die Sünden, wenn sie begangen, beichten müssen [1])".

„Wenn wir unsere Sünden offenbaren nicht nur vor Gott, sondern auch vor Denen, welche unsere Wunden und Sünden heilen können, so werden unsere Sünden von Demjenigen getilgt, der gesagt hat: Siehe, ich werde tilgen deine Ungerechtigkeiten, wie eine Wolke, und deine Sünden wie einen Nebel [2])".

3. Es fragt sich nun genauer, vor welchen Menschen das Bekenntniß abgelegt werden muß. Allerdings ist die öffentliche Buße auch ein öffentliches Bekenntniß vor den Mitchristen, und die Beschämung, vor deren Umgehung von den Vätern gewarnt wird, ist wirklich eine heilsame Beschämung, welche von der Kirche bei der Auferlegung öffentlicher Buße beabsichtigt ist; aber die eigentliche Beicht, ἐξομολόγησις, κατηγορία ist auch dieses mehr thatsächliche Bekenntniß nicht. Zum Heile nothwendig ist diese „Beicht" nicht; es reichte, wie das Concil von Trient erklärt, immer die geheime, d. h. vor dem Priester abgelegte Beicht hin, um die Lossprechung zu erlangen. Die Beschämung und Verdemüthigung vor allen Gläubigen wurde zwar als eine wirksame Bußübung angesehen, wie wir aus Tertullian sahen, aber die eigentliche Wirkung der Buße hing von der Absolution der Kirche ab. Auf diese war also die ganze ἐξομολόγησις gerichtet; und von der Kirche wurde die Art und Dauer der Buße je nach Beschaffenheit der Sünden bestimmt. Der regelrechte Weg aber, den Priester in den Stand zu setzen, die Buße zu bestimmen, war das Bekenntniß der Sünden, und bei geheimen Sünden der einzige Weg. Daß auch die geheimsten Sünden bekannt wurden, beweist das von Tertullian, Origenes und anderen Vätern gern gebrauchte Beispiel von den geheimsten Krankheiten, welche dem Arzte offenbart werden müssen. Nicht der Menge, sondern dem kundigen Seelenarzte sind

1) Migne XII. 1369. 1386.
2) Origenes hom. 17 in Luc. Migne XIII. 1846.

solche Sünden aufzudecken. Die alte Kirche kennt allerdings auch eine kanonische Buße für Vergehen, deren ein Sünder überführt wurde; es bestand sogar die Pflicht, solche anzuzeigen, und wer dies unterließ, wurde mit gleicher Strafe belegt. Aber für gewöhnlich erfolgte die Auferlegung der Buße auch für öffentliche Vergehen nach dem freiwilligen Bekenntnisse; es wurde dann eine Milderung der Buße vorgenommen.

Der hl. Gregor v. Nyssa stellt allgemein das Princip auf, daß freiwillig Beichtenden eine gelindere Strafe auferlegt werden solle [1]). Dieser Grundsatz kommt auch im Concil von Elvira in Bezug auf einen Diakon, und von Neocäsarea in Betreff eines Priesters in Anwendung.

4. Die geheime Beicht vor dem Priester war nicht blos die regelrechte Einleitung der Buße, sondern unter Umständen sollte und durfte sie ganz allein stattfinden. Dies bestimmt ausdrücklich der hl. Leo d. Gr. mit Berufung auf die apostolische Tradition: Illam etiam contra apostolicam regulam praesumtionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri: de poenitentia vdl., quae ita a fidelibus postulatur, ut de singulorum peccatorum genere libellis scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicare confessione secreta [2]).

Der syrische Bischof Aphraates bringt in der vor Kurzem auch syrisch aufgefundenen, im Jahre 337 verfaßten Schrift über die Buße mit allem Nachdrucke auf die Beichte vor den „Inhabern der Schlüssel zu den Himmelsthoren". Er fordert dann aber diese auf, den Beichtenden auch die Heilung zu gewähren und ihre Sünden nicht zu veröffentlichen. „Es geziemt sich aber, daß auch ihr Aerzte, Schüler unseres allerheiligsten Arztes, die Arznei den Bedürftigen nicht verweigert. Wer euch seine Wunde zeigt, dem ge-

1) Gregor Thaumat. bestimmt im 8. Kanon seines kanonischen Briefes, daß Diebe, wenn sie sich selbst anklagten, sogleich in die Station der Liegenden kommen sollten, die Ueberführten in die der Weinenden; im 9. Kanon sollen Diejenigen, welche Gefundenes behalten, sogleich zu den Stehenden kommen, wenn sie sich selbst anklagten, sonst in die der Liegenden. Der hl. Basilius setzt für ein eingestandenes Vergehen im 7. Kan. die Buße auf 15 Jahr herab. — Die Aechtheit der kanonischen Briefe von Basilius und Gregor wird mit Unrecht bestritten.

2) Ep. 148 ad episc. Campan.

währt das Heilmittel der Buße; und wer sich schämt, euch seine Leiden zu zeigen, den warnt, daß er es nicht vor euch verberge. Wenn er es euch dann aufgedeckt, so stellet ihn nicht bloß, damit nicht um seinetwillen auch die Siegreichen von unseren Feinden und Hassern für Unterlegene gehalten werden. Denn wenn aus einer Kriegsschaar Getödtete fallen, so rechnen dies die Feinde Allen als Niederlage an. Umgekehrt suchen die unverletzt Gebliebenen die Wunden ihrer verwundeten Kameraden zu heilen und offenbaren sie nicht ihren Feinden. Denn wenn sie dieselben einem Jeden kundthäten, so würde ja dadurch das ganze Heerlager in übeln Ruf kommen [1])."

5. Also das öffentliche Aergerniß, das die Beichte geheimer Sünden anstiften mußte, schloß die öffentliche Beicht aus, und doch mußten auch die geheimsten, am meisten Scham erregenden Sünden gebeichtet werden. So belehrt uns schon Irenäus, nach welchem die von dem Häretiker Markus im Geheimen (λάθρα) verführten Frauen beichteten, um Nachlassung zu erhalten, und die nicht Beichtenden verloren gingen [2]). Nach Origenes „müssen wir, wenn wir etwas im Geheimen thun, wenn wir es nur in Worten oder sogar in der Verborgenheit der Gedanken begehen: Alles muß geoffenbart, Alles vorgebracht werden [3])." Nach Tertullian müssen durch die kirchliche Buße non facti solum, verum et voluntatis delicta gereinigt werden [4]). Der hl. Cyprian berichtet, daß die Gläubigen auch den nur beabsichtigten, nicht ausgeführten Abfall beichteten [5]). Ein öffentliches Bekenntniß hätte ja auch bei gewissen Verbrechen die Büßer der weltlichen Obrigkeit ausgeliefert.

Der hl. Basilius beantwortet direct die Frage, ob man Allen oder nur Einigen die Sünden ohne falsche Scham bekennen müsse, und in letzterem Falle welchen. Bei dem Bekenntniß der Sünden ist dasselbe Verfahren einzuhalten, wie bei der Offenbarung der Fehler des Körpers. Wie man nämlich körperliche Fehler durchaus nicht Allen unterschiedslos anvertraut, sondern nur Denen, welche sie zu heilen verstehen, ebenso muß das Bekenntniß der Sünden geschehen bei Denen, welche sie heilen können [6]). Auf die 116. Frage: „Darf die

1) Bickell, Ausgewählte Schriften der syr. Kirchenväter. S. 87.
2) Adv. haer. l. I. c. 6. n. 13.
3) Hom. 3 in Levit.
4) De poenit. c. 3.
5) De laps. c. 28.
6) Reg. brev. 229.

Vorsteherin zugegen sein, wenn eine gottgeweihte Jungfrau dem Priester beichtet?" antwortet er: „Angemessener und behutsamer geschieht in Gegenwart der Vorsteherin die Beichte bei dem Priester, welcher einsichtsvoll die Art der Buße und Zurechtweisung auferlegen kann." Daß es sich hiermit nicht etwa um eine bloße Ordensübung vor einem geistlichen Rathgeber, sondern um eine zum Heil nothwendige sakramentale Beicht vor dem Stellvertreter Christi handelt, erklärt ausdrücklich derselbe hl. Lehrer in der 28. Regel. „Denen müssen nothwendig die Sünden gebeichtet werden, denen die Ausspendung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist." Nicht blos für Ordensleute, sondern für alle Christen gilt, was er in der Homilie zum 32. Psalm sagt: „Der Richter will sich über dich erbarmen und dir seine Barmherzigkeit erweisen, aber nur dann, wenn er findet, daß du nach der Sünde gedemüthigt und zerknirscht bist, über deine bösen Werke bitter weinest und das im Geheimen Begangene ohne falsche Scham bekennst [1])."

Ueber das Verhältniß der geheimen, vor dem Priester abzulegenden Beichte zu einer eventuell öffentlichen Beichte belehrt uns Origenes. „Nun mußt du sorgfältig Umschau halten, wem du deine Sünden bekennen sollst. Erforsche zuerst den Arzt, welchem du die Ursache deines Leidens darlegen mußt, ob er verstehe, mit den Schwachen schwach zu werden, mit den Weinenden zu weinen, ob er die Kunst des Mittrauerns und Mitleidens verstehe, auf daß du den Ausspruch eines solchen, welcher sich zuvor als einen erfahrenen und barmherzigen Arzt erwiesen hat, ausführest und den von ihm gegebenen Rath befolgest. Wenn er urtheilt und voraussieht, dein Leiden sei ein solches, daß es in der Versammlung der ganzen Gemeinde auseinandergesetzt und geheilt werden müsse, weil dadurch die Anderen erbaut werden und auch du selbst leicht geheilt werden könnest, so muß dies nach sorgfältiger Ueberlegung und auf den sehr verständigen Rath jenes Arztes ausgeführt werden [2])."

6. Also die öffentliche Beichte war nicht absolut nothwendig, sie war unter Umständen ein gutes Heilmittel, von pastoraler Klugheit dictirt. Da aber das Bekenntniß überhaupt als absolut nothwendig zum Heile bezeichnet wird, so kann dies nur von der geheimen Beicht vor dem Priester verstanden werden, bezw. von der der ἐξομολόγησις im Ganzen genommen, d. h. von der öffentlichen Bußübung, welcher die geheime Beicht meistens als Grundlage diente. Die öffentliche Buße wurde als nothwendig bezeichnet, weil sie die Be-

1) Migne XXIX, 332. 2) Hom. in ps. 37 v. 19. Migne XII, 1386.

dingung für die kirchliche Absolution war. Die kanonische Buße wurde für so nothwendig erachtet, daß selbst solche, welche in Todesgefahr absolvirt worden waren, die auferlegte Buße noch nachholen mußten.

Auch für geheime Sünden mußte sie wohl übernommen werden, denn die Veröffentlichung der Sünde war damit nicht so speciell gegeben wie bei einer öffentlichen Beichte[1]; allerdings zeigte sich der Büßer als Sünder, durch die Länge der Buße auch als schwerer Sünder; aber diese allgemeine Beschämung verlangte die Kirche als heilsame Demüthigung und geeignetste Buße. Es reicht hin, an den Bericht des hl. Irenäus zu erinnern, nach welchem nur diejenigen Frauen für die im Geheimen begangenen Sünden Nachlassung und Heil erlangen konnten, welche die kanonische Buße ἐξομολόγησις auf sich nehmen und darin beharren[2]). Von einer der Frauen sagt er: τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, was nur von der durch das Bekenntniß eingeleiteten öffentlichen Buße verstanden werden kann, während das vorhergehende: „Sie haben häufig nach ihrer Bekehrung zur Kirche Gottes bekannt, daß sie auch leiblich von ihm entehrt worden und eine heftige Leidenschaft zu ihm gefaßt hätten," von einer öffentlichen Beicht verstanden werden muß. Daß die öffentliche Beicht aber nicht nothwendig war, zeigt die weitere Angabe: „Auch in unseren Gegenden an der Rhone haben sie viele in ihren Gewissen gebrandmarkte Weiber bethört, von welchen einige auch öffentlich bekannten (αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται)." Bei Tertullian gehen die Ermahnungen zur Buße, die ἐξομολόγησις, direct auf die kanonische Buße. Sie wird freilich auf Grundlage der Beicht für nothwendig erklärt auch für die geheimsten Sünden. Ebenso bei Cyprian und Origenes, wie wir zum Theil schon gesehen, zum Theil noch eigens darthun werden.

7. Somit stellt sich uns das Bußinstitut der alten Kirche als ein eminent sakramentaler Ritus, die ἐξομολόγησις als sakramentale Beicht dar. Die kanonische Buße ist absolut nothwendig zum Seelenheile, sie ist die Vorbedingung für die kirchliche Absolution, ohne welche Nachlassung der Sünde nicht möglich ist. Die Absolution

---

1) Uebrigens nahm man auch bei der Festsetzung der kanonischen Buße auf den Ruf und die Sicherheit der Büßer Rücksicht. So bestimmt der 34. Kanon des hl. Basilius, daß die Ehebrecherinnen ihre Bußzeit sogleich unter den „Stehenden" beginnen durften, damit nicht ihre Buße in den drei niederen Stationen den Verdacht der Gatten erregen möchte.

2) I, 6; 13 n. 6. 7.

wird gegeben auf Grundlage der Bußübung und diese wird bestimmt auf Grundlage der Beicht, welche demgemäß ebenso zum Heile nothwendig ist, wie die Buße und Lossprechung. Diese sakramentale Beicht fehlt selbst da nicht, wo die öffentlichen Sünder sich nicht selbst anklagen, sondern überführt werden, bzw. durch die Notorietät der That überführt sind. Denn durch die freiwillige Uebernahme der ihnen auferlegten Buße erklären sie sich der betreffenden Sünden für schuldig, und so wird auch hier die Lossprechung auf Grund der Unterwerfung der Sünder unter die Schlüsselgewalt der Kirche ertheilt.

8. Wir haben also in der altkirchlichen Bußpraxis ein öffentliches authentisches Dokument für den festen Glauben des christlichen Alterthums von der Nothwendigkeit einer sakramentalen Beichte zur Nachlassung der Sünden. Mögen auch noch gar manche Punkte über dieses alte Institut unaufgeklärt sein: was wir für unseren Beweis herbeigezogen, beruht auf offenkundigen Thatsachen. So berührt dieser Beweis gar nicht die Controverse, ob nach der geheimen Beichte vor dem Priester sogleich eine Absolution ertheilt worden sei, wie z. B. Probst [1]) und Frank [2]) nachzuweisen suchen, oder ob die Reconciliation nach vollendeter Bußzeit die eigentliche sakramentale Absolution darstellte. Freilich die von den Vätern so stark betonte Nothwendigkeit der öffentlichen Buße, welche wir im Beweise herangezogen, scheint mehr für letztere Ansicht zu sprechen. Doch hat die erstere den Umstand für sich, daß im Nothfalle, wie wir aus dem hl. Cyprian wissen, auch Diakone von der kanonischen Buße absolviren konnten: auch erscheint es unglaublich, daß die Kirche die Büßer so lange Zeit, 20—30 Jahre, ja bis an ihr Lebensende außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gehalten, so zu sagen als Excommunicirte behandelt habe. Pflichtet man dieser Anschauung bei, dann tritt die Nothwendigkeit der Beicht zur Erlangung der sakramentalen Absolution noch stärker hervor. Die Zeugnisse der Väter müßten zunächst auf diese geheime Beicht und erst in zweiter Linie auf die ἐξομολόγησις bezogen werden. Die Nothwendigkeit dieser öffentlichen Buße bliebe nämlich dann auch bestehen: da ja die vorläufige Absolution nur ertheilt wurde unter der Bedingung, daß auch öffentlich für die Sünden Genugthuung geleistet wurde, ebenso wie nach gegenwärtiger Praxis die Genugthuung unter strengster Pflicht nach der Absolution geleistet werden muß. Wenn man ein-

1) Sakramente und Sakramentalien S. 367 ff.
2) Die Bußdisciplin S. 750 ff., 804 ff.

wenden wollte: Die Kirche hätte eine für das Seelenheil so nothwendige Uebung wie die öffentliche Buße nicht aufheben können, also habe sie die Nothwendigkeit nicht in dem von uns behaupteten Sinne verstanden — so antworten wir: Die Genugthuung selbst kann die Kirche nicht aufheben und hat sie nie aufgehoben. Auf Grund des Bekenntnisses hat sie wie jetzt so ehedem eine entsprechende Genugthuung auferlegt und wieder auf Grund dieser Genugthuung von den gebeichteten Sünden absolvirt. Daß die Absolution erst erfolgen könne, wenn die Buße bereits persolvirt ist, hat die Kirche trotz ihrer Betonung der Nothwendigkeit der öffentlichen Buße niemals behauptet; im Gegentheil im Nothfalle hat sie immer schon vorher die sakramentale Lossprechung ertheilt. Da es aber in den früheren Zeiten zweckmäßig erschien, die Buße erst persolviren zu lassen, so war, nachdem die Kirche diese Praxis angeordnet, die öffentliche Buße absolut nothwendig, um die Nachlassung der Sünden durch die Absolution zu erlangen.

9. Ob auch für *geheime* Sünden in der sakramentalen Beicht öffentliche Kirchenbuße im Alterthume auferlegt wurde, ist strittig. Die Frage bejahen Petavius, Martene, Thomassin, Morinus, Natalis Alexander, Frank, Schmitz, Probst, Bickell, während Sirmondi, Bellarmin und neuerdings die meisten Theologen sie verneinen. Seit dem 7. Jahrh., das steht fest, wird für geheime Sünden keine öffentliche Buße verlangt, wie J. Blötzer durch die klarsten Zeugnisse, z. B. des sel. Eligius (640—658 Bischof von Noyon), Beda Ven., Rhabanus u. A. nachweist [1]). Nach eingehender Untersuchung der einschlägigen Zeugnisse insbesondere auch über das Verhältniß des forum internum zum externum, auf deren Identificirung Morinus seine Lehre von der alten Bußdisciplin aufbaut, kommt er zu seinem negativen Resultat [2]) auch für das Alterthum.

---

1) Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bußdisciplin. Innsbr. theol. Zeitschr. 1887. S. 483 ff., 631 ff.

2) „Die Gründe, welche für die bestehende Ansicht beigebracht wurden, scheinen nicht durchschlagend zu sein. Im Gegentheil verlangt die Eigenart der sakramentalen Beicht, wie sie nun einmal von Christus eingesetzt und der sündigen Menschheit zur unerläßlichen Pflicht gemacht ist, daß öffentliche Bußen für geheime Sünden nicht auferlegt werden. Denn ohne zwingende Gründe darf man das nicht als kirchliche Praxis bezeichnen, was nach der Ansicht der Mehrzahl der Theologen gegen die Gerechtigkeit verstößt und jedenfalls auch nach den Anschauungen des christlichen Alterthums die Heiligkeit des Beichtgeheimnisses gefährdet. In der That gilt eingestandenermaßen wenigstens seit dem Anfang des 7. Jahrh. als kirchliche Norm, öffentliche Sünden müssen durch öffentliche, ge-

Ein nicht zu unterschätzender Beweis liegt auch in der strengen Heilighaltung des Beichtsiegels, auch bei den orientalischen Sekten, welche bereits sich vor dem 7. Jahrhundert von der Kirche trennten.

Sehr eingehend weist Bickell dagegen aus Vätern und Concilien die Nothwendigkeit der kanonischen Buße auch für geheim gebeichtete Sünden nach und schließt dann:

„Nach Constatirung dieser Thatsache fragen wir nun jeden wahrheitsliebenden Forscher, ja jeden vernünftigen Menschen: Ist die Behauptung des Protestantismus, die alte Kirche habe das Bekenntniß vor dem Priester nicht als unerläßliche Bedingung zur Vergebung der Todsünden betrachtet, sondern auch die bloße Reue für hinreichend gehalten, mit dieser Praxis vereinbar? Die eiserne Strenge, mit welcher das christliche Alterthum den Sünder, welcher kanonische Vergehen freiwillig beichtete, gleichwohl zu der so beschämenden und beschwerlichen öffentlichen Buße anhielt, wäre, wenn das Beichtbekenntniß nicht Alle unter Strafe der ewigen Verdammniß verpflichtete, nicht nur eine grausame Ungerechtigkeit gegen den reuigen und aufrichtigen Büßer, nicht nur eine empörende Belohnung der pharisäischen Heuchelei, welche den inneren Moder durch Verschweigen vor menschlichen Augen übertüncht, sondern auch eine beispiellose Dummheit. Denn es würde gewiß keinem Sünder eingefallen sein, geheime Uebertretungen zu beichten, um durch eine vielleicht zwanzig oder dreißigjährige Buße Vergebung und Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft zu erlangen, wenn er dies alles ebenso gut durch einen Act der Reue im ‚stillen Kämmerlein' hätte erreichen können. Unter dieser Voraussetzung würde man nicht wissen, worüber man mehr staunen müßte: ob über die Naivität der alten Bischöfe und Concilien . . . ., oder über den zwecklosen Heroismus der Gläubigen, welche sich dennoch dieser Bürde unterzogen [1])."

Wie man sieht, behält diese Beweisführung auch mehr oder weniger Kraft ohne die Annahme von der kanonischen Buße für geheime Sünden.

---

heime durch geheime Buße gesühnt werden. Nicht anders scheint es in dem Zeitraume der ersten sechs Jahrhunderte gewesen zu sein. Denn so glaubten wir die Zeugnisse des christlichen Alterthums verstehen zu müssen . . . . Dunkelheiten in der Sache und Verschiedenheiten der Ansichten werden indessen so lange bleiben, als das Verhältniß zwischen dem forum externum ecclesiae und dem forum sacramentale besteht." Vgl. auch Pohle, Ueber die altkirchl. Bußdisciplin. Hist.-pol. Bl. 1881. II. S. 324 ff.

1) Zur Geschichte der Beichte im Orient. Innsbr. theol. Zeitschr. 1. Bd. 1877. S. 416 ff. — Vgl. *Lea*, History of auricular confession and indulg. in the latin church. 3. voll.

II. Das öffentliche Bußinstitut der alten Kirche müssen wir vor Augen haben, wenn wir die Stellen der Väter, welche von der Buße und der Beicht handeln, richtig verstehen wollen. Die Nothwendigkeit des Bekenntnisses, das sie nicht immer genauer bezeichnen, muß als das in der Kirche geltende sakramentale angesehen werden, als das Bekenntniß vor dem Priester, als das Bekenntniß, das zur Uebernahme der Buße und zur Absolution disponirt.

1. Wenn sie selbst hie und da die Beicht vor Gott als hinreichend erklären, so darf dies nicht in Widerspruch gegen die notorische Thatsache der kanonischen Buße, welche für durchaus nothwendig erklärt wurde, verstanden werden. So wenn der hl. Chrysostomus erklärt: „Darum ermahne, bitte und beschwöre ich euch wieder und wieder, daß ihr häufig Gott beichtet. Ich führe dich nicht in das Theater deiner Mitknechte, und zwinge dich nicht, Menschen deine Sünden zu offenbaren; breite dein Gewissen vor Gott aus, ihm zeige deine Wunden und von ihm verlange Heilmittel; zeige sie ihm, der nicht schilt, sondern heilt; er weiß sie auch, wenn du schweigst [1])."

Wenn der hl. Redner wirklich die Beichte vor dem Priester ausschließen wollte, würde er nicht nur in Widerspruch mit der notorischen Praxis der alten Kirche, mit der Lehre der ältesten Väter, die wir angeführt, sondern mit sich selbst gerathen. Er fordert ja die Sünder auf, zum Priester zu gehen und sich heilen zu lassen: „Das thun auch öfter die Aerzte, welche Schwerkranke haben, sie küssen sie, bitten und überreden sie, die Arznei zu nehmen, so mache auch du es; zeige dem Priester deine Wunden; der heilt dich, trägt Sorge für dich, gibt dir Rathschläge [2])."

Wie die Heilung der gebeichteten Sünden auch nach Chrysostomus vor sich geht, sehen wir aus der Gewalt, welche er den Priestern des N. B. zuerkennt, nicht blos zwischen Aussatz und Aussatz zu unterscheiden, sondern von der Sünde zu reinigen kraft der Gewalt, welche ihnen Christus in Bezug auf Sündenvergebung und Vorbehalten verliehen [3]). Von den Hofbischöfen der Synode an der Eiche wurde ihm die allzu große Milde in der Behandlung der Absolution vorgeworfen: „er leiste der Leichtigkeit zu sündigen Vorschub, indem er lehre: Wenn du wieder gesündigt hast, bereue es wieder und so oft du gesündigt hast, komme zu mir und ich werde dich heilen." Darunter ist nach seinen anderweitig bekannten Ermahnungen die Heilung der ihm geoffenbarten Wunden zu verstehen. Damit wir also nicht den hl. Chrysostomus mit sich selbst

1) Hom. 5. de incompreh. n. 7. — 2) De statuis n. 5.
3) De sacerd. III, 5.

in Widerspruch setzen, müssen wir suchen, seinen Worten, wenn möglich, einen anderen Sinn zu geben. Ein solcher liegt aber sehr nahe. Allerdings müssen wir vor allem Gott und immer unsere Sünden bekennen, vor ihm bekennen: Pater peccavi. Auch kann er allein uns heilen. Was aber außerdem noch nothwendig ist, muß gleichfalls beobachtet werden: schwere Sünden müssen wir noch dem Priester beichten, um von ihm absolvirt zu werden. Dazu ist aber kein Bekenntniß in der Oeffentlichkeit, im Theater nöthig, sondern vor dem Priester allein, der Gottes Stelle vertritt und darum nichts offenbaren darf. So beichten wir Gott allein, und werden von Gott allein geheilt.

2. Mehr Schwierigkeit könnte ein Canon des II. Concils von Châlons (813) machen, welcher die Beicht vor Gott und vor dem Priester als gleichberechtigte Mittel der Sündenvergebung hinzustellen scheint [1]). Indeß eine ernste Schwierigkeit liegt hier nicht vor. In der Zeit dieser Synode war die Nothwendigkeit der sakramentalen Beicht so offen anerkannt, daß wenn das Concil etwas anderes erklärte, seine Erklärung gar nicht berücksichtigt werden könnte. Doch ist es nicht nöthig, die Synode mit der allgemeinen Lehre und Praxis in Widerspruch zu setzen. Die beiden Arten des Beichtens werden nicht disjunctiv, sondern conjunctiv als Mittel zur Sündenvergebung bezeichnet, jede in ihrer Art; die vor Gott bewirkt, wenn sie, wie häufig namentlich bei leichteren Sünden sehr ernstlich vorgenommen wird, durch die innere Einwirkung Gottes schon Nachlassung der Sünden. Oft freilich, plerumque muß noch die Thätigkeit des Priesters hinzukommen, weil die Reue nicht hinreicht. Utrumque kann nämlich heißen: das eine und das andere, nicht: das eine oder das andere. Nach dem Vorausgehenden erwartet man allerdings die disjunctive Fassung, weil manche das Eine, manche das Andere empfehlen und bei läßlichen Sünden ist die disjunctive auch zutreffend. Indeß weil die Nothwendigkeit der Beicht ja allbekannt war, konnte die Synode das utrumque auch in conjunctivem Sinne nehmen; jedenfalls müssen wir eher eine gewisse grammatische Ungenauigkeit voraussetzen,

1) Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent. Quod utrumque non sine magno fructu intra s. ecclesiam fit ita dumtaxat, ut et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra . . . et secundum institutionem Apostoli (Jac. V. 16) confiteamur alterutrum peccata nostra. . . Confessio ita quae Deo fit, purgat peccata: ea vero quae sacerdoti fit, docet qualiter purgentur ipsa peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione. Can. 33.

als einen so groben Irrthum, ja Widerspruch mit sich selbst. Denn im vorausgehenden Canon verlangt das Concil nicht nur die Beichte, sondern selbst eine strenge Genauigkeit derselben [1]). Wenn man überhaupt zur Nachlassung der Sünden nicht zu beichten brauchte, dann kann man, wenn man doch beichtet, beichten was man will.

3. Freilich zählen die Väter neben der Beichte noch viele andere Arten der Buße als Mittel zur Sündenvergebung auf, wie Almosengeben, Verzeihung der Unbilden, Taufe u. s. w. Origenes zählt deren sieben [2]), Chrysostomus sechs [3]), Cassiodor acht [4]), eine große Anzahl Cassian [5]), und mit ihm stimmt überein Rhabanus Maurus [6]).

Nun diese verschiedenen Arten der Bußübung zur Erlangung der Nachlassung der Sünden führen auch heute noch die Asceten und Lehrer des geistigen Lebens an [7]), ohne daß sie in Verdacht kommen, die sakramentale Beicht in dieselbe Rangordnung mit allem Uebrigen stellen zu wollen. Es wird nämlich bei dieser Aufzählung vorausgesetzt, daß die Gläubigen recht wohl wissen, welche von diesen Bußübungen nothwendig, welche nützlich sind, welche für sich allein hinreichen, welche mit anderen verbunden werden müssen. Für leichtere Sünden reicht Almosengeben, Gebet hin, für schwerere Sünden müssen stärkere Bußübungen vorgenommen, jedenfalls das Sakrament der Taufe oder bei Christen das der Buße empfangen werden. Die Verzeihung der Beleidigung ist allerdings durchaus nothwendig, aber Niemand wird behaupten, daß sie allein hinreicht, um Verzeihung aller Sünden zu erlangen. Wenn die Väter die verschiedenen Sühnemittel als dem Belieben der Sünder anheimgegeben hätten bezeichnen wollen, so

---

1) Sed et hoc emendatione indigere perspeximus, quod quidam cum confitentur peccata sua sacerdotibus, non plene id faciant. . . . Solerti animi indagatione debent inquiri ipsa peccata, ut ex utrisque plena sit confessio: et ut scl. ea confiteantur, quae per corpus gesta sunt, et ea, quibus sola cogitatione delinquitur.

2) „Es gibt noch eine siebente, freilich harte und mühsame Vergebung der Sünden durch die Buße, indem der Sünder sein Lager mit Thränen benetzt, und ihm die Thränen Speise werden Tag und Nacht, und er sich nicht schämt, seine Sünden dem Priester Gottes anzuzeigen und bei ihm Heilung zu suchen." Hom. 2. in Levit. Migne XII, 418.

3) Hom. 4. in 2. Cor. n. 6.

4) Praef. in Ps. 6.

5) Collat. 20 i. 8.

6) De modo poenit. c. 23.

7) Vgl. Rodriguez, Uebung der christlichen Vollkommenheit.

würde ja damit auch die Nothwendigkeit der Taufe aufgehoben. Deren Nothwendigkeit ist aber anderweitig hinlänglich bekannt. Dasselbe gilt aber auch von der Buße, welche die Väter, wie wir früher sahen, der Taufe in Bezug auf Nothwendigkeit ganz gleich stellen. Gerade Origenes, der neben der Beicht noch sechs andere Mittel der Versöhnung angibt, hat wie kein anderer die Nothwendigkeit der Beicht betont.

Einige seiner Aussprüche haben wir schon angeführt, besonders aus der klassischen Stelle der 2. Homilie über den 37. Psalm. Zur Erklärung des 19. Verses gibt er auch den inneren Grund für die Nothwendigkeit des Bekenntnisses an. „Siehe also, wie uns die göttliche Schrift lehrt, daß man die Sünde nicht im Innern verheimlichen dürfe. Denn etwa ebenso wie diejenigen, deren Magen durch unverdauliche Speisen oder überflüssige Feuchtigkeit oder Verschleimung heftig belästigt wird, durch Erbrechen Erleichterung finden, so werden auch die, welche gesündigt haben, wenn sie die Sünde verbergen und in sich zurückbehalten, innerlich beängstigt und von dem Schleim und der Feuchtigkeit der Sünde fast erstickt. Wer aber sein eigener Ankläger wird, indem er sich selbst verklagt und beichtet, der speit eben dadurch sein Vergehen aus und überwindet die ganze Ursache der Krankheit. Nur mußt du sorfältige Umschau halten, wem du deine Sünden bekennen sollst. Erforsche zuerst den Arzt [1])."

Daß es sich hier nicht blos um eine psychologische Erleichterung des Gewissens durch Offenbarung, um einen Seelenarzt als Rathgeber und Tröster, sondern um den Priester, der da die Sünde reinigt, handelt, hat Origenes an den früher citirten Stellen deutlich genug ausgesprochen. Daß nicht lediglich ein seelisches Bedürfniß, das gepreßte Herz einem Seelenarzte zu eröffnen [2]), zum Bekenntnisse treibt, sondern das Verlangen nach der Reinigung durch die Absolution des Priesters, erklärt er in der 10. Homilie über Numeri: „Die Heiligen thun Buße für ihre Sünden, empfinden Schmerz über ihre Wunden, erkennen ihre Fehltritte, suchen den Priester auf, bitten um Heilung, verlangen die Reinigung durch den Priester [3])."

Einen noch triftigeren Grund für die Nothwendigkeit der Beicht führt Origenes an: Wenn wir uns selbst anklagen, kann uns der

1) Migne XII, 1368.

2) Nach dem Vorgange alter protestantischer Polemiker meint Steitz, der Seelenarzt sei hier ein „schriftkundiger Laie".

3) Migne XII, 638.

Teufel im Gerichte nicht anklagen. „Wenn wir etwas im Geheimen thun, wenn wir es nur in Worten oder sogar in der Verborgenheit der Gedanken begehen, Alles muß bekannt, alles vorgebracht werden. Es wird aber von Dem vorgebracht, welcher Urheber und Anreizer der Sünde ist. Denn dieser treibt uns jetzt zum Sündigen an und klagt uns dann an, nachdem wir gesündigt haben. Wenn wir ihm also zu Lebzeiten zuvorkommen und unsere eigenen Ankläger werden, so entgehen wir der Bosheit des Teufels, unseres Feindes und Anklägers. Siehe also ein, wie das Aussprechen der Sünde Vergebung der Sünde verdient. Denn wenn wir dem Teufel in der Anklage zuvorkommen, so kann er uns fernerhin nicht mehr anklagen; und wenn wir unsere eigenen Ankläger werden, so verhilft uns dieses zum Heil; wenn wir aber warten, bis wir vom Teufel angeklagt werden, so gereicht uns diese Anklage zur Strafe. Denn er wird Diejenigen zu Genossen in der Hölle erhalten, welche er als Genossen im Sündigen erwiesen hat[1])."

4. Das Bild vom Arzte und der Eröffnung der Krankheiten, auch der geheimsten Sünde, ist den Vätern sehr geläufig. Auch Tertullian hörten wir es gebrauchen, besonders emphatisch hat es der syrische Bischof Aphraates aus dem 4. Jahrhundert ausgeführt, um die Nothwendigkeit der Beicht darzuthun. „Der im Kampf Verwundete schämt sich nicht, sich einem kundigen Arzte zu zeigen und anzuvertrauen: denn wenn ihn auch der Feind verletzt und überwunden hat, so weist ihn doch der König nach seiner Heilung nicht zurück, sondern reiht ihn wieder in sein Heer ein. Ebenso darf sich auch der Mensch, welchen der Teufel verwundet hat, nicht schämen, seine Sünden zu bekennen, sie zu verlassen und um das Heilmittel der Buße zu bitten. Denn wer sich schämt, seine Wunden zu zeigen, bekommt den Krebs, wodurch sich der Schaden über seinen ganzen Körper ausbreitet. Wer sich dagegen nicht schämt, dessen Wunde wird geheilt. So gibt es auch für den in unserem Kampfe Ueberwundenen dadurch eine Rettung und Heilung, daß er sagt, ich habe gesündigt, und die Buße verlangt. Wer sich aber schämt, kann nicht geheilt werden, weil er die Wunden dem Arzte nicht zeigen will, der

1) Hom. 3. in Levit. Migne XII, 429. Die Homilien sind nur in der Uebersetzung des Rufin erhalten, der, wie er selbst erklärt, manchmal das Original etwas modificirt hat. An diesen Stellen ist nicht einzusehen, wie Rufin eine Aenderung vorzunehmen Veranlassung gehabt. Jedenfalls hätten wir dann ein Zeugniß Rufin's, das auch nicht zu unterschätzen ist.

zwei Denare empfangen hat, wodurch er alle Verwundeten heilt[1])." Der barmherzige Samaritan hat seine Priester beauftragt, die Verwundeten zu heilen; sie sind Schüler des höchsten Arztes. Sie redet Aphraates weiter an: „Es geziemt sich aber, daß auch ihr Aerzte, Schüler jenes unseres allerheiligsten Arztes, die Arznei den derselben Bedürftigen nicht verweigert. Wer euch seine Wunde zeigt, dem gewährt das Heilmittel der Buße, und wer sich schämt, euch sein Leiden zu zeigen, den warnt, daß er es nicht vor euch verberge[2])." „Wenn jedoch die Verwundeten ihre Wunden nicht zeigen wollen, so kann die Aerzte kein Tadel treffen, daß sie die Verletzungen der Kranken nicht geheilt hätten. Und wenn die Verletzten ihre Leiden verbergen wollen, können sie fortan die Rüstung nicht mehr tragen . . . Doch auch wer seine Wunde gezeigt hat und geheilt worden ist, möge die geheilte Stelle sorgfältig schonen, damit er nicht abermals an derselben verletzt werde! Denn die Heilung eines zum zweiten Male Verwundeten ist selbst für einen kundigen Arzt schwierig[3])." Dasselbe Bild gebraucht auch der hl. Hieronymus[4]).

Die psychologische Heilung durch den theilnehmenden Seelenführer mit der ethischen der Reinigung durch den Priester verbindet sehr sinnreich der hl. Asterius von Amasea: „Nimm den Priester zum Theilnehmer deiner Betrübniß wie einen Vater. Zeige ihm das Verborgene, ohne zu erröthen, decke ihm die Geheimnisse deiner Seele auf, indem du ihm wie einem Arzte das verborgene Leiden anzeigst; er wird sowohl für deine Ehre als für deine Heilung besorgt sein. Ungewiß, meine Brüder, ist das Ende des Lebens. Kommen wir durch Sorgfalt dem Ende des Lebens zuvor! Denn unsinnig ist es, wenn Diejenigen, welche für ihre Seele Heilung bedürfen, der ungewissen Todesstunde und der Gluth des rächenden Feuers nicht zuvorkommen, welches ewig brennt und niemals erträglicher wird[5])."

5. Eine bei den Vätern häufig wiederkehrende Begründung der Nothwendigkeit einer aufrichtigen Beicht ist die Allwissenheit

1) Bickell, Ausgewählte Schriften d. syr. Kirchenväter. S. 86.

2) S. 87.

3) S. 88.

4) Si quem serpens diabolus occulte momorderit et nullo conscio eum peccati veneno infecerit, si tacuerit qui percussus est et non egerit poenitentiam nec vulnus suum fratri et magistro voluerit confiteri, magister et frater, qui linguam habent ad curandum, facile ei prodesse non poterunt. Si enim erubescat aegrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat, medicina non curat. in Eccli. 10, 11.

5) Migne XL, 369.

Gottes. „Wenn du auch dem Priester die Sünde verhehlst, Gott kannst du sie nicht verhehlen.“ So der hl. Ambrosius: Frustra velis occultare, quem nihil fallat, et sine periculo prodas, quod scias jam esse cognitum: confitere magis, ut interveniat pro te Christus, quem advocatum habemus apud Patrem, roget pro te ecclesia et illacrimet populus [1]). Ebenso der hl. Pacian, der auch wieder das Bild von der Aufdeckung der geheimen Krankheiten anwendet und den triftigen Grund hinzufügt, daß wir durch die kleine Beschämung in der Beicht ein ewiges Leben erkaufen, das ewige Verderben abwenden können [2]).

6. Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob diese von den Vätern angeführten Gründe, insbesondere ihre Analogien, wirklich eine Nothwendigkeit der Beicht darthun.

Eine innere aprioristische Nothwendigkeit wird wohl nicht damit bewiesen: denn es besteht gewiß kein so dringender Grund, die Sünde auszusprechen, als den verdorbenen Magen zu entleeren, das geheime Vergehen behufs der Absolution zu offenbaren, wie man dem heilenden Arzte die geheime Wunde zeigen muß: aber eine gewisse Convenienz der Beicht thun sie jedenfalls dar; und darum können sie recht passend zu Beweggründen für eine aufrichtige Beicht angewandt werden. Doch behaupten die Väter nicht blos eine Convenienz der Beicht, sondern eine strenge Nothwendigkeit, dies konnten sie aber nur, wenn sie von der thatsächlichen Nothwendigkeit der Beicht überzeugt waren. Diese thatsächliche Nothwendigkeit beruht auf der Anordnung Christi, auf die sich die Väter als eigentlichen durchschlagenden Grund berufen. In den von ihnen angeführten Analogien ist gerade die Nothwendigkeit des Beichtens das tertium comparationis, auf diese kommt es uns blos an, nicht auf die besondere Art der Nothwendigkeit. Es ist auffallend, daß die hl. Väter bereits alle die Gleichnisse und Gründe anführen wie unsere heutigen Prediger, um ihre Zuhörer zu einer aufrichtigen Beichte aller Sünden zu bestimmen. Diese sprechen lediglich und können nur wirksam damit bewegen unter der Voraussetzung der Nothwendigkeit der Beichte,

---

1) In Luc. VII, 225.

2) Rogo ergo vos fratres, etiam pro periculo meo per illum Dominum, quem occulta non fallunt, desinite vulneratam contegere conscientiam. Prudentes aegri medicos non verentur, ne in occultis quidem corporum partibus etiam secaturos, etiam perusturos. Peccator erubescet perpetuam vitam praesenti pudore mercari . . . .; an sic illi melius est perire. Paraen. ad poenit. n. 6. 8.

und können nur so wirksame Beweggründe damit bieten: also haben auch die hl. Väter nur unter der Voraussetzung der bekannten Nothwendigkeit der Beichte so sprechen können, und haben nur so gesprochen: gerade die Nothwendigkeit einer aufrichtigen Beicht und damit der Beicht selbst ist der Punkt, den sie auch aus inneren Convenienzgründen darzuthun beabsichtigen.

7. Die hl. Väter haben das Amt von Beichtvätern auch ausgeübt, und es werden uns von denselben die nämlichen guten Eigenschaften bis auf die Geheimhaltung, die Bewahrung des Sigillums geschildert, welche noch jetzt von würdigen Verwaltern des Bußsakramentes verlangt werden.

Die milde Behandlung, die liebevolle Aufnahme aller Sünder wurde, wie wir sahen, dem hl. Chrysostomus sogar zum Vorwurf gemacht. Dagegen wird von Paulinus, dem Geschichtschreiber des hl. Ambrosius, lobend über diesen berichtet: Erat etiam gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus, siquidem, quotiescumque illi aliquis ob percipiendam poenitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret: videbatur enim sibi cum jacente jacere. Causas autem criminum, quae ille confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur[1]). Aehnliches berichtet ein Schüler des hl. Hilarius von Arles über seinen Lehrer in dessen Leben[2]).

Einen schönen Beleg für die Praxis der geheimen sakramentalen Beicht liefert für das 5. Jahrhundert Pseudodyonisius in seinem Briefe an den Therapeuten Demophilus, worin auch die Eigenschaften eines guten Beichtvaters data opera dargelegt werden[3]). Dieser zelotische Mönch war in das Presbyterium eingedrungen, um einen Sünder, der bei dem Priester daselbst Nachlassung seiner Sünden erlangen wollte, wegzujagen . . . Er hatte, weil er den Pönitenten nicht für würdig hielt, beide hinausgetrieben. Dazu bemerkt Stiglmayr: „Zu welchem Zwecke kommt der Sünder? Er sucht Vergebung und Rechtfertigung im Bußgerichte. Deßhalb fällt er dem Priester zu

1) n. 39.

2) Quotiescumque poenitentiam dedit, saepe die dominico ad eum turba varia confluebat: volabat ad ejus castigationem, quicumque adesse volebat, lacrimarum se imbribus eluebat coelestibus judiciis territus promissisque succensus tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur, ut vitae praesentis horreret habitaculum. c. 13.

3) Ep. 8. Vgl. Stiglmayr, Ein interessanter Brief aus d. kirchl. Alterth. Innsbr. Zeitschrift 1900. S. 657 ff.

Füßen; Scham und Reue erfüllten ihn. Der Mönch bittet den Priester nicht zu stören, bei dem er Heilung vom Uebel suche. Der Priester hat sich bereits angeschickt, die Rechtfertigung (Lossprechung) vorzunehmen, und der Arme beginnt seine Augen wieder zum Lichte emporzuwenden." Auf den richterlichen Act des Sakramentes deutet auch das Gleichniß, das einem weltlichen Gerichte entnommen ist. „Wenn ein Untergebener es wagte, zum Richterstuhle des Herrschers heranzutreten und sich über dessen Erkenntnisse auf Schuld oder Unschuld ein zweites Verhör anzumaßen, so käme das einem Angriff auf Souverainitätsrechte gleich. Und wie vollends, wenn gar eine rohe Thätlichkeit — wie das προπηλακίζειν bei Demophilus — hinzukäme (εἰ τὸν ἄρχοντα ἐκβάλλειν ἐδοξε)". Auch an einer weiteren Stelle (1088 C: Θεοῦ ἐστιν . . ἡ κρίσις) wird unter verschiedenen Erleuchtungen, die von Gott ausgehend in hierarchischer Abfolge vermittelt erscheinen, gerade auf die Gabe des Richtens hingewiesen. Der Vorgang bei diesem Gerichte ist ein geheimer. Die Darstellung des Dionysius liefert die Umrisse zum Bilde einer geheimen Beicht. Der Ort, wo das Bekenntniß erfolgt, ist nicht draußen im großen Raum der Kirche, sondern in dem durch Vorhänge abgeschlossenen Presbyterium. Demophilus ist entgegen den kirchlichen Vorschriften daselbst eingedrungen und hat den Priester und Pönitenten, die dort allein waren, hinausgetrieben. „Die Person des Priesters, der die Aussöhnung des Sünders übernimmt, ist mit den Tugenden eines guten Beichtvaters geschmückt. Er ist milden Herzens (ἀγαθὸς ἱερεύς 1088 B) . . . Er ist ἄγγελος [1]) und ὑποφήτης der göttlichen Gerichte (1088 C; vgl. hier. eccl. c. 5, p. 2, 3; c. 7. p. 2, 7). Die von Dionysius gebrauchten Beispiele reflectiren die Züge, welche das Charakterbild des Beichtvaters ergänzen. Er hat die Macht eines Herrn (δεσπότης), Aeltesten (πρεσβύτερος) und die Pietät heischende Stellung eines Vaters . . . Christus selbst, . . . ist es eigentlich, der den Sünder rechtfertigt und lossprícht [2])."

Eine Grabschrift aus Ravenna besagt, daß Gerontius († 523) daselbst das Amt eines Poenitentialis verwaltete. In der Karolinger Zeit finden wir bereits Militärgeistliche, eigens angestellt, um die Beichte der Soldaten zu hören. So wird im ersten deutschen Concil 742 unter Bonifatius bestimmt: Unusquisque

1) Clem. v. Al. nennt den „Bußpriester" ἄγγελος τῆς μετανοίας. Migne IX, 652 A.

2) A. a. O. S. 663 ff.

praefectus unum presbyterum . . ., qui hominibus peccata confitentibus judicare et poenitentiam indicare possit: welche Bestimmung von der Synode von Mainz 813 unter Rabanus Maurus wieder eingeschärft wird [1]).

8. Nach so vielen klaren Zeugnissen und historischen Thatsachen für die Beichte aus dem Orient wie aus dem Occident, kann die so viel mißbrauchte Erzählung von der Abschaffung des Bußpriesters in Konstantinopel durch Nektarius und die darauf folgende Aufhebung dieses Instituts im ganzen Oriente doch gar keine ernstliche Schwierigkeit machen. Nach dem Berichte der Kirchenhistoriker Sokrates [2]) und Sozomenus [3]) schaffte der Bischof den Bußpriester deßhalb ab, weil in Konstantinopel ein großes Aergerniß aus der Beichte einer Frau entstanden war, welche sich während ihrer öffentlichen Buße in der Kirche mit einem Diakon versündigt hatte. Daraus will man schließen, daß die Beichte rein kirchlicher Institution war und wegen jenes Vorfalles abgeschafft wurde.

Daß dieser Schluß ganz falsch ist, beweisen bereits alle von uns angeführten Zeugnisse für die göttliche Einsetzung der Beichte. Wenn sie nun wirklich im Oriente abgeschafft worden wäre, so müßte dies als eine schwere Verirrung bezeichnet werden, die der katholischen Kirche, speciell der Römischen Kirche nicht zur Last gelegt werden könnte. Thatsächlich berichtet Sozomenus, daß jene Buße in Rom noch bestehe. Aber auch im Oriente bestand sie fort. Dies beweist uns das Beispiel des hl. Chrysostomus, des Pseudodionysius und noch nachdrücklicher die Erklärung desselben Sozomenus, daß, „wenn man Verzeihung verlangt, nothwendig die Sünde beichten müsse“ [4]). Theodoret tadelt die Audianer, welche die wahren Sünden verheimlichen, da die leichten wie die schweren Sünden nothwendig gebeichtet werden müssen [5]). „Bekenne,“ sagt Anastasius Sinaita († 599) „deine Sünden Christus durch den Priester [6]).“ Nach dem Bußbuche des Patriarchen Johannes Jejunator von Konst. († 585) wird der Beichtvater belehrt, das Beichtkind milde zu bestimmen, daß es ja nichts verheimliche [7]). So verfährt die griechische Kirche noch bis auf den heutigen Tag. In Uebereinstimmung mit jenem alten Bußritual heißt es im Enchologium M. in der Ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων nach mehreren vorbereitenden Gebeten: „Dann

1) Can. 2. — 2) H. e. 5, 19.
3) H. e. 7, 16. — 4) H. e. 7, 16.
5) Haer. fab. IV, 16.
6) De s. synaxi bei Combefis. Auct. I, 890. — 7) Morin. ant. poenit. p. 77

hält der Beichtende die Hände empor und spricht: Vater, Herr des Himmels und der Erde: du kennst alles Verborgene meines Herzens. Und der Priester spricht zu ihm: Bruder, weil du zu Gott und zu mir gekommen, so schäme dich nicht, denn du beichtest nicht mir, sondern Gott, vor dem du stehst. Dann fragt er ihn noch im Einzelnen (κατὰ λεπτὸν), nimmt die Tafel zur Hand und sieht zu, was für eine Sünde es ist." Die schismatische griechische Synode zu Jerusalem im Jahre 1672 hat an sechster Stelle das Sakrament der Buße, „welches die geheime Beicht enthält."

Von einer Abschaffung der Beicht durch Nektarius kann also nicht die Rede sein; streiten kann man also nur, was er eigentlich abgeschafft hat. Vielleicht hat er die öffentliche Buße mit ihren Stationen und Feierlichkeiten überhaupt abgeschafft, oder doch wenigstens für geheime Sünden, oder die öffentliche Beicht, welche früher für manche Sünden vorgeschrieben werden konnte, oder ein Bußgericht für das forum externum, das auch für nicht gebeichtete Sünden Buße auferlegte. Nur solche Einrichtungen konnten zu einem Skandale, wie er in Konstantinopel den Unwillen der Bevölkerung erregte, Veranlassung geben und eine Beseitigung verlangen, nicht die sakramentale geheime Beicht.

9. Nicht nur die Griechen, sondern auch die übrigen orientalischen Sekten stimmen in der Anerkennung der sakramentalen Beicht mit der Römischen Kirche überein. Daraus ergibt sich: erstens die Maßregel des Nektarius, welche sich über den ganzen Orient ausdehnte, konnte sich nicht auf die sakramentale Beicht beziehen; zweitens die sakramentale Beicht war bereits in der alten Kirche, vor der Trennung in Uebung.

Eine scheinbare Ausnahme machen die Kopten und Nestorianer, bei welchen (wie auch bei den schismatischen Armeniern) die Beicht jedenfalls sehr schlecht geübt wird. Bei den Kopten läßt sich aber genau der Zeitpunkt der Abschaffung der Beicht angeben. Ihr 72. Patriarch Johannes Abulsetah schaffte sie im 12. Jahrh. ab; gegen seinen Nachfolger Markus, der dem Johannes beistimmte, erhob sich sehr energisch ein Priester Markus, der Sohn des Alkonbar, der viele Anhänger fand. Als Ersatz für die Beicht wurde eine Räucherung, verbunden mit der Absolutionsformel, eingeführt. Der Priester incensirte jeden Büßer; dieser legte das Gesicht an das Rauchfaß und sprach: Herr Gott, ich bin der größte Sünder, es reuet mich . . . Später wurde selbst die Räucherung zur einzigen Bußceremonie. Auch zu den Abessyniern ging dieser Mißbrauch über,

welche gleichfalls „in das Rauchfaß beichteten". Indeß berichten die Jesuiten, welche als Missionäre im 17. Jahrh. dorthin kamen, nur von einer schlechten Uebung der Beicht.

Auch bei den Nestorianern läßt sich die Thatsache der Abschaffung, welche das frühere Bestehen verbürgt, angeben. Der unirte chaldäische Patriarch Johannes Sulaka gab im Jahre 1552 in Rom die Erklärung ab, auch sie hätten früher die Beicht gehabt, ein Tyrann (nach Assemani der Patriarch Simeon Barmama) habe sie aber nicht ohne Streitigkeiten und Mord abgeschafft [1]). Ein ausdrückliches Zeugniß für den früheren Bestand der Beicht bei den Nestorianern liefern uns ihre alten Synodalstatuten. In einem Kanon (VI) der Synode, welche unter dem Patriarchen Isohahb I. im Jahre 582/3 abgehalten wurde, werden die Eigenschaften eines guten Beichtvaters, insbesondere Milde, Klugheit und Verschwiegenheit eingeschärft. Die Ueberschrift lautet: „Ueber den heimlichen Sünder, der heimlich bereut, aber zu offenbaren fürchtet, um bei seiner Enthüllung durch Beschimpfung und Bedrängung von grausamen Spöttern nicht unterdrückt zu werden . . ."

Darin erklärt die Synode: „Der hl. Geist hat die Priester im Stalle seiner Heerde als Seelenärzte aufgestellt, damit sie durch die Arzneien geistiger Lehre und durch Gebet, das sie versöhnend für die Büßer vor dem Freund der Büßer darbringen, als Diener der Heiligung die Geschlagenen heilen, damit Diejenigen mit dem Leibe der Kirche verbunden würden, die dessen Gesundheit entbehrten, die ganze Zeit, da sie auf dem Schmerzenlager der Sünde gequält waren. Deshalb gebührt barmherzige, von keiner Roheit befleckte Gesinnung und beständiges unverdrossenes Gebet den Priestern, die zum Sühnedienst angestellt sind. Gleich treuen verständigen ἀρχίατροι, welche die vielen Krankheiten heilen, ohne sie aufzudecken, überzeugt, daß so die Kranken beruhigt und getröstet werden, so und noch mehr geziemt es den Priestern als Geistesärzten, als Kranke mit den Kranken mitzufühlen und sie sorgsam von den geheimen, schweren Sündenkrankheiten zurückzuführen. Nicht sollen sie dieselben blosstellen, sondern sie gesund machen durch göttliches Wirken und die ihnen anvertrauten geistigen Arzneien. Fürchtet aber der Sünder seine Makel zu offenbaren, da nicht überall gerechte und umsichtige Priester sich finden, so bemühe er sich dorthin, wo solche sind. Das sagen wir zur Warnung den Priestern, damit sie nicht seien statt versöhnend, erzürnend, statt lossprechend, Aergerniß gebend, statt barmherzig, grausam, statt verschwiegen, Maulaufreißer." Sodann werden viele

1) *Denzinger*, Ritus Orient. I, p. 105 sqq.

Stellen der hl. Schrift angeführt, in denen die Geheimhaltung der anvertrauten Geheimnisse eingeschärft wird. „Unzählige solcher Aussprüche gibt es zu unserer Warnung und zum Nutzen unseres Lebens [1])."

Die Armenier werden gleichfalls beschuldigt, vielfach in praxi eine allgemeine Beicht an Stelle der geheimen gesetzt zu haben; das widerspricht aber der officiellen Praxis dieser Sekte. Denn auf der Synode von Doria im Jahre 527 wird der Priester, der das Beichtsiegel bricht, mit dem Anathem belegt [2]).

10. Aus dieser Uebereinstimmung aller Kirchen des Morgen- und Abendlandes [3]) ergibt sich nun ein durchaus zwingender Beweis für das hohe Alter, ja den apostolischen Ursprung der Beichte. Denn da diese Sekten schon im 5. Jahrh. sich von der Kirche trennten, so muß schon damals, ja im 4. Jahrh., die Beicht in der ganzen Christenheit in Uebung gewesen sein; eine spätere Entlehnung ist bei der Feindseligkeit der Sektirer gegen die Mutterkirche undenkbar. Aber auch eine frühere Einführung wäre als eine ungeheuere und bedeutungsvolle Neuerung bei dem zähen Conservatismus der Orientalen, der thatsächlich zu völliger Stagnation geführt hat, undenkbar. Gerade die Beicht, die schwerste Last für Priester und Laien, hätte, wenn sie späteren rein kirchlichen Ursprungs wäre, nicht so ohne alle Umstände eingeführt werden können [4]). Eine das ganze christliche

1) O. Braun, Das Buch d. Synhados. S. 248 ff. Noch Ebedjesu im 14. Jahrh. lehrt in seiner Nestorianischen Dogmatik die Nothwendigkeit der sakramentalen Beicht. Bibl. Orient. III, 1. S. 532.

2) Can. 20. Hefele, Conciliengesch. II, 518.

3) Der ausführliche Beweis für diese Uebereinstimmung wird in Perpétuité de la foi V, l. 3. c. 3 geliefert.

4) Ueber „die Geschichte der Beichte im Orient während der ersten vier Jahrhunderte" handelt eingehend Bickell in der Innsbr. Zeitschr. 1877. S. 410 bis 440. Er weist folgende sechs Punkte nach. 1. Jede Todsünde mußte in der geheimen sakramentalen Beichte einem Priester bekannt werden. 2. Einige derselben, nämlich die Thatsünden gegen Glauben, Leben und Keuschheit (idololatria, homicidium, moechia) mußten durch öffentliche Buße gesühnt werden. 3. Die öffentliche Buße bestand wesentlich in dem stufenweise gemilderten Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft (Weinende, Hörende, Liegende, Stehende). 4. Die Genugthuung für alle nicht kanonischen Sünden bestand nur in privaten Bußwerken und in zeitweiliger Ausschließung von der hl. Communion. 5. Die öffentliche Buße für kanonische Sünden wurde nicht nur im Falle der Notorietät auferlegt, sondern auch auf Denunciation Dritter hin, wenn der Angeklagte im Bußgericht überführt wurde und sein Vergehen reumüthig bekannte. 6. Ja sogar über Solche, welche sich ganz freiwillig in der Beichte kanonischer Vergehen anklagten, wurde die öffentliche Buße, wenngleich meistens eine mildere, verhängt, und zwar als unerläßliche Bedingung der Absolution. S. 411 ff.

Leben und die menschliche Freiheit und Eitelkeit so tief aufregende Thatsache hätte in der Geschichte nicht so spurlos verschwinden können. Die Abschaffung der Beicht, die doch unendlich leichter ist, hat bei den Kopten und Nestorianern die schwersten Kämpfe heraufbeschworen, selbst die Abschaffung eines besonderen, rein zufälligen Bußtribunals durch Nektarius ist von den Geschichtschreibern berichtet worden. Wie hätte da die Einführung der früher ganz unbekannten Beicht und die Proclamirung ihrer absoluten Nothwendigkeit ohne alle Spur in der Kirchengeschichte bleiben können?

11. Diese Beweisführung ist ganz peremtorisch gegen die Reformatoren. Bei ihrem Auftreten war die sakramentale Beicht mehrere Jahrhunderte in der ganzen Kirche im Gebrauche. Die Kirche befand sich also im Besitzstande. Sie mußten also, um diesen Besitzstand stören zu können, positiv nachweisen, daß dies eine spätere kirchliche Einrichtung war. Dazu müßten sie Zeit, Personen und andere Umstände einer solchen Neuerung angeben. Das vermögen sie nicht nur nicht, sondern wir haben die Beicht für alle Jahrhunderte in allen Kirchen als zum Heil nothwendiges, von Christus angeordnetes Bußmittel nachgewiesen. Mehr als bei jeder anderen Lehre oder Einrichtung müßte der Abgang positiven Beweises vernichtend für die Neuerer sein: weil es geradezu undenkbar erscheint, daß die Priester sich ohne alle Widerrede ein so überaus schweres Amt, die Gläubigen eine, menschlicher Weise gesprochen, so unerträgliche Last hätten auferlegen lassen.

Es kann nur ein mitleidiges Lächeln erregen, wenn man Innocenz III. als Urheber dieser Neuerung bezeichnen hört. Derselbe hat ja nur die Minimalfrist für den Empfang des Buß- und Altarsakramentes festgesetzt[1]).

Aber die Beicht soll von den irischen Mönchen, wo sie als Klostergebrauch bestand, auf die Laien übergegangen sein. — Das ist nach Allem, was wir oben ausgeführt, eine ungeheuerliche Erfindung. H. J. Schmitz[2]) weist durch ein reichliches, bisher noch unbekanntes und ungedrucktes Quellenmaterial, insbesondere das Poenitentiale Sangallense

1) Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti . . . suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum. Conc. Lateran. IV. cap. 21. Denzinger-Stahl n. 363. Schon das Concil von Trient erklärt, daß durch die klarsten Zeugnisse aus der alten Kirche diese Erfindung der Reformatoren offenbar als albern sich darstelle. Sess. 14. cap. 5.

2) A. a. O. 2. Bd.: Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren. 1898.

tripartitum gegen Wasserschleben und die allgemein herkömmliche Ansicht nach, daß die Bußbücher nicht partikularistischen, etwa irisch-angelsächsischen Ursprungs sind, sondern daß es auch ein kanonisches Bußverfahren gab, dem die consuetudo Romana und die kanonischen Satzungen zu Grunde lagen. Es wird in den Bußbüchern zwischen judicia *canonica*, judicia Theodori und jud. Cumeani unterschieden. Die Beicht zeigt sich darnach nicht als eine Uebertragung der Klosterübung der irisch-angelsächsisch-fränkischen Mönche auf die Laienwelt, sondern als eine Anwendung der kanonischen Satzungen auf das forum internum. Die Bußbücher lassen klar eine geheime Beicht mit geheimer Absolution und Reconciliation erkennen [1]).

§ 566.

Angemessenheit der sakramentalen Beicht [2]).

Gewiß ist die Beichte eine schwere Last, so schwer, daß sie die Christen nicht ohne Weiteres durch die Kirche ohne göttliche Anordnung sich hätten auferlegen lassen. Aber als drückende Last erscheint sie doch nur dem natürlichen, sinnlichen, stolzen Menschen; für die vom Glauben erleuchtete Vernunft ist sie eine große Wohlthat Gottes, deren Früchte häufig auch handgreiflich fühlbar von dem demüthigen Büßer genossen werden.

1. Die Vernunft erkennt in der Beichte die naturgemäßeste und nächstliegende Bußübung für den Sünder, der Nachlassung seiner Sünden erlangen will. Das Bußgericht ist zwar vorzugsweise ein Tribunal der Barmherzigkeit, aber die Gerechtigkeit darf und kann nicht vollständig außer Acht gelassen werden. Buße, Reue, Genugthuung sind auch im Sakramente nothwendige, von der Gerechtigkeit geforderte Tugendgesinnungen. Wie könnte dieselbe besser zum Ausdrucke kommen, als durch ein demüthiges Bekenntniß auch der geheimsten Sünden, auch solcher, welcher sich der Mensch am meisten schämt, und dies vor einem Mitmenschen, der auch ein Sünder ist, dem Beichtenden vielleicht in vielfacher Beziehung weit nachsteht. Die stolze Ueberhebung, welche in der Sünde liegt, wird durch die peinliche Demüthigung gutgemacht, es wird damit die Schuld gesühnt, der göttlichen Weltordnung Genugthuung geleistet.

1) Vgl. A. Egger, Die Beicht keine menschliche Erfindung. 1901.

2) A. Keller, Hundertdreißig Beweise von den Segnungen des hl. Bußsakramentes und Märtyrer des Beichtsiegels. 2. Aufl. 1899.

Da zeigt sich aber sofort die göttliche Barmherzigkeit, pax et justitia obviaverunt sibi.

2. Die Demüthigung muß zugleich dem Büßer zu großem Troste gereichen. Aus sich hätte er nicht den Muth, der göttlichen Gerechtigkeit die unerläßliche Genugthuung zu leisten; so wird er durch die gütige Weisheit Gottes dazu gezwungen, und indem sie sich mit der Absolution verbindet, bewirkt sie unfehlbar die Nachlassung der Schuld des Sünders und wirksamer auch die der Strafe. Die ganz peremtorische Zusicherung der Verzeihung der gebeichteten Sünden durch die Absolution gibt dem Sünder eine Zuversicht, ein Vertrauen, das auch die stärksten allgemeinen göttlichen Verheißungen und rein inneren privaten Bußacte des Büßers nicht erzeugen können. Gar mancher Sünder, der es über sich gebracht, sein von Sündenlast beschwertes Herz dem Priester zu eröffnen und darnach die Absolution wie von Christus selbst zu empfangen, wurde mit herzinnigstem Troste erfüllt, konnte mit David aufjubeln, der, nachdem er sein peccavi gesprochen und vom Propheten an Gottes Statt gehört: Transtulit Dominus peccatum tuum, bis in sein Innerstes mit Freude und Trost erfüllt wurde: Exultabunt ossa humiliata, oder mit der hl. Maria Magdalena, deren Siegesjubel, nach der Absolution durch den Herrn, Molitor in seinem Drama „Maria Magdalena" so meisterhaft gezeichnet hat [1]).

3. Die Beschämung, welche die Beicht mit sich bringt, hat aber auch die kräftigsten Wirkungen für die Zukunft. Kaum ein anderes Mittel ist so geeignet, von der Sünde abzuhalten, namentlich von den geheimen, schamwürdigsten, die doch gerade die stärkste Gewalt über ihn ausüben, als der Gedanke: Ich muß dies doch beichten, sonst ist eine Nachlassung unmöglich.

4. Schon die Nothwendigkeit, sein Gewissen zu erforschen, um dasselbe dem Priester zu eröffnen, ist das heilsamste Mittel, sich selbst kennen zu lernen, sittlichen Ernst, Selbstzucht zu üben, und so die Grundlage zu einem sittlichen Leben zu legen. Die Darlegung seines sittlichen Zustandes vor dem prüfenden Urtheile des Priesters läßt ihn ein richtigeres Urtheil über sein Inneres gewinnen, als er in eigener Angelegenheit fällen kann. Die Belehrungen, Tröstungen, Ermunterungen, welche ihm der Beichtvater zu Theil werden läßt, sind von unschätzbarem Werthe für seine ganze Lebensführung. Wenn er nicht durch die Pflicht der Beicht genöthigt würde, seine geheimsten

1) „Wem sag' ich mein Glück, mein seliges Glück?"

und doch verhängnißvollsten Angelegenheiten zu offenbaren, wird er, auf sich allein angewiesen, leicht in's Verderben sich stürzen [1]).

Es ist eine bekannte, ziffermäßig durch die Statistik nachgewiesene Thatsache, daß der Selbstmord bei den Protestanten unvergleichlich häufiger ist als bei den Katholiken. Vorurtheilsfreie Statistiker geben es unumwunden zu, daß der Protestant, auf sich angewiesen, aus sich nicht die Kraft findet, den schwersten Schicksalsschlägen zu trotzen, dagegen der Katholik in der Fürsorge seiner Kirche, insbesondere im Beichtstuhle durch Belehrung, Theilnahme und liebevolle Zurede, wenn auch ganz zerrüttet, eine Stütze finde und wieder das moralische Gleichgewicht erhalten könne.

Was von diesem einen Punkt gilt, muß mehr oder weniger von allen sittlichen Verhältnissen gesagt werden. Die Seelsorge ist um so wirksamer, je mehr sie in's Einzelne geht. In's Allereinzelste geht sie im Beichtstuhle, wo der Priester die allerzartesten Verhältnisse des Pönitenten kennen lernt bezw. kennen lernen muß. Da kann er denn auch die geeignetsten, für die speciellen Fälle angemessensten Rathschläge ertheilen und Anleitungen geben.

5. Durch diese großen sittlichen Vortheile, welche dem Pönitenten aus einer aufrichtigen Beicht erwachsen, wird selbst das öffentliche Wohl gefördert, nicht blos indirect, sondern auch direct. Denn die geheimsten Vergehen, welche für Gemeinwesen am verhängnißvollsten werden können, unterliegen nicht der Controle der Staatsgewalt: das geheime Gericht der Beicht kann allein in diese Schlupfwinkel eindringen und Abhilfe schaffen. Erfahrungsmäßig

1) Valet enim ad peccati cognitionem propter instructionem sacerdotis, Deuter. 17, 8: Si difficile et ambiguum apud te . . . Ad cogniti deletionem; Ps.: Dixi, confitebor . . .; si propositum valet, quanto magis opus? Ad cogniti et deleti satisfactionem, quia erubescentia in confessione est magna pars satisfactionis; Eccli 4, 25: Est confusio adducens gloriam et gratiam. Ad poenae diminutionem vi clavium; Matth. 16: Quodcumque solveris . . . Ad ei laudem; Josue 7: Da gloriam et confitere; indica mihi quod feceris. Ad intercessorum multiplicationem: Jacobi ult.: Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem. Ad conscientiae assecurationem. Quamvis confessio onerosa videatur propter pudorem, tamen est sarcina miro modo allevians propter absolutionem. S. *Bonav.* 4. dist. 17, p. 2. a. 1. q. 1. q. 2. Valet confessio ad conscientiae assecurationem. Unde David statim, cum dixit: Peccavi, audivit: Transtulit Dominus. 2 Reg. 12. Et hoc magnum bonum est; 2 Cor. 1: Gloria haec nostra testimonium conscientiae nostrae. Ibid. q. 1.

werden durch die Beicht vielfach öffentliche Aergernisse beseitigt, tödtliche Feindschaften geschlichtet, Restitutionen geleistet u. s. w.

6. So hohen Vorzügen des Beichtinstitutes und offenbaren Vortheilen haben auch Protestanten ihre Anerkennung nicht verschließen können. Viele bedauern, daß Luther die Beicht abgeschafft, „das Kind mit dem Bade ausgegossen," und haben theilweise versucht, die Beicht wieder einzuführen; aber freilich, wenn die göttliche Einsetzung nicht festgehalten wird, mit schlechtem Erfolg. Selbst Fr. Wilhelm III. von Preußen erklärte, der evangelischen Kirche habe keine tiefere Wunde geschlagen werden können, wie durch die Abschaffung der Specialbeichte. 400 anglicanische Geistliche verlangten vom Parlamente (!) 1868 die Wiedereinführung der Beichte, und eine Versammlung von Geistlichen 1877 erklärte, 800 Pfarrer seien bereit, sie einzuführen [1]).

Sehr schön spricht sich Leibniz über die Weisheit Gottes in der Einsetzung der Beicht aus. Tantum hoc institutum divina sapientia dignum esse negari non potest, et si quid aliud, hoc certe in christiana religione praeclarum et laudabile est, quod et Sinenses et Japonenses sunt admirati; nam et a peccatis multos deterret confitendi necessitas, eos maxime qui nondum obdurati sunt, et lapsis magnam consolationem praestat; et adeo puto pium, gravem et prudentem confessarium magnum Dei organum esse ad animarum salutem: prodest enim ejus consilium ad regendos affectus . . . ad omnia denique animae mala aut tollenda aut mitiganda: et cum fideli amico vix quidquam in rebus humanis praestantius reperiatur, quanti est, eum ipsa sacramenti divini inviolabili religione ad fidem servandam opemque ferendam adstringi [2])?

§ 567.

Die Reue.

1. Wie die Buße überhaupt, so ist insbesondere die Reue, der vorzüglichste Act der Buße, schon nach den Forderungen des Natur-

1) Katholik 1884, II. 855 ff.

2) Syst. theol. ed. Mogunt. p. 264. Zahlreiche Aussprüche der Protestanten über die Vorzüge der Beicht bieten die Schriften: Beleuchtung der Vorurtheile wider die katholische Kirche, von einem protest. Laien. Luzern 1844. Nicolas, Philos. Studien über das Christenthum. 3. Bd. 16. K. Horion, Der Triumph der Beicht. Graz 1852. Eßlinger, Der Gegner der Kirche widerlegt durch die Geschichte und die Ansichten der geistreichsten Protestanten. 1838. Hundhausen, Kirche oder Protestantismus? Mainz 1883.

gesetzes, speciell der Gerechtigkeit für den Sünder absolut nothwendig, und selbst dann, wenn der Sünder gar keine Verzeihung zu erwarten hätte. Das sagt jedem Menschen das Gewissen, ja die Reue stellt sich in den Gewissensbissen mit einer gewissen Nothwendigkeit von selbst ein [1]). Noch mehr muß er Reue haben, wenn er von der Schuld der Sünde befreit sein will.

Auf diesen Zweck gehen alle die zahlreichen Ermahnungen der Schrift des A. u. N. B., welche einerseits die Nachlassung der Sünden verheißen, anderseits nur von der Buße, insbesondere von der Reue und der damit verbundenen Besserung die Verzeihung abhängig machen. Sie war nicht blos nothwendig im Naturgesetze und im A. B., sondern eben weil sie eine unerläßliche Forderung der Gerechtigkeit ist, auch im N. B. Hier freilich in Verbindung mit den Sakramenten, welche obgleich sie ex opere operato wirken, doch die Reue voraussetzen, speciell bewirken die Taufe und Buße unfehlbar die Nachlassung der Sünden nur nach entsprechender Vorbereitung durch Buße [2]).

Obgleich im A. B. Opfer zur Tilgung der Sünden bestanden, so war zu deren Wirkung die Buße und Reue so dringend gefordert, daß dem Herrn jene Opfer ohne Bußgesinnung sogar ein Greuel waren. Dasselbe muß also auch von den Sakramenten des N. B. gelten, ja für diese muß die Reue noch dringender gefordert werden. Denn eben weil sie ex opere operato die Gnade der Seele mittheilen, können sie ohne Reue nicht empfangen werden. Die Gnade ist wesentlich Freundschaft, Liebe Gottes; die Sünde, so lange sie nicht bereut wird, ist Feindschaft, Haß Gottes; denn die Beleidigung, die in der actuellen Sünde liegt, dauert so lange fort, als der Wille sie nicht durch Abscheu und Reue aufhebt. Die Gnade bildet mit dem Sündenstande einen physischen Gegensatz, wie die Thomisten lehren, oder doch einen so ungeheueren moralischen, daß Sünde und Gnade unmöglich in derselben Seele beisammen wohnen können.

So sehr die hl. Schrift des N. B. die Wirksamkeit der Taufe

1) In diesem Sinne sagt der hl. Augustinus: Potest aliquis dicere, non se peccare; non autem sibi esse, si peccaverit, poenitendum, nulla barbaries dicere audebit. De duab. anim n. 22.

2) Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius et in homine post baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc Sacramentum requiruntur. Conc. Trid. sess. 14. c. 4.

und der Lossprechung betont, so eindringlich schärft sie nicht anders als die des A. B. die Nothwendigkeit der Buße ein; der hl. Petrus verbindet die Ermahnung zur Buße gerade mit dem Empfang der Taufe. Thuet Buße und lasse sich ein Jeder von euch taufen . . . zur Nachlassung der Sünden [1]."

2. Daß mit dieser Buße vorzüglich die Reue gemeint ist, ergibt sich aus der Natur der Sache. Denn wie wir oben ausführten, verlangt die Gerechtigkeit vor allem und wesentlich Reue über die begangenen Sünden, d. h. wie das Tridentinum sie definirt: animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero [2]. Der Vorsatz der Besserung erscheint hier als Adnex zur Reue; er ist jedenfalls eine selbstverständige Folge der wahren Reue; Niemand kann seine Sünden recht bereuen, wenn er nicht zugleich den Vorsatz der Besserung faßt, ja derselbe ist virtuell mit dem Reueschmerz gegeben.

Manchen Theologen erscheint der Vorsatz der Besserung eine so selbstverständliche, nothwendige Folge der Reue oder sogar als ein mit ihr gegebener Wesensbestandtheil, daß sie gar keinen eigenen ausdrücklichen Vorsatz neben der Reue mehr für nöthig erachten. Das trifft gewiß dann zu, wenn der Sünder gar nicht an die Zukunft denkt, sondern lediglich mit der Vergangenheit, die er verabscheut, beschäftigt ist. Denkt er aber an die Zukunft, d. h. den möglichen Rückfall, dann wäre seine Reue kaum ernst zu nennen, wenn er nicht auch ausdrücklich sich vornehme, die Sünde nicht mehr zu begehen und überhaupt nicht mehr zu sündigen. Aber auch dann erscheint der Vorsatz wieder als nothwendiger Bestandtheil einer wahren Reue. In praxi muß man freilich auf einen sehr ausdrücklichen Vorsatz dringen, und zwar nicht blos auf jenen allgemeinen der Protestanten, sein Leben zu bessern, sondern der Büßer muß so viel wie möglich die einzelnen Sünden, die besonders gefährlichen äußeren Gelegenheiten und verhängnißvollen inneren Leidenschaften in's Auge fassen und mit Bezug auf sie Besserung Gott, dem Priester und sich selbst geloben. Allgemein gehaltene Vorsätze, wie der Entschluß sich zu bessern, sind Schüsse in die Luft. Also trägt der katholische, auf Grund einer wahren Reue gefaßte Vorsatz der Besserung des Lebens mehr Rechnung, als die reuelose Lebensbesserung der Reformatoren.

3. Darum ist die Lehre der Reformatoren, die Buße bestehe

1) Apgsch. 2, 38. Vgl. oben S. 4. — 2) Sess. 14. c, 4.

lediglich in der Lebensbesserung, schon aus psychologischen Gründen unhaltbar.

Sie ist auch eine sittliche Ungereimtheit, da vor allem die Gerechtigkeit von dem Sünder Reueschmerz verlangt. Sie widerspricht aber auch der Idee, welche uns die hl. Schrift und alle wahren Büßer theoretisch und praktisch von der Buße vor Auge stellen. Die Muster der Buße, die Thränen des hl. Petrus und der hl. Maria Magdalena, die Bußpsalmen Davids könnten hinreichende Belege dafür bieten. Das führt schön das Concil von Trient gegen die Reformatoren aus. Declarat igitur S. Synodus hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere juxta illud: Projicite a vobis omnes iniquitates vestras, quibus praevaricati estis; et facite vobis cor novum et spiritum novum [1]). Et certe qui illos Sanctorum clamores consideravit: Tibi soli peccavi et malum coram te feci [2]); laboravi in gemitu meo: lavabo per singulas noctes lectum meum [3]), Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae [4]) et alios hujus generis facile intelliget eos ex vehementi quodam anteactae vitae odio et ingenti peccatorum detestatione manasse [5]).

Ein guter Gedanke liegt dem Bußbegriffe der Reformatoren allerdings zu Grunde; die Buße und Bekehrung soll zum Endziele ein neues Leben haben; nicht bei einem unfruchtbaren Reueschmerz stehen bleiben. Gewiß, wenn der Sünder ein neues Leben beginnt, so ist dies das beste und sicherste Zeichen einer wahren Buße, einer ernsten Reue; das neue Leben ist der Zweck, das Endziel der Buße [6]). Aber schon das natürliche sittliche Gefühl sagt es jedem Sünder, daß seine Bekehrung zunächst auf Beseitigung der früheren Schuld gehen muß und das Gewissen reagirt mit psychologischer Nothwendigkeit gegen die Sünde durch die Verurtheilung des Geschehenen, durch einen herben Seelenschmerz wegen des freiwillig angerichteten Unheils. Die Bekehrung als sittliche That muß nun mit freiem Entschlusse das verabscheuen, verurtheilen, beklagen, d. h. bereuen,

1) Ezech. 18, 34. — 2) Ps. 50, 6. — 3) Ps. 6, 7.
4) Is. 18. — 5) Sess. 14. c. 4.
6) Pertinet ad poenitentiam ut detestetur peccata praeterita cum proposito immutandi vitam in melius, quod est quasi finis. S. Thom. 3. p. q. 90. a. 4.

was die Stimme des Gewissens in den Gewissensbissen naturnothwendig thut. Wer Schulden gemacht hat, darf sich nicht damit begnügen, keine mehr zu machen, er muß vor allem die früheren abtragen.

4. Den Reueschmerz drückt sehr emphatisch das lateinische *contritio* aus, welches in der Theologie terminus technicus für die Reue geworden ist. Dasselbe bezeichnet eine völlige Zermalmung des Herzens, also den tiefsten Seelenschmerz, welcher gleichsam das Herz zerreißt. Im Deutschen ist dafür Zerknirschung sehr bezeichnend, was gleichfalls nicht von jedem heftigen Schmerz, sondern speciell von dem Reueschmerz gebraucht wird. Um die Heftigkeit des Schmerzes auszudrücken, wird der „Reue" noch das „Leid" hinzugefügt, so daß „Reue und Leid" der gebräuchliche Ausdruck für den Sündenschmerz ist.

Der hl. Thomas findet in dem Zermalmen eine völlige Zerstückelung des festen, starren Sinnes des Sünders. Ut dicitur Eccli. X, 15: „Initium omnis peccati est superbia," per quam homo suo sensui inhaerens a mandatis divinis recedit. Et ideo oportet, quod illud quod destruit peccatum hominem a proprio sensu discedere faciat. Ille autem qui in suo sensu perseverat, rigidus et durus per similitudinem vocatur; sicut durum in materialibus dicitur quod non cedit tactui; unde et frangi dicitur aliquis, quando a suo sensu divellitur. Sed inter fractionem et comminutionem sive contritionem in rebus materialibus, unde haec nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur Meteor. IV, 12 et 9, quod frangi dicuntur aliqua, quando in magnas partes dividuntur, sed comminui vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc, quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur, quod affectum peccati homo totaliter dimittat, quem per quandam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat: ideo actus ille quo peccatum dimittitur, *contritio* dicitur per similitudinem [1]).

Diese Ableitung steht mit der unsrigen in keinem sachlichen Widerspruch; denn der heftige Seelenschmerz, den wir im Worte contritio ausgedrückt finden, schließt eine totale Abkehr von der

1) 3. p. Supplem. q. 1. a. 1.

Sünde ein; sprachlich dürfte aber kaum bei der Zermalmung des Herzens an einen starren Sinn gedacht werden [1]).

5. Thatsächlich hat aber die Fassung der contritio, wie sie Thomas ableitet, den sachlichen Vorzug, daß sie den Reueschmerz mehr in seinem wahren Werthe erscheinen läßt. Denn das zermalmte, zerknirschte Herz, die Reue und Leid, bezeichnet dem Wortlaute nach zunächst ein intensives Gefühl, und solches ist bei der wahren Buße sehr nebensächlich. Dagegen muß diese auf die Reaction des Willens gegen die Sünde, auf die Verurtheilung der bösen That, auf die Ablegung der sündhaften Gesinnung gehen. Nur so hat sie sittlichen Werth und wird zu einem Tugendacte. Das sinnliche Gefühl, der heftige Reueschmerz, der sich in Thränen, Schluchzen, Seufzern äußert, kann als Aeußerung des geistigen Schmerzes von Werth sein, ja einigermaßen selbst zum Sakramente, das einen nach außen tretenden Reueschmerz verlangt, gehören, aber wesentlich ist blos das freie geistige Mißfallen an der Sünde [2]).

1) Die Zermalmung, die Zerknirschung bezeichnet, wie contritio, nur ein tiefes Herzeleid, ein Zermalmen des normalen, nicht eines verhärteten Gemüthszustandes, das durch jeden Schicksalschlag erfolgen kann. Man denke an Stellen, wie contritio et infelicitas in viis eorum, wo den Sündern die Zerreibung, die contritio wie das Unglück in Aussicht gestellt wird. Selbst wenn der büßende David sagt: Cor contritum et humiliatum non despicies, so braucht bei dem zerknirschten Herzen nur an das Herzeleid gedacht zu werden, welches auch das humiliatum, vom Unglück niedergebeugt, bezeichnet. Es bezeichnet also contritio zunächst nur schweres Leid, aber weil es regelmäßig vom Leid über die Sünde gebraucht wird, bekommt es den Sinn von bereuen, den harten Sinn beugen u. s. w. So bezeichnet auch das nhd. riuva und mhd. riuwe, riewe ursprünglich nur Leid; auch jetzt noch hört man in Süddeutschland: Es reut mich, daß du dieses erlitten hast. Bereuen kann man nur eine schlechte, verkehrte, schädliche, eigene freiwillige That. Ist von Reue, contritio, im religiösen Sinne die Rede, dann geht dieselbe freilich auf die Sünde; sie ist dann ein Brechen des Eigensinns, ein Zermalmen des starren Sinnes u. s. w.

2) In contritione est duplex dolor de peccato: unus in parte sensitiva, qui passio est, et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ejus. Sicut enim poenitentiae virtus exteriorem poenam corpori infligit ad recompensandam offensam, quae in Deum commissa est officio membrorum, ita etiam et ipsi concupiscibili poenam infert doloris praedicti, quia etiam ipsa ad peccata cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, inquantum est pars sacramenti, quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus et in rebus sensibilibus nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est, quam displicentia alicujus mali, secundum quod affectus voluntatis nominantur per nomina passionum. Et sic contritio est dolor per essentiam et actus virtutis poenitentiae. S. Thom. ibid. a. 2. ad 1m.

Darnach definirt der hl. Thomas die Reue, indem er sie sogleich zu dem Sakramente in Beziehung setzt: Dolor pro peccatis assumtus cum proposito confitendi et satisfaciendi. Diese Definition geht nicht, wie andere, auf das Princip oder das Endziel, auch nicht auf die besondere Art, sie zu erwecken, sondern auf die Substanz, das Wesen der contritio. Sie gibt das genus an: dolor, Schmerz, die specifische Differenz ist pro peccatis; sie ist ein freier Tugendact, was durch assumtus ausgedrückt wird, die Beziehung zum Sakramente und zu den übrigen damit nothwendig verbundenen Acten enthält der Zusatz: Cum proposito confitendi et satisfaciendi [1]).

Es könnte auffallen, daß der hl. Thomas gerade dasjenige Moment, welches in der Reue den ersten Platz einnimmt, den Abscheu gegen die begangenen Sünden, nicht in seiner Definition ausgedrückt hat, wogegen das Concil von Trient definirt: Animi dolor ac *detestatio* de peccato commisso. Allerdings ist diese Definition vorzuziehen, weil sie jedenfalls ein so wesentliches Moment ausdrücklich erwähnt, und gerade in Bezug auf den Schmerz vielfach irrige Anschauungen bestehen. Die Definition des hl. Thomas ist ganz richtig, da ein freiwilliger Schmerz über die begangenen Sünden zur Reue hinreicht. Dasselbe schließt ja den Haß, den Abscheu vor der begangenen Sünde ein; der Schmerz entspringt dem Anblick der abscheulichen That, die wir mit freiem Willen begangen haben: die Sünde thut uns leid, weil sie Sünde, also etwas Häßliches, Verabscheuungswürdiges ist.

6. Es ist nämlich der Schmerz nicht als Gefühl, sondern als freier Act des Geistes für die Reue wesentlich, ein Leid, das die Sünde als ein größtes Uebel empfindet und darum es bedauert,

1) Ibid. Der hl. Lehrer führt noch andere Definitionen an, wie: Contritio est dolor voluntarius pro peccato puniens in se quod dolet se commisisse; die des hl. Isidor: Compunctio et humilitas mentis cum lacrymis veniens de recordatione peccati et timore judicii; die des hl. Augustin: Dolor remittens peccatum; des hl. Gregor: Humilitas spiritus annihilans peccatum inter spem et timorem: dieselben stimmen im Wesentlichen mit der seinigen überein, nur daß sie eine besondere Seite der Reue mehr in's Auge fassen. Man sieht, daß keine dieser Definitionen die vollkommene oder unvollkommene Liebe zum Wesen der Reue erfordert. Das beweist erstens, daß das Wort contritio für jede Art von Reue gebraucht wird, und zweitens, daß die Liebe in keiner Weise als wesentlich für die wahre Reue angesehen wurde. Einige dieser Wesensbestimmungen der Reue geben sogar ein anderes, weniger vollkommenes Motiv an, wie Furcht, Hoffnung.

dasselbe begangen zu haben. Das Gefühl des Schmerzes, selbst das geistige Gefühl, steht nicht in unserer Gewalt, aber es steht bei mir, das große Uebel, das in der Sünde liegt, frei zu verabscheuen und es zu bedauern, daß ich es angestiftet habe. Wenn sich bei diesem freien Bedauern auch keine Spur selbst von geistigem Gefühl in uns regt: es reicht hin, daß wir Leid empfinden, wenn wir wollen. Das Gefühl wird hauptsächlich durch eigenes Wohl und Wehe angeregt, wird also beim Büßer um so stärker werden, je mehr die Sünde als eigenes Uebel angesehen wird. Insofern sich dasselbe gegen mich selbst als Urheber richtet, kann es zum Zorne, Unwillen führen, der aber wieder nur Werth bei der Reue hat, wenn sich der Sünder der Gerechtigkeit gemäß gleichsam selbst straft, sich Vorwürfe macht und durch freiwillig übernommene Genugthuung das begangene Unrecht wieder gut zu machen sucht. Diese letztere Gesinnung ist aber so wesentlich wie der Haß gegen die Sünde, und darum hat sie der hl. Thomas in die Definition aufgenommen; das Concil von Trient hat sie nicht eigens genannt, weil sie im Schmerz und Abscheu mit gegeben ist. Erst später verlangt das Concil vom Pönitenten den Willen, „Alles zu leisten, was zum Empfange des Sakramentes nothwendig ist," wozu man auch die Genugthuung rechnen muß.

II. Bis jetzt haben wir von der Reue, contritio, im Allgemeinen gehandelt; das Wort *contritio* wird ursprünglich von jeder Art von Reue gebraucht.

1. Jetzt bedeutet contritio aber gewöhnlich eine besondere Art der Reue: die vollkommene Reue, im Gegensatz zur *attritio*, welches Wort zur Bezeichnung unvollkommener Reue von den Theologen eingeführt worden ist. Indeß ist die Bedeutung der attritio bei den früheren Theologen noch nicht so bestimmt ausgeprägt, wie jetzt. Sie bezeichnen damit manchmal einen niederen Grad der Reue, und zwar nicht selten einen so tiefen, daß er den Namen wahrer Reue nicht verdient. Eine solche Fassung kann durch den Wortlaut nahe gelegt werden. Wenn contritio die vollständige Zermalmung bedeutet, dann muß attritio nur einen Anfang derselben, eine Annäherung an sie bezeichnen [1]).

1) Attritio dicit accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo diminuta sunt, sed adhuc non perfecte sunt comminuta. Sed contrita dicuntur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima. Et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis

In diesem Sinne ist die „unvollkommene" Reue, die attritio, nicht selten von den vortridentinischen Theologen aufgefaßt worden, oder wenn sie damit auch eine wahre Reue bezeichneten, so bestand der Gegensatz zur vollkommenen darin, daß sie vor der Rechtfertigung ohne Gnadenstand erweckt wurde, die dann mit der Rechtfertigung zur contritio wurde. So verstehen Manche den Satz: Durch das Sakrament wird der Pönitent ex attrito contritus.

2. Nach dem Tridentinum ist der Begriff der attritio und sein Gegensatz zu dem der contritio genau bestimmt. Die attritio reicht nicht an die Vollkommenheit der contritio heran, ist aber eine durchaus wahre, in ihrer Art vollständige Reue. Und doch ist sie nicht blos ein geringerer Grad der contritio, sondern wesentlich, specifisch von dieser unterschieden. Der wesentliche, specifische Unterschied der Tugendacte und der Tugenden selbst wird dem Motive, welchem sie entspringen, oder dem Formalobjecte entnommen. Motiv oder Formalobject der vollkommenen Reue ist dasselbe, welches auch der vollkommenen Liebe specifisches Wesen bestimmt: Gottes unendliche Schönheit und Güte wird ihrer selbst wegen geliebt. Wenn wir Gott lieben, weil er das höchste, liebenswürdigste Gut ist, erwecken wir einen Act der vollkommenen Liebe; lieben wir ihn, weil er unser Gut, unser Wohlthäter, unsere Seligkeit ausmacht, so ist die Liebe weniger vollkommen, sie ist nicht reine freundschaftliche Liebe (amor amicitiae), nicht vollständig selbstloses Wohlwollen (amor gratuitus, benevolentiae), sondern es spielt unser eigenes Wohl und das Verlangen darnach (amor concupiscentiae) mit.

Das darf freilich nicht so verstanden werden, als wenn die vollkommene Liebe gar keine Rücksicht auf das eigene Wohl nehmen dürfe. Eine solche absolut „selbstlose" Liebe ist uns, ja selbst den Seligen und überhaupt keinem liebenden Wesen möglich; denn Gegenstand des Willens, auch bei der Liebe, ist nicht das Gute schlechthin, losgelöst von aller Beziehung zum Willen, sondern das dem Willen angemessene Gut, das *bonum sibi*. Nur wenn man die Beziehung des Guten, oder des geliebten Gegenstandes zu uns in den Vordergrund stellt, wenn man gerade deshalb liebt, weil uns etwas nützlich, ergötzlich ist, bleibt die Liebe nicht mehr vollkommene Liebe.

sed non perfectam, contritio autem perfectam. S. Thom. Suppl. q. 1. a. 2. ad 2m. Es fragt sich nur, wie die Unvollkommenheit zu verstehen ist. Wenn wir von unvollkommener Reue sprechen, meinen wir nicht, daß sie keine wahre Reue sei.

Die entgegenstehende, allzu spiritualistische Lehre des idealen Fenelon wurde von dem mehr nüchternen Bossuet bekämpft und von dem hl. Stuhl verworfen[1]), welchem Urtheil sich der große Bischof von Cambrai in anzuerkennendster Weise unterwarf.

3. Wenn also die so genauer charakterisirte, richtig verstandene vollkommene Liebe bezw. ihr Formalobject das Motiv der Reue ist, dann heißt sie vollkommene Reue, unvollkommen, wenn ihr ein minder hohes Motiv, nämlich entweder das der unvollkommenen, begehrlichen Liebe, oder auch ein anderes sittlich gutes Motiv, etwa der Schmerz über die Undankbarkeit, den Ungehorsam gegen Gott, die Furcht vor der Hölle oder anderen göttlichen Strafen zu Grunde liegt. Die Beziehung zu Gott muß auch bei der unvollkommenen Reue zur Geltung kommen; denn ohne ausdrückliche oder doch virtuelle, einschließliche Beziehung auf Gott gibt es überhaupt keinen sittlich guten Act. Hier kommt aber noch der besondere Grund hinzu, daß die Reue wesentlich ein Schmerz über die Sünde, ein Abscheu gegen die Beleidigung Gottes ist. Sünde, als Beleidigung Gottes, schließt nothwendig eine Beziehung zu Gott ein. Die Reue ist aber die positive Reaction gegen die Sünde. Wie diese also eine Abkehr von Gott durch Hinwendung zu einem unerlaubten Gut ist, so muß die Reue nicht blos von dem sündigen Objecte sich lossagen, sondern einigermaßen sich auch zu Gott hinwenden. Wie freilich die Unordnung gegen Gott auch ohne ausdrücklichen Gedanken

1) Innocenz XII. verurtheilte 23 propositiones Cameracenses, wenn auch nicht als häretisch, so doch als verwegen, übelklingend, in der Praxis verderblich u. s. w. Die 1. lautet: Datur habitualis status amoris Dei qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse .... 2. In statu vitae contemplativae sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei. 4. In statu sanctae indifferentiae anima non habet amplius desideria voluntaria et deliberata propter suum interesse exceptis iis occasionibus, in quibus toti suae gratiae fideliter non cooperatur. 5. In eodem statu s. indifferentiae nihil nobis, omnia Deo volumus . . . 6. In hoc s. indifferentiae statu nolumus amplius salutem ut salutem propriam .... 19. Potest dici in hoc sensu, quod anima passiva et disinteressata nec ipsum amorem vult amplius, quatenus est sua perfectio et sua felicitas, sed solum quatenus est id, quod Deus a nobis vult. 21. Sancti mystici exclusernnt a statu animarum transformatarum exercitationes virtutum. 23. Purus amor ipse solus constituit totam vitam externam, et tunc evadit unicum principium et unicum motivum omnium actuum, qui deliberati et meritori sunt. Denzinger-Stahl n. 1193—1215.

an Gott durch die Sünde gesetzt wird, so schließt die Verabscheuung der Sünde als *solcher* auch ohne directe und ausdrückliche Hinwendung zu Gott etwa durch die eigentliche vollkommene oder unvollkommene Liebe eine Rückkehr zu Gott ein.

Wenn nicht Liebe Gottes, sondern ein anderes Motiv, wie Furcht vor der Strafe der Sünde, oder Schmerz wegen der schon für die Sünde erlittenen Nachtheile zur Reue führt, so kann diese Furcht oder dieser Schmerz nur sittlichen Werth insbesondere als Reaction gegen die Sünde haben, wenn jene Furcht keine rein menschliche, jener Schmerz kein rein natürlicher ist, d. h. ein solcher, der von Gott absieht, nur dem erlittenen oder zu erleidenden, mit der Sünde nothwendig verbundenen Schaden berücksichtigt. Wird aber die Sünde bereut wegen der Strafe, die *Gott* für die Sünde verhängt, wegen der Leiden, die *Gott* für die Sünde hat über den Sünder kommen lassen, dann fehlt dem Motiv der Reue nichts an wahrer Sittlichkeit.

4. Die Reue darf nicht rein *natürlich* sein, hat aber noch einen anderen Sinn: sie muß ein *übernatürlicher* Tugendact sein. Ersteres besagte blos: sie darf nicht rein weltlich, rein psychologisch, also profaner Natur sein, sondern muß einen sittlich-religiösen Charakter haben. Letzteres aber besagt mehr: sie darf nicht blos natürliche Sittlichkeit aufweisen, sondern die Sittlichkeit der Kinder Gottes, welche zum ewigen Leben, zur übernatürlichen Seligkeit in der Anschauung Gottes führt.

Dieses Erforderniß ergibt sich wieder aus der allgemeinen Nothwendigkeit *übernatürlich* guter Werke in dem gegenwärtigen Zustande der Erhebung der Natur zur Kindschaft Gottes; rein natürliche Sittlichkeit hat für den Menschen in gegenwärtiger Ordnung keinen Werth. Für die Reue kommt aber noch der besondere Grund hinzu, daß sie erstens eine Reaction gegen die Sünde, also gegen den Verlust des übernatürlichen Gnadenstandes sein soll, und zweitens, weil wir die Wiederlangung des übernatürlichen Gnadenstandes zwar nicht streng verdienen, aber uns dafür disponiren sollen: die Disposition muß aber der Vollendung gleichartig sein: durch natürliche Sittlichkeit kann man sich nur auf einen natürlich sittlichen Zustand disponiren: der übernatürliche Gnadenstand, die Eingießung der heiligmachenden Gnade verlangt eine übernatürliche Vorbereitung.

Da entsteht aber die Schwierigkeit: Wie kann der Sünder schon übernatürlich gute Werke verrichten, wenn er noch in die Sündenschuld verstrickt ist und ihm das Princip der übernatürlichen Thätigkeit, die habituale Gnade, fehlt?

Allerdings in dem Sinne, wie die im Stande der Gnade vollbrachten guten Werke, können die des Sünders nicht übernatürlich, verdienstlich sein. Aber sie können dadurch einen gewissen übernatürlichen Werth erhalten, daß sie unter dem Einflusse der actualen übernatürlichen Gnade verrichtet werden. Sollten diese actualen Einflüsse nicht hinreichen, so kann man mit den Thomisten vorläufige, vorübergehende übernatürliche Habitus, welche schon vor der Rechtfertigung eingegossen würden, annehmen. Diese sind dann die übernatürlichen Thätigkeitsprincipien, aus welchen übernatürliche Handlungen hervorgehen können. Von einer „Verstrickung in der Sündenschuld" kann da nicht mehr die Rede sein; wir setzen voraus, daß der Sünder wahre Reue hat, also die Sünde absolut haßt. Freilich ist die Schuld bei unvollkommener Reue noch nicht nachgelassen, aber der Wille hat sich von der Sünde losgemacht und zu Gott hingewendet.

5. Es fragt sich, ob auch das Motiv der Reue übernatürlich sein müsse. Daß der Act subjectiv übernatürlich durch die Gnade sein muß, leuchtet ein. Aber wesentlich für jeden Act, ja charakteristisch für seine Species ist das Object, also bei sittlichen Handlungen regelrecht das Motiv.

Nun, eben weil das Motiv das Formalobject des sittlich guten Werkes ist, muß, wenn dieses übernatürlich sein soll, auch jenes übernatürlich sein. Aber die Theologen streiten darüber, ob diese Uebernatürlichkeit eine einschließliche sein könne, oder ob sie ausdrücklich intendirt sein müsse, ob speciell das Motiv dem Glauben entstammen müsse oder auch aus der bloßen Vernunfterkenntniß entnommen werden könne. Der hl. Thomas lehrt, daß jedes sittlich gute Motiv hinreiche, um das Werk, im Stande der Gnade verrichtet, verdienstlich zu machen: Wenn das Motiv als sittlich gut erkannt ist, so ist es damit auch implicite in Beziehung zu Gott gesetzt; da aber thatsächlich Gott unser übernatürliches Endziel ist, so ist damit auch eine einschließliche Beziehung zur übernatürlichen Ordnung gegeben, namentlich wenn der Mensch wenigstens einmal, etwa bei seiner Bekehrung, sich zu Gott, seinem Endziele, hingewandt hat [1]).

Für die Praxis hat diese Verschiedenheit der Meinungen wenig Bedeutung. Selbstverständlich muß man immer auf die wirksamsten, vollkommensten und sichersten Motive dringen, darf also bei den rein

1) Vgl. J. Ernst, Die Nothwendigkeit der guten Meinung. 1900. S. 5 ff. S. 13 ff.

vernünftigen nicht stehen bleiben. Man braucht aber keine Besorgniß zu hegen, unsere Motive, wenn sie auch nicht direct als übernatürlich erkannt sind, und nicht aus dem Glauben geschöpft sind, möchten nicht übernatürlich sein; jeder Christ hat seine religiösen Kenntnisse nicht aus philosophischer Belehrung, sondern aus dem christlichen Unterrichte erhalten. Seine ganze religiöse Auffassung gründet sich auf den Glauben, und darum ist mehr oder weniger ausdrücklich jedes sittlich gute Motiv zu jedem guten Werke und insbesondere zur Reue für ihn ein übernatürliches, ein Glaubensmotiv.

6. Wir müssen nun zusehen, welche Wirkungen diese beiden Arten von Reue, sei es für sich, sei es in Verbindung mit dem Sakramente, haben; da wird sich uns ergeben, daß wie sie in sich wesentlich verschieden sind, so auch in ihren Wirkungen, indem die vollkommene Reue auch bereits vor dem Empfange des Sakramentes die Nachlassung der Sünden bewirkt; die unvollkommene aber nur in Verbindung mit dem Sakramente der Buße und ebenso der Taufe.

§ 568.

Die vollkommene Reue erwirkt aus sich, also mit dem bloßen *votum sacramenti* die Nachlassung der Sünden.

I. Diesen Satz hat das Concil von Trient zwar nicht ausdrücklich definirt, wie es dies nach dem Berichte des Geschichtsschreibers desselben, Pallavicini, zuerst in Absicht hatte, aber doch als katholische Lehre vorgetragen. Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam [1]).

1. Sollte Jemand aus den Worten des Concils schließen wollen, die Rechtfertigung sei nicht der vollkommenen Reue selbst, sondern dem damit verbundenen votum sacramenti zuzuschreiben, so ist dies schon darum unzulässig, weil das votum nicht die Wirkung des Sakramentes haben kann, in sich aber nicht den Werth der vollkommenen Reue hat. Jeden möglichen Zweifel über den Sinn der Kirche schließt die Verurtheilung mehrerer Sätze des M. Bajus aus. So des 32. Satzes: Charitas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum [2]).

1) Sess. 14. cap. 4. — 2) Vgl. prop. 31. 33. 74.

Man kann nun freilich nicht von vornherein behaupten, daß die vollkommene Liebe und Reue mit einer inneren Nothwendigkeit die Sündennachlassung bewirken müsse. Denn auch die heftigste Reue und innigste Liebe des Menschen kann kein adäquater Ersatz sein für das unendliche Unrecht, das die Todsünde Gott zufügt; ohne Offenbarung können wir überhaupt nicht sicher wissen, ob Gott dem Sünder wieder verzeihen will, noch viel weniger, ob er ihm die unverdiente heiligmachende Gnade wieder zurückgeben will.

2. Aber thatsächlich lehrt uns die Offenbarung, daß Jesus Christus die unendliche Schuld für unsere und die Sünden der ganzen Welt durch seinen Opfertod abgetragen hat, daß also die Genugthuung, welche wir nicht leisten können, bereits geleistet ist. Schon durch die Bestellung eines Mittlers, Erlösers erklärt Gott den aufrichtigsten und innigsten Wunsch, uns unsere Sünden nachzulassen; aber außerdem fordert er uns durch die feierlichsten Versprechungen und eindringlichsten Ermahnungen auf, uns zu bekehren, unsere Sünden zu bereuen, damit er sie uns nachlassen könne.

Damit ist nun auch ein nothwendiger inniger Zusammenhang zwischen vollkommener Liebe und Nachlassung der Sünden hergestellt. Vollkommene Liebe und Todsünde können nach dieser Anordnung Gottes nicht mehr zusammen in der Seele bestehen. Sobald nämlich der Sünder die Bedingung erfüllt hat, unter der Gott so bereitwillig die Sünden nachlassen will, so muß dieselbe mit unfehlbarer Nothwendigkeit getilgt werden. Diese Wirkung ist nach Gottes Verheißung an jede wahre Bekehrung und Reue geknüpft.

Eine ganz *unmittelbare* Verbindung der Verzeihung mit der Buße, als deren unfehlbare Folge, bezeichnen Aussprüche wie: „Bekehrt, wendet euch zu mir und ich werde mich zu euch wenden“ [1]). „Die Gottlosigkeit des Gottlosen wird ihm nicht schaden *am Tage*, an welchem immer er sich von seiner Gottlosigkeit bekehren wird und der Gerechte kann nicht leben an demselben Tage, an welchem er sündigt“ [2]). Also an demselben Tage, oder nach unserer Ausdrucksweise in derselben Stunde, in demselben Augenblicke, in welchem er sich bekehrt, wird er gerechtfertigt sein, ebenso wie er in demselben Augenblicke, in dem er sündigt, die Gerechtigkeit verliert, und zwar tritt durch die Bekehrung die Gerechtigkeit ebenso unmittelbar und unfehlbar ein, wie durch die Sünde die Ungerechtigkeit.

Selbst der unvollkommenen Reue könnte man in Anbetracht dieser

1) Zach. 1, 3. — 2) Ezech. 33, 12.

Verheißungen die Nachlassung der Sünden zuschreiben; aus anderweitigen Gründen müssen wir dies freilich verneinen; aber wenigstens der vollkommenen Reue und Liebe muß diese Kraft zukommen, weil sonst die Verheißungen überhaupt nicht erfüllt würden, und denjenigen, welchen noch keine anderen Gnadenmittel, keine ex opere operato wirkenden Sakramente zu Gebote stehen, die Möglichkeit der Bekehrung ganz benommen wäre.

3. Es wird aber gerade von der Schrift zwischen der Liebe und der Versöhnung ein besonders enger Zusammenhang immer und immer wiederholt und eingeschärft. „Es werden ihr, der Magdalena, viele Sünden nachgelassen, weil sie viel geliebt hat“ [1]). „Ich liebe, die mich lieben [2]).“ „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und ich liebe ihn . . . und wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen [3]).

Der Liebe des Menschen entspricht, wie ganz selbstverständlich, die Gegenliebe seitens Gottes; es wird die Liebe des Menschen der Anknüpfungspunkt zu einem dauernden Freundschaftsverhältnisse, in welchem die hl. Dreifaltigkeit im Herzen des Liebenden zu wohnen anfängt.

4. In der That besteht zwischen Liebe des Menschen und der Gegenliebe Gottes ein ganz ähnlicher innerer Zusammenhang, wie zwischen der Liebe und Gegenliebe bei menschlichen Freunden. Zwar steht die Liebe eines Geschöpfes in gar keiner Proportion zu der unendlichen Liebe Gottes, aber das gilt eigentlich nur von einer rein

---

1) Luk. 7, 47. Diese Stelle könnte freilich einige Schwierigkeit machen. Erstens weil der Herr die große Liebe der Magdalena als Folge der Nachlassung der großen Sünden bezeichnet. Zweitens weil erst durch die Worte des Herrn „deine Sünden sind dir vergeben u. s. w.“ die eigentliche Nachlassung erfolgte. Drittens weil schließlich der Herr das Heil der Büßerin von ihrem Glauben abhängig macht.

Die erste Schwierigkeit ist von geringer Bedeutung. Die Liebe ist Ursache der Sündenvergebung und auch Folge. Nämlich die bereits vorhandene Liebe wird noch mehr angefacht durch die Wohlthat der Sündenvergebung; Liebe trieb sie aber schon zu der ganz außergewöhnlichen Liebesäußerung der Salbung.

Die Absolution des Herrn bleibt wahr, wenn auch die Sünden bereits nachgelassen waren. Für Maria hatte sie als göttliche Erklärung ihrer Rechtfertigung denselben Werth, wie wenn sie die Sünden erst nachließe. — Allerdings wird hier wie auch sonst in der hl. Schrift dem Glauben die Rechtfertigung zugeschrieben, aber das ist der Glaube als Grundlage der Liebe und Inbegriff aller nothwendigen Thätigkeit. Der Glaube allein ist todt.

2) Sprichw. 8, 17.

3) Joh. 14, 21, 23.

natürlichen Liebe; wir sprechen aber und die hl. Schrift spricht nur von einer übernatürlichen Liebe. Diese ist das Product der übernatürlichen Gnade, und wird also der Mensch durch diese in eine übernatürliche Ordnung, in die göttliche Ordnung versetzt. Dadurch wird eine Proportionalität, ja Gleichheit zwischen menschlicher und göttlicher Liebe hergestellt, wie sie überhaupt zwischen Geschöpf und Schöpfer möglich ist. Nur eins fehlt dem so liebenden Menschen noch: er ist noch kein Kind Gottes, und das soll und muß er doch nach Gottes Forderung sein; dies wird er nur durch die Eingießung der habitualen Gnade. Wenn Gott also irgend welchem Menschen, so muß er dem so zur Kindschaft disponirten Büßer die Gnade eingießen, damit die Sünde getilgt wird und nothwendig getilgt werden muß. Jedenfalls beruht die Liebe Gottes auf Wahrheit: er liebt nur das Liebenswerthe. Wenn er also den Sünder mit vollkommener Liebe zu lieben erklärt hat, so muß er ihn liebenswürdig machen; so lange dieser aber des Gnadenstandes entbehrt, ist er der eigentlichen wahren Liebe Gottes unwerth; dieser Mangel der Gnade macht, wie uns die Erbsünde recht eindringlich lehrt, die Menschen zum Gegenstande des göttlichen Mißfallens. Da er nun doch so feierlich erklärt, er liebe den Liebenden, mag er nun Sünder gewesen sein oder nicht, muß er ihn durch die Gnade liebenswürdig machen.

Das erklärt Gott denn auch ausdrücklich, wenn er verspricht, mit dem Vater zu ihm zu kommen und Wohnung bei ihm nehmen zu wollen. Das Einwohnen der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist die unmittelbare Wirkung der habitualen Gnade oder deren Wesen selbst.

5. Die Herstellung des übernatürlichen *Lebens* geschieht, wie der h. Thomas oft bemerkt, in analoger Weise, wie die des natürlichen Lebens. Nicht jeder Stoff ist befähigt, Träger des Lebens zu sein, ein Lebensprincip in sich aufzunehmen. Derselbe muß erst bearbeitet, vom elementaren Zustande zu complicirteren Verbindungen und höheren Daseinsformen übergeführt werden, bis diejenige Stufe erreicht ist, welche der naturgemäße Träger des Lebens ist. Dann tritt aber auch unfehlbar nach Naturgesetzen das Lebensprincip ein, bezw. muß es vom Schöpfer, wenn er Leben und bestimmtes, etwa geistiges Leben haben will, eingegossen werden. So muß die vernünftige Seele mit Naturnothwendigkeit eingegossen werden, wenn der organische Stoff so weit vorbereitet ist, daß er der Seele proportionirtes Werkzeug sein, Träger des Lebens werden kann. So gehört auch eine bestimmte Vorbereitung zur Rechtfertigung, d. h. zur Nachlassung der Sünden und Eingießung der Gnade. Ist diese Vorbereitung noch nicht bis

zum letzten Stadium gelangt, wie bei der Attrition, so besteht keine Forderung, die Gnade einzugießen. Gott könnte sie auch hier bereits geben, aus reinster Barmherzigkeit, aber es entspräche nicht dem weisen Verfahren Gottes, welches immer der Natur der Dinge gemäß handelt, die er ja selbst für einander einrichtet. Unvollkommene Liebe und Reue ist nicht der naturgemäße Act der habituellen Gnade, wohl aber ist die selbstlose Liebe so recht die Aeußerung des Kindschafts- und Freundschaftverhältnisses, welches die Gnade zwischen Gott und dem Menschen herstellt. Da nun Gott dieses habituale Liebesverhältniß will, ja es zur Pflicht macht, dessen Mangel verabscheut, so muß nun er, da der Mensch dazu unfähig ist, diesen Zustand durch Eingießung des übernatürlichen Lebensprincips wie nach einem nothwendigen Gesetze der Gnadenordnung herstellen. Damit wird aber die Sünde unfehlbar, ja naturnothwendig getilgt. Also bewirkt die vollkommene Reue, aus vollkommener Liebe entsprungen, unfehlbar die Nachlassung der Sünden.

II. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die vollkommene Reue aus sich kraft ihres Wesens in gegenwärtiger Heilsordnung die Sünden tilgt. Aber eben so gewiß ist, daß der Empfang des Bußsakramentes, speciell die Beichte, wie wir oben nachgewiesen haben, zum Heile nothwendig ist.

1. Diese beiden Wahrheiten kommen zunächst dadurch mit einander in Einklang, daß die Reue nur in Verbindung mit dem votum sacramenti die Rechtfertigung bewirkt. Das ist nämlich nicht so zu verstehen, als wenn das Verlangen nach dem Sakramente etwas ersetzen müsse, was der vollkommenen Reue noch fehlt, sondern die unbedingte Nothwendigkeit des von Christus eingesetzten Sakramentes verlangt, daß auch der bereits durch die Reue Gerechtfertigte es noch empfangen muß, und also bei der Reue mehr oder weniger ausdrücklich die Bereitwilligkeit, den Vorsatz haben muß, es zu empfangen. Ist die Reue vollkommen, so schließt sie den Willen ein, alles zu thun, was Gott etwa zu unserem Heile festgesetzt hat, also wenigstens implicite auch den Empfang des Sacramentes. Dieses votum verlangt das Concil von Trient mit großem Nachdruck. Die entgegenstehende Lehre des Petrus v. Osma wurde bereits 1479 von Sixtus IV. verurtheilt. Der erste Satz dieses Irrlehrers lautete nämlich: Peccata mortalia quantum ad culpam et poenam alterius saeculi delentur per solam cordis contritionem sine ordine ad claves [1]).

1) Denzinger, n. 610. Cf. prop. 3. n. 612.

2. Wenn man nun die Frage aufwirft, warum der Büßer, der doch schon Nachlassung seiner Sünden erlangt hat, noch das Sakrament empfangen solle, so hat das im Grunde gar keinen rechten Sinn. Denn wenn er nur mit Bezug auf das zu empfangende Sakrament Nachlassung erhielt, so ist ja selbstverständlich, daß er es nun auch empfangen muß. Thut er es nicht, so war entweder das votum nicht ernst, und dann konnte es nicht rechtfertigen, war es ernst, wie es sein soll, so muß es auch erfüllt werden. Geschieht es nicht, so kehren zwar die nachgelassenen Sünden nicht wieder, aber er begeht eine neue schwere Sünde, weil er eine sehr wichtige Anordnung Gottes mißachtet.

Die aufgeworfene Frage kann also nur den vernünftigen Sinn haben, warum Christus von allen Sündern, auch von denen, welche vollkommene Reue haben, den Empfang des Sakramentes verlangt. Nun dafür brauchen wir keine besonderen Gründe anzuführen: es sind dieselben, welche die göttliche Weisheit und Güte überhaupt bestimmten, uns die hl. Sakramente als Gnadenmittel zu geben, es sind insbesondere die äußerst dringenden Gründe, welche wir oben für die Nothwendigkeit der sakramentalen Beichte anführten. Dieselben gelten zum großen Theile nicht blos für die unvollkommenen, sondern auch für die vollkommenen Büßer: Der Zweck des Sakramentes ist nicht blos Nachlassung der Sünden, sondern auch Belehrung, Beschämung in der Beicht, Auferlegung von entsprechenden Bußwerken u. s. w. Der Zweck des Sakramentes würde aber großentheils vereitelt werden, wenn es dem Menschen möglich wäre, auch ohne dasselbe Nachlassung zu erlangen. Es würden gerade diejenigen, welchen das Bekenntniß am nothwendigsten wäre, am intensivsten versuchen, Reue zu haben und dabei in die naheliegende Versuchung verfallen, zu glauben sie hätten vollkommene Reue; und so würde einerseits das Sakrament zum großen Theil außer Function gesetzt, und andererseits gerade der wichtigste Vortheil wegfallen, den uns die Sakramente bereiten, sie sollen eine leichtere, sicherere, reichlichere Heiligung und Rechtfertigung, als wir sie aus uns haben können, uns verschaffen [2]).

Wenn der Sünder ohne die Kirche Nachlassung erlangen könnte, würde die von Gott selbst gesetzte Ordnung verletzt. Der Herr würde das von ihm eingesetzte Tribunal umgehen, gleichsam über

2) Aliquis non potest esse certus, quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae; et ideo tenetur confiteri et satisfacere,

den Kopf der Kirche weg mit dem Sünder verhandeln. In jeder geordneten Gesellschaft werden die niederen zunächst betheiligten Behörden nicht umgangen, wenn die Höheren mit deren Untergebenen zu verhandeln haben. Wenn der Papst Priestern Privilegien, Facultäten verleiht, verweist er sie wenigstens zur Mittheilung an die Bischöfe. Wenn der Bischof mit Diözesanen zu verhandeln hat, etwa deren Klagen über den Pfarrer annimmt, werden diese dem Pfarrer zur Aeußerung übergeben. Also wird auch das weiseste Haupt der Kirche diese nicht umgehen bei der Nachlassung der Sünden, die er ihr speciell anvertraut hat.

Der Sünder hat sich ja auch häufig gegen die Kirche selbst versündigt; im Grunde ist jede Sünde gegen Gott auch ein kirchliches Vergehen des Menschen als Mitglied der religiösen Gesellschaft, also darf ihm nicht ohne Rücksicht auf die Kirche vergeben werden [1]).

3. Schwieriger ist die Antwort auf die nun weiter entstehende Frage: Wie kann denn der Pönitent noch im Sakramente der Buße von seinen Sünden losgesprochen werden, wenn er bereits von Gott losgesprochen ist.

Man könnte zunächst antworten: die Lossprechung Gottes entbindet nicht von der Pflicht und Nothwendigkeit, auch von der Kirche losgesprochen zu werden; der Büßer ist ja wirklich noch gebunden, noch verpflichtet, der Schlüsselgewalt sich zu unterwerfen. Aber diese Antwort reicht nicht aus; denn die Absolution, welche dem schon gerechtfertigten Büßer von der Kirche ertheilt wird, ist nicht eine bloße Absolution in foro ecclesiae, sondern ist eine sakramentale Absolution von Sünden, also eine Absolution von Seiten Gottes; diese kann aber, wie es scheint, nach der Nachlassung der Sünden nicht mehr gegeben werden. Die Pflicht zu beichten besteht auch noch, wenn Jemand bereits absolvirt, aber eine Sünde vergessen hat. Man kann auch noch ein zweites, drittes Mal losgesprochen werden, wenn gar keine Pflicht mehr besteht.

---

maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset adnexum, quod debet ad effectum adduci etiam propter praeceptum, quod est de confessione datum. S. Thom. Suppl. q. 5. a. 2. ad 1m.

1) Per sacramenta homo non solum Deo sed etiam ecclesiae oportet quod reconciliatur. Ecclesiae autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio ecclesiae ad eum perveniat. Sed in poenitentia ecclesiae sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum. S. Thom. Suppl. q. 8. a. 2. ad 3m.

Darum haben Petrus Lombardus und andere, welche stets eine vollkommene Reue zum Empfang des Bußsakramentes verlangen, der sakramentalen Absolution nur eine Declarations-Kraft zugeschrieben: Der Priester erklärt authentisch, also im Namen Gottes, daß der Büßer wirklich von Sünden befreit ist.

Allerdings kommt der Absolution eine solche Bedeutung zu, aber darin besteht sie nicht wesentlich. Die sakramentalen Worte bewirken, was sie bezeichnen; weil die Absolution zur Constitution des Bußsakramentes gehört, durch welches Gnade eingegossen und speciell Rechtfertigung gegeben wird, so müssen durch die Absolution die Sünden wirklich nachgelassen werden, der Büßer wirklich gerechtfertigt werden. Dies geschieht denn auch bei der Absolution eines schon gerechtfertigten Sünders. Auf Grund des Sündenbekenntnisses spendet der Priester das Bußsakrament in seiner gewöhnlichen Form. Er absolvirt ihn von den gebeichteten Sünden; er muß es auch schon darum thun, weil er die Nachlassung nicht voraussetzen, jedenfalls nicht unfehlbar wissen kann. Diese Spendung bewirkt die Gnade, und zwar weil es ein Sakrament der Todten ist und weil es auf Grund der gebeichteten Sünden ertheilt wird: Rechtfertigungsgnade. Ist der Büßer nun schon gerechtfertigt, so kann die Gnade ihn nur noch mehr rechtfertigen, d. h. die Gnade vermehren, welche ihn immer weiter von den Sünden, welche dieselbe ertödtet hatten, entfernt, ihn immer fester gegen die Sünde wappnet.

Die Absolutionsformel behält ihre Wahrheit, sie wird aber einigermaßen in ihrer Bedeutung modificirt und bekommt den allgemeineren Sinn: Ich spende dir das Sakrament der Sündenvergebung kraft meiner priesterlichen Absolutionsgewalt über die Sünden. So wird das Sakrament der Todten per accidens ein Sakrament der Lebendigen, wie auch die Taufe in gleichen Verhältnissen [1]). Die Tauformel behält auch bei dem schon gerechtfertigten Katechumenen ihre Bedeutung als Abwaschung, nur erleidet dieselbe eine geringe Modification gegenüber der eigentlichen Abwaschung von noch nicht vergebenen Sünden.

Von läßlichen Sünden kann eigentlich niemals im strengen Sinne des Wortes absolvirt werden, und doch kann man das Bußsakrament auf Grund derselben empfangen. Es besteht

1) Quamvis verbum *absolvo* solum videatur significare vinculi solutionem, tamen quia non dissolvitur nisi per informationem gratiae, ideo juxta subjectam materiam ex vi ejusdem verbi significatur gratiae infusio ordinata ad peccati remissionem. Suarez in 3. p. t. 4. d. 19. s. 2.

erstens gar keine Pflicht, sie zu beichten, und zweitens werden sie durch Attrition getilgt. Unvollkommene Reue muß aber jeder Pönitent haben, der die Absolution empfangen will. Und doch ist die Beichte der läßlichen Sünden schon seit Jahrhunderten ein allgemeiner Gebrauch. Manche Theologen nehmen allerdings an, um der Absolution der läßlichen Sünden mehr Bedeutung zu vindiciren, es gehöre eine stärkere, aus höheren Motiven hervorgehende Attrition zur Nachlassung der läßlichen Sünden außer dem Sakrament: aber dies läßt sich nicht begründen. Manche haben geglaubt, durch die Absolution eines schon gerechtfertigten Pönitenten werde nur die noch zurückbleibende nicht nachgelassene Strafe nachgelassen. Dies würde insofern dem Wortlaute der Absolutionsformel gerecht werden, als wirklich nach kirchlichem Sprachgebrauche auch die Nachlassung der Sündenstrafe als Nachlassung der Sünden bezeichnet wird. Aber die Hauptschwierigkeit bleibt noch; denn es kann bereits auch die Sündenstrafe durch eine sehr vollkommene Reue und Buße nachgelassen sein [1]). Sie ist aber keine andere als die, welche aus der Absolution von schon nachgelassenen Todsünden sich ergibt.

§ 569.

Genauere Bestimmung der zur Rechtfertigung erforderlichen vollkommenen Reue.

I. Da der charakteristische Vorzug der vollkommenen Reue in ihrem Motive liegt, welches das Motiv der vollkommenen Liebe ist, so ist zunächst dieses genauer zu bestimmen. Im allgemeinen wurde dasselbe bereits oben charakterisirt: Gott selbst als das höchste und liebenswürdigste Gut muß der Gegenstand und Beweggrund der Liebe sein, wenn sie vollkommen sein soll. Darin stimmen alle Theologen überein, aber groß ist die Meinungsverschiedenheit, wenn es sich darum handelt, den Begriff des höchsten, seiner selbst willen geliebten Gutes genauer zu bestimmen.

1. Daß wir bei der reinen Freundschaftsliebe Gottes von unserer Glückseligkeit ganz absehen müßten, ist, wie wir sahen, un-

1) Intensio contritionis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte caritatis, quae displicentiam causat, et sic contingit tantum intendi caritatem in actu quod, contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena. Alio modo ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Et quia ille etiam poena quaedam est, tantum potest intendi quod sufficiet ad deletionem culpae et poenae. S. Thom. Suppl. q. 5. a. 2.

statthaft und psychologisch unmöglich. Wenn wir bei dem Volke, also, dem Durchschnitt der Christen, von einer solchen Liebe sprächen, würden wir gar nicht verstanden; das Herz fühlt nichts, wenn ihm von einer Liebe des absoluten Gutes gesprochen wird, es gehört der geschulte Verstand eines Theologen dazu, um sich dabei auch nur etwas zu denken. Wie anders regt uns die hl. Schrift zur Liebe und also doch zur vollkommensten Liebe Gottes an! Sie stellt uns Gott als unser Heil, unsere Seligkeit, unsere Wonne hin. Er *ist* die Liebe, er hat uns mit ewiger Liebe geliebt, er will unser großer Lohn sein, er hat seinen Sohn für uns dahin gegeben, er ist aus Liebe für uns am Kreuz gestorben, er hat uns zuerst geliebt u. s. w. Das sind Motive, die ein Menschenherz zu höchster Gottesliebe entflammen können; ob dies auch ein abstractes, höchstes Gut vermag?

Gibt es eine selbstlosere Liebe, als die der Mutter zu ihrem Kinde, des Freundes zum Freunde, der Braut zum Bräutigam? Aber ist es nicht gerade die innige Beziehung, welche das Kind zur Mutter, der Freund zum Freunde, der Bräutigam zu *seiner* Braut hat, auf welche das selbstlose Wohlwollen beruht?

Man kann darüber streiten, ob die *dankbare* Liebe eine ganz selbstlose sei; aber Niemand kann bezweifeln, daß die erwiesenen Wohlthaten der wichtigste Antrieb zu freundschaftlicher Liebe sind. Es ist eine psychologische Nothwendigkeit, daß, wenn nicht der Empfänger ganz entartet ist, die Wohlthaten zur Liebe des Gebers selbst führen. Wenn man den gewöhnlichen Gläubigen und besonders schweren Sündern den gekreuzigten Heiland vor Augen stellt, das Crucifix zeigt und einige Worte der Erklärung seiner unendlichen Liebe hinzufügt, wird man sicherer in ihrem Herzen Liebe und vollkommenere Liebe entzünden, als wenn man ihnen vom höchsten Gute redet. Aber auch die größten Heiligen haben nicht lediglich das absolute Gut geliebt. Sie rufen mit dem hl. Franz Seraph. aus: „*Mein* Gott und *mein* Alles."

2. Von großer praktischer Wichtigkeit ist die Frage: wie *groß* die Reue (sowohl vollkommene wie unvollkommene) sein muß, wie *lange* sie dauern muß, um ihre Wirkungen zu haben, d. h. um als hinreichende Vorbereitung zum Sakramente zu dienen.

Mit der Bestimmung „*vollkommen*" und „*unvollkommen*" ist über die Größe des Reueschmerzes nichts ausgesagt, diese beiden Arten sind nicht der Größe, dem Grade nach, sondern dem Wesen nach verschieden. Der Intensität, Größe nach kann sogar die unvollkommene Reue stärker sein als die vollkommene. Wegen der Furcht vor der

Hölle, wegen des Verlustes der Seligkeit kann ein Sünder die heißesten Reuethränen vergießen, während derjenige, welcher die Sünde wegen der Beleidigung des höchsten Gutes verabscheut, nur von schwachem Schmerz sich afficirt fühlt. Es wird sogar regelmäßig vorkommen, wenn wir von dem intensiven Reueschmerz der Heiligen absehen, daß der Schmerz, der wegen der Sünde als unseres Uebels entsteht, heftiger ist als der Schmerz, der Gott allein zum Gegenstande hat. Denn die Intensität der Gefühle hängt weniger von der objectiven Beschaffenheit der Gegenstände, als von ihrer engeren oder entfernteren Beziehung zu unserem Wohl und Wehe ab.

Der Reueschmerz muß allerdings in einem wahren Sinne der *größte* sein. Die Sünde ist das größte Uebel: die Beleidigung des unendlichen Gutes; also muß sie vom Büßer auch *mehr* als jedes andere Uebel *verabscheut* werden; er muß bereit sein, jedes andere Uebel zu tragen, als Gott zu beleidigen. Wenn also auch nicht intensiv, so doch *appretiativ*, d. h. nach der Schätzung und Beurtheilung seiner Vernunft muß er die Sünde für das größte Uebel erachten und wirksam darnach zu handeln bereit sein. Das trifft bei der vollkommenen wie bei der unvollkommenen Reue zu, nur daß bei letzterer mehr die Rücksicht auf das eigene Verderben und Unglück, in welches die Sünde stürzt, hervortritt, bei ersterer die Sünde zunächst als gegen Gott, das unendliche Gut gerichtet, gehaßt wird.

3. Bei dieser Verabscheuung der Sünde „über alles" ist der Irrthum zu vermeiden, als wenn derjenige keine wahre Reue habe, welcher von anderen Uebeln viel mehr afficirt wird, als von dem Bewußtsein der Schuld. Die Mutter, welche ein liebes Kind verloren hat, wird von dem heftigsten Schmerze erfaßt, die Beleidigung Gottes läßt sie ziemlich „kalt". Hat sie darum keine wahre Reue? Dann allerdings nicht, wenn sie das Kind höher schätzt als Gott, seinen Verlust höher als den Verlust des ewigen Besitzes Gottes. Aber sie kann dabei recht wohl die Beleidigung Gottes, den Verlust des unendlichen Gutes für ein größeres Uebel erachten als den Verlust ihres Kindes.

Was uns näher angeht, was nämlich unserer sinnlichen Sphäre näher liegt, erregt unser *Gefühl*, also auch unseren *fühlbaren* Reueschmerz mehr als rein geistige Uebel, welche nicht in so naher anschaulicher Beziehung zu uns stehen [1]). Die Reue ist aber wesentlich

1) In contritione est duplex dolor: unus est in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est quam displicentia prae-

Sache des vernünftigen Wollens, nicht des Gefühls, am wenigsten des sinnlichen Gefühls.

4. Der Pönitent braucht sich also nicht zu beunruhigen, wenn er über die Beleidigung Gottes nicht fühlbaren Schmerz, nicht einmal geistigen in sich verspürt, er braucht auch keine Anstrengungen zu machen, daß er geistig oder sinnlich afficirt werde, es reicht wesentlich hin, daß bei Betrachtung der Beleidigung Gottes bezw. bei aufmerksamem Abbeten der Reueformel er ernstlich so disponirt ist, daß ihm die Sünde über alles mißfällt. So wünschenswerth auch eine recht intensive Reue, selbst sinnliche bis zu Thränen und Seufzern sein kann [1]): wesentlich ist nur jenes geistige Mißfallen auch ohne alle Intensität. Nur darf man unter dem „geringen" Schmerz nicht einen schwachen, lauen, nicht sehr kräftigen verstehen; er muß so energisch und entschieden sein, daß man bereit ist, alle Sünden zu meiden und ernstlich lieber alle Uebel zu leiden als eine Sünde zu begehen [2]).

---

teriti peccati, et talis dolor in contritione excedit omnes alios dolores, quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet, finis autem ultimus super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum, quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum vel ex electione, secundum quod homo poenitens in se ipso hunc dolorem excitat, ut de peccatis doleat. Et neutro modo oportet quod sit maximus dolor, quia vires inferiores moventur vehementius ab objectis propriis quam ex redundantia superiorum virium. Et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur eorum motum. Et ideo major dolor est in sensitiva parte ex laesione sensibili, quam sit ille, qui in ipsam redundat ex ratione; similiter major, qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante, quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato non est major dolor aliis doloribus, qui in ipsa sunt. Et similiter nec dolor, qui est voluntarie assumtus, tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut tanta et talis passio sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior, tum etiam quia passiones a ratione sumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor, qui est sine virtute, non servat sed excedit. S. Thom. Suppl. q. 3. a. 1.

1) Allerdings kann der fühlbare sinnliche Reueschmerz auch zu übermäßig sein, was beim geistigen niemals der Fall sein kann. S. Thom. Suppl. q. 3. a. 2.

2) In diesem Sinne ist der hl. Thomas zu verstehen, wenn er sagt: Quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Dabei bemerkt jedoch der hl. Thomas sehr zutreffend, daß der Sünder nicht mit allen Uebeln im einzelnen die Sünde zu vergleichen braucht [1]), um sie appretiativ über alles zu verabscheuen; daß dies nicht einmal zweckmäßig ist [2]). Wenn man auch bereit sein muß, lieber alles zu leiden, als Gott zu beleidigen, so sind doch manche Uebel, die den Menschen treffen können, die Güter, die er wegen der Tugend eventuell verlieren kann, so groß, daß nur ein heroischer Wille mit ungewöhnlicher Gnade die Versuchung überwinden kann. Wenn nun dem noch schwachen Büßer solche enorme Opfer vorgehalten werden, wird er leicht fürchten, sie nicht bringen zu können. Selbst die Heiligen können für solche Fälle nur sagen: Was ich zu thun hätte und mit der Gnade Gottes kann und will, weiß ich, aber ob ich es auch thun werde, kann ich nicht versprechen.

5. Dem Gesagten widerspricht es nicht, wenn die Propheten eine höchst starke Reue, die sich auch im Aeußeren kundgibt, verlangen: Bekehret euch zu mir von euerem ganzen Herzen, in Fasten und Weinen und Wehklagen [3]) und wir auch vom Heiland als das erste Gebot vernehmen: „Du sollst deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüthe, aus allen deinen Kräften [4])." Gott, das unendliche Gut, verdient, daß wir ihn nicht blos appretiativ, sondern auch intensiv über alles lieben, und die Sünde verdient daher, daß wir sie mit aller Kraft unseres Leibes und unserer Seele verabscheuen, also auch beweinen. Aber wesentlich ist nur die appretiativ höchste Liebe und Reue. Es ist dasselbe, als wenn wir sagten: Mit allen Fibern unseres Wesens müssen wir Gott anhängen, alle, auch die innersten und feinsten Regungen unseres Gemüthes müssen auf ihn gehen, nichts, auch nicht der verborgenste Winkel unserer Seele darf etwas gegen Gott enthalten. So verstehen jenes große Gebot

---

1) Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de eis tentandus est, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest; quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum. Suppl. q. 3. a. 1. ad 4m.

2) Sicut delectabilia plus movent in particulari considerata, quam in communi, ita terribilia plus terrent, si in particulari considerentur; et aliqui sunt qui minori tentatione non cadunt, qui forte majori caderent. . . Et ideo descendere in talibus ad singula, est inducere hominem in tentationem et praebere occasionem peccandi. Quodl. 1. a. 9.

3) Joel 2, 13.

4) Deut. 6, 4; Matth. 25, 37.

der Liebe die beiden großen Lehrer der göttlichen Weisheit, Thomas [1]) und Bonaventura [2]).

Eine Liebe „aus allen unseren Kräften" ist, von der Intensität verstanden, gar nicht möglich, auch den Seligen im Himmel, auch dem liebentflammtesten Seraph nicht. Denn jeder Grad des Eifers läßt absolut gesprochen, noch einen höheren zu; wenn man also auch diesen erstreben müßte, könnte man das Gebot der Liebe niemals erfüllen, es würde die Zumuthung den Menschen in stete Unruhe, ja in Verzweiflung stürzen. Es darf also nur ein bestimmtes Maß des Liebeseifers gefordert werden, der aber freilich appretiativ der höchste sein muß. Man sagt allerdings mit dem hl. Bernhard, in der Liebe Gottes allein sei kein Maß einzuhalten: Modus diligendi Deum est diligere sine modo. Das ist aber wieder nichts anderes, als was der hl. Thomas [3]) und der hl. Bonaventura [4]) lehren: Die vollkommene Reue als Mißfallen des Geistes an der Beleidigung Gottes könne nie zu groß sein. Die Liebe Gottes kann nie zu groß sein, ihr kann man kein Maß vorzeichnen: er ist über alles zu lieben und verdient, daß man ihn auch ohne alle Einschränkung liebe. Man kann nie sagen: Jetzt liebe ich Gott genug. Aber ein Gebot, über jedes Maß hinaus die Intensität der Liebe und Reue zu steigern, kann es nicht geben.

6. Wie mit der Intensität, so verhält es sich auch mit der Dauer der Reue: es kann ein Augenblick der Reue hinreichen, und doch muß sie immer fortgesetzt werden.

Die Reue soll so lange als möglich dauern; sie darf während des ganzen Lebens nicht ausgesetzt werden. Immer muß beim Gedanken an die Sünde die Verabscheuung mehr oder weniger ausdrücklich wiederkehren. Selbst der sinnliche Reueschmerz in Verbindung mit äußeren Bußwerken darf niemals vernachlässigt werden, weil wir nie wissen können, ob wir genug Buße gethan, um alle

---

1) Dupliciter contingit ex toto corde Deum diligere: uno quidem modo in actu, i. e. ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur, et ista est perfectio patriae; alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scl. quod nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat: et haec est perfectio viae. 2. 2. q. 44. a. 4. ad 2m.

2) In praecepto diligendi Deum ex toto corde duplex totalitas cordis indicatur, una, quae excludit omnes affectus contrarios amori Dei, ita ut nihil diligatur supra Deum, et ad hunc modum diligendi Deum tenemur in via vi istius praecepti. In 4. dist. 16. p. 1. a. 2. q. 1.

3) Suppl. q. 3. a. 2.

4) In 4. dist. 16, p. 1. a. 2. q. 1.

Folgen der Sünde zu tilgen. So haben alle großen Büßer, ein hl. Petrus, eine hl. Maria Magdalena und so viele Ordensleute Buße gethan, welchen gerade die Klosterübungen als Bußübungen gelten [1]).

7. In diesem Sinne ist durchaus wahr, was Juénin im Geiste der Jansenisten und anderer Rigoristen sagt: Toti antiquitati fuit persuasum, contritionem non esse unius diei opus sed multorum mensium immo et nonnunquam annorum [2]). Aber falsch ist der Schluß, den sie daraus ziehen: die Absolution könne einem Büßer erst nach monate- oder jahrelanger Reue ertheilt werden. Denn dieselben hl. Väter, welche so sehr auf die fortgesetzte Buße dringen, erklären auch mit Berufung auf die hl. Schrift, daß alsbald mit der Reue auch die Sünde nachgelassen werde. So wenn sie die oben citirte Stelle bei Ezechiel erklären oder die Versicherung des Propheten Nathan alsbald nach dem Peccavi des David: der Herr hat dir deine Sünde nachgelassen, oder die Psalmstelle (ps. 31, 5): Dixi confitebor adversum me injustitiam meam et tu remisisti impietatem peccati [3]). Und derselbe hl. Thomas, der so stark die stete Dauer der Reue verlangt, unterscheidet doch die innere und äußere Bußübung in Bezug auf den Empfang des Sakramentes und erklärt von ersterer, daß sie bis ans Ende des Lebens dauern müsse: semper enim debet homini displicere, quod peccavit; die äußere Bußübung dagegen, mit Beichte und Genugthuung, soll nur eine bestimmte Zeit dauern, secundum mensuram peccati [4]). Wenn es sich aber

---

1) Noch andere Gründe gibt der hl. Thomas an: „In contritione duplex est dolor: unus rationis, qui est detestatio peccati a se commissi, alius sensitivae partis, qui ex isto consequitur. Et quantum ad utrumque contritionis tempus est totius vitae praesentis status. Quamdiu enim est aliquis in statu vitae, detestatur incommoda, quibus a perventione ad terminum viae retardatur vel impeditur. Unde cum per peccatum praeteritum vitae nostrae cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, oportet quod semper in vitae hujus tempore status contritionis maneat quantum ad peccati detestationem. Similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut poena a voluntate assumitur. Quia enim homo poenam aeternam peccando meruit et contra aeternum Deum peccavit, debet poena aeterna in temporalem mutata saltem dolor in toto hominis aeterno i. e. in statu hujus vitae manere. Et propter hoc dicit Hugo de S. Vict., quod „Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati.“ Suppl. q. 4. a. 1.

2) Comment. dogm. hist. diss. 6. q. 9. c. 4. — 3) Vgl. oben S. 98 f. 4) 3. p. q. 84. a. 8.

speciell um Nachlassung der Sünden kraft der Reue handelt, setzt er eine augenblickliche Wirkung voraus, wenn er erklärt: Quamvis homo in primo instanti verae poenitentiae remissionem consequatur praeteritorum peccatorum, oportet tamen in homine perseverare poenitentiam, ne iterum incidat in peccatum [1]).

8. In Zeiten lebendigen Glaubens konnte die Kirche auch die äußere Buße nach der Größe der Sünden auf längere Zeit ausdehnen; die veränderten Zeitverhältnisse verlangen von ihr gebieterisch, die Absolution für gewöhnlich nicht hinauszuschieben, sondern sie ihm in demselben Augenblicke zu ertheilen, wo der Pönitent hinreichend zum Empfange des Sakramentes disponirt ist. Dies ist aber bei jeder wahrhaften Reue der Fall, besonders aber bei der vollkommenen, welche bereits alle Sünden tilgt und nur die Pflicht noch zurückläßt, die Sünden der Schlüsselgewalt der Kirche zu unterwerfen. Der Pönitent hat dann sogar ein strictes Recht auf die Absolution, das nur durch höhere pastorale Rücksichten auf kurze Zeit aufgehoben werden kann. Die gegentheilige Praxis der Jansenisten beruht also auf einem dogmatischen Irrthum, ist aber zum mindesten ein starker verhängnißvoller Anachronismus, da sie Verhältnisse der Urkirche wieder restituiren will, die für unsere Zeiten, wie das die Erfahrung nur allzu sehr gelehrt, geradezu verderblich sich erweisen muß.

§ 570.

Um Nachlassung der Sünden durch das Bußsakrament zu erlangen, reicht die unvollkommene Reue hin.

Dieser Satz enthält zwei Theile, die aber auf's engste mit einander zusammenhängen. 1° Um durch das Bußsakrament Nachlassung zu erhalten, ist keine vollkommene Reue nöthig. 2° Die unvollkommene enthält alle Bedingungen, welche zum fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes erforderlich sind. Der zweite Theil folgt unmittelbar aus dem ersten; denn wenn keine vollkommene Reue erforderlich ist, so muß die unvollkommene genügen, weil man sonst niemals durch das Bußsakrament die Nachlassung der Sünden erlangen könnte. Nur ist dann noch eingehender zu zeigen, daß die unvollkommene Reue eine entsprechende Vorbereitung auf die Buße bietet.

I. Pius VI. verurtheilte die Forderung der Synode von

1) Ibid. ad 1m.

Pistoja, welche zum Empfang des Sakramentes nicht zufrieden sich erklärte mit „der unvollkommenen Reue, welche gewöhnlich attritio genannt wird, auch nicht mit der mit Liebe verbundenen, bei der der Mensch anfängt, Gott als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben, selbst nicht mit der Reue von vollkommener Liebe informirt", sondern sogar „den Eifer der herrschenden Liebe, der durch lange Probe in guten Werken erprobt ist[1])", verlangte. Wenn diese Verurtheilung direct auch nur auf eine Ueberspannung der vollkommenen Reue geht, so deutet der Papst doch hinreichend an, daß auch bereits das erste und zweite Glied einen unzulässigen Rigorismus enthält. Indem aber in der Censur beigefügt wird: Sacramenti efficaciae detrahens et injuriosa, so geht dieselbe auch bereits auf die Forderung einer einfachen vollkommenen Reue. Denn auch wenn solche erforderlich wäre, würde das Sakrament nichts wirken, da die vollkommene Reue bereits die Sünden tilgt.

Deutlicher ergibt sich die Lehre der Kirche aus der Verurtheilung des 58. Satzes des Bajus: Peccator poenitens non vivificatur ministerio sacerdotis absolventis, sed a solo Deo, qui poenitentiam suggerens et inspirans vivificat eum et resuscitat, ministerio autem sacerdotis solum reatus tollitur[2]). Also wird durch das Sakrament das übernatürliche Leben, die Gnade, die Nachlassung der Sünden verliehen. Wäre aber die vollkommene Reue, welche auch vor dem Empfange des Sakramentes rechtfertigt, erforderlich, so würde das Sakrament, die Absolution niemals rechtfertigen.

1. Unser Satz ist also die consequente Folgerung aus der vorher bewiesenen These, daß die vollkommene Reue aus sich die Kraft hat, die Nachlassung der Sünden zu erwirken. Wenn nämlich stets und ausnahmslos vollkommene Reue zum Empfang des Sakramentes erforderlich wäre, so würden die Sünden niemals durch dasselbe nachgelassen. Es wäre freilich nicht fruchtlos, es vermehrte die Gnade, aber es wäre kein Sakrament der Todten, das es doch κατ' ἐξοχήν ist, sondern wesentlich ein Sakrament der Lebendigen; es diente keinem specifischen Bedürfnisse, wie dies doch alle Sakramente thun; es wäre nicht speciell eine Absolution von Sünden, sondern vermehrte, wie jedes Sakrament der Lebendigen, den Gnadenstand. Es würde dem Sünder auch nicht das Heil besser gesichert und erleichtert, wie dies die Sacramente zu thun bestimmt sind; er müßte

1) Prop. 36. Denzinger. n. 1399.
2) Denzinger. n. 938.

genau dasselbe und noch mehr thun, als wenn kein Sakrament der Buße existirte. Es wäre die Beicht auch nicht zum Heil absolut nothwendig, es könnte Niemand aus Mangel der Absolution des Heiles verlustig gehen, wie dies doch von jeher die Ueberzeugung der Kirche und der Gläubigen war [1]). Denn wenn der Sünder blos Attrition hat, kann er überhaupt nicht gerettet werden, weder mit noch ohne Absolution. Hat er aber vollkommene Reue, so ist die Beicht nur noch ein Gebot, das, wenn der Büßer es am Todesbette nicht erfüllen kann, nicht verpflichtet.

2. Gegen diese Beweisführung läßt sich ein zweifacher Einwand erheben. Erstens bleibt das Sakrament immer ein besonderes Sakrament gegen die Sünde; denn es kann auch nach der Rechtfertigung von der zeitlichen Strafe noch absolvirt werden; es müssen vom absolvirenden Priester Bußen auferlegt, Belehrungen über die Vermeidung der Sünden ertheilt werden u. s. w. Zweitens ist es ja Thatsache, daß die Buße zum Sakramente der Lebendigen wird, eben dann, wenn die Sünden schon nachgelassen sind, entweder durch vollkommene Reue oder bei läßlichen Sünden durch unvollkommene Reue.

Die Lösung dieser Schwierigkeit ist bereits im Vorstehenden gegeben: wir sagten, es widerstreite dem Wesen des Bußsakramentes, daß regelmäßig die Sünden schon vor dessen Empfang nachgelassen sein sollen, daß die Absolution niemals von Sünden losspricht. Das Wesen des Sakramentes und die Bedeutung der Absolution bleibt bestehen, wenn mehr zufällig, in einzelnen Fällen die Sünden bereits nachgelassen sind. Dann wird nämlich das Bußsakrament per accidens ein Sakrament der Lebendigen; das hebt sein Wesen, an und für sich per se ein Sakrament der Todten zu sein, nicht auf, ebenso wenig als die Eucharistie oder ein anderes Sakrament der Lebendigen, das unter Umständen die Rechtfertigung per accidens bewirkt, dadurch zu einem Sakramente der Todten wird.

Wenn man dagegen mit manchen älteren Scholastikern einwendet, es werde durch die Absolution doch immer die Strafe für die Sünde nachgelassen, so beweist man damit allerdings, daß das Sakrament etwas wirkt, aber nicht, daß es als Sakrament wirkt, noch weniger als Sakrament der Todten; die Nachlassung der zeitlichen Strafen kann auch durch das Opfer ex opere operato bewirkt werden; und wahr bleibt immer, daß niemals eigentlich von Sünden losgesprochen würde. Allerdings können die Sünden metonymisch für Sündenstrafen stehen; aber wenn der

1) S. oben S. 47 ff.

Herr den Aposteln die Gewalt, ihm eigens von seinem Vater übertragen, verleiht, in der Kraft des hl. Geistes „Sünden nachzulassen“ und Sünden vorzubehalten, so sind dabei zunächst nur eigentliche Sünden und ihre Nachlassung zu verstehen.

Etwas mehr Schwierigkeit könnte der zweite Theil des Einwurfes machen, daß anerkanntermaßen die läßlichen Sünden niemals eigentlich durch die Absolution nachgelassen werden. Denn um diese zu empfangen, muß der Sünder wenigstens attritus sein, damit wird aber die läßliche Schuld getilgt.

Zunächst könnte man mit manchen Theologen diese Schwierigkeit dadurch umgehen, daß man zur Tilgung der läßlichen Sünden ohne die Beicht eine stärkere Attrition aus edleren Motiven verlangt. Indeß ist eine solche Unterscheidung nicht wohl zu begründen; jedenfalls wird sie nicht zwingend verlangt durch die Nothwendigkeit, die Bedeutung der Absolution zu retten. Denn wenn auch stets und regelrecht der Absolution von läßlichen Sünden die Nachlassung der Schuld vorausgeht, so thut dies dem Wesen des Bußsakramentes und der Kraft der Absolution keinen Eintrag. Denn das Sakrament der Buße ist wesentlich ein Sakrament der Todten, also für Todsünden eingesetzt. Die den Aposteln im Bußgerichte ertheilte Vollmacht geht per se auf die Todsünden; denn nur sie können vorbehalten werden. Also behält das Sakrament seine volle Bedeutung, wenn von läßlichen Sünden auch niemals absolvirt würde. Jedenfalls sind die läßlichen Sünden nur secundäres, nebensächliches, accidentales Object des Bußgerichtes; man hat sogar positive Gründe beizubringen, um zu beweisen, daß sie überhaupt dem Bußgericht unterworfen werden können. Jetzt ist der beste Beweis die Praxis der Kirche, aber es hat Jahrhunderte gedauert, ehe diese Gewohnheit in der Kirche eingeführt wurde, wahrscheinlich hat sie zuerst als Uebung der Vollkommenheit in den Klöstern (speciell in den irischen) Eingang gefunden, und ist von da in die Kirche übergegangen. Es läßt sich aber diese Uebung nach dem Gesagten recht wohl unbeschadet der Bedeutung der sakramentalen Absolution rechtfertigen. Denn wenn man von Sünden, welche durch vollkommene Reue oder gar durch eine frühere Beichte schon nachgelassen sind, absolvirt werden kann, dann noch mehr von läßlichen Sünden. In dem einen wie in dem anderen Falle wird nur per accidens die volle Bedeutung der Absolutionsformel nicht gewahrt; die läßlichen Sünden werden zwar stets schon vorher und regelmäßig nachgelassen, sie gehören aber nicht per se, sondern nur per accidens zum Gegenstande des Bußsakramentes.

3. Bei allen diesen Erwägungen muß freilich immer die Lehre und Praxis der Kirche als oberste Instanz angesehen werden; da unsere theoretischen Erklärungen in einer so wichtigen Frage uns kaum die nöthige Sicherheit bieten. Daß das Bußsakrament die Sünden tilgt, steht allerdings fest, ebenso steht fest, daß durch vollkommene Liebe die Sünde getilgt wird und daß der Empfang des Sakramentes nothwendig und wirksam ist, wenn schon die Sünde getilgt ist. Sache der Wissenschaft ist es, diese letzten Sätze mit einander in Einklang zu bringen. Es hat Jahrhunderte gedauert, ehe sie diese Aufgabe endgültig gelöst hatte. Die Scholastiker haben vielfach die Schwierigkeit dadurch vermehrt und sie geradezu unlösbar gemacht, daß sie die vollkommene Reue für nothwendige Bedingung zum Empfang des Bußsakramentes erklärten. Um dabei doch die Wirksamkeit des Sakramentes, die ihnen feststand, zu retten, meinten Manche, wie der Magister sententiarum, die Absolution sei nur eine auctoritative Erklärung der Nachlassung der Sünden. Andere, wie Hugo von St. Victor, lehrten, es werde durch die Absolution die ewige und zeitliche Strafe nachgelassen, oder doch die zeitliche, wie Alex. von Hales u. A. glauben. Nach Anderen, wie dem hl. Bonaventura, wird die vollkommene Reue erst durch das Sakrament selbst hergestellt. Durch dasselbe wird ex attrito contritus.

Ad illud quod quaeritur, utrum attritio fiat contritio, dicendum, quod istud tripliciter potest intelligi: aut quod *habitus*, quo quis atteritur, formetur et illo conteratur, sicut fides informis fit formata: et hoc credo verum; credo enim, quod habitus poenitentiae informis per adventum gratiae formatur. Nec simile est de timore servili, in quo vivit voluntas peccandi. — Secundo modo potest intelligi quantum ad *actum substratum*: et adhuc concedo, quod actus, qui in principio sui est attritio, antequam interrumpatur, fiat contritio, sicut patet de motu, quo quis vadit ad ecclesiam, si infundatur ei gratia in via. — Tertio modo potest intelligi quantum ad *conditionem superadditam*, quia opus mortuum secundum partem illam qua mortuum est, fiat vivum, et hoc impossibile est, quia pars illa motus transiit et fuit informis et numquam formatur, quia non resumitur idem, quod praeterit[1]).

Mit dem hl. Bonaventura stimmen überein: Albertus M., Petrus v. Taraut., Richard v. Middleton, Durand, Dionys. Karth.; Alexander

1) 4. dist. 17. p. 1. a. 2. q. 3. Ed. Quar. t. 4. p. 424 sqq.

v. Hales ist der Meinung, daß nur der habitus attritionis, nicht der Act derselben contritio werden könne.

Der Gedankengang des hl. Bonaventura ist also der: Regelmäßig geht die attritio als Vorbereitung der Rechtfertigung voraus. Die Schuld kann aber nicht nachgelassen werden ohne contritio (q. 2). Also muß durch Eingießung der Gnade, welche der Natur nach der Austreibung der Sünde vorausgeht (q. 1), die Attrition zur Contrition erhoben werden. Die Gnade wird aber durch das Sakrament verliehen. Also ist nach dem hl. Bonaventura die Attrition hinreichende Disposition zum Empfange des Sakramentes; denn er erklärt ausdrücklich: (Confessio) valet tamen ad deletionem *culpae* quantum ad eos qui se non paraverunt sufficienter omnino [1]).

Scotus ist der Ansicht, der nicht von der Gnade informirte Act könne allerdings contritio werden, insofern er durch die Rechtfertigung von der Gnade informirt sei, aber der aus specifischem Attritionsmotiv erweckte Act könne nie Contrition mit specifisch ganz verschiedenen Motiven werden. Das ist ganz richtig, und das ist es, was auch der hl. Thomas lehrt. Er führt auch denselben Grund an, wie der hl. Bonaventura für den Fall, daß der Act der Attrition nicht fortdauert bis zur Eingießung der Gnade [2]); dann kann selbstverständlich jener Act nicht zur Contrition erhoben werden. Es kann aber auch der Act aus sich von niederem Werthe, weil aus niedrigerem Motiv hervorgegangen, nach der Lehre des hl. Thomas virtuell durch die Gnade den höheren Werth erlangen [3]). An anderen Stellen scheint sich der hl. Lehrer der Meinung zuzuneigen, daß durch das Sakrament actuale Gnade gegeben werde, um auch aus vollkommener Liebe die Sünden zu bereuen. Doch wie dem auch sei, der hl. Lehrer erklärt ausdrücklich, daß durch die Absolution die Sünden nachgelassen werden.

Actus humani, qui sunt ex parte peccatoris, materialiter se habent in sacramento poenitentiae. Omne autem sacramentum producit effectum suum non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae; ex utroque enim est unum sacramentum. Unde sicut remissio culpae fit in baptismo non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, scl. aquae, principalius tamen virtute formae, ex qua et ipa aqua virtutem recipit,

1) Ibid. q. 4.
2) Suppl. q. 1. a. 3.
3) Vgl. Ernst, Die Nothwendigkeit der guten Meinung. S. 20 ff.

ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id quod est formale in hoc sacramento, secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae, tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae. Et sic patet, quod remissio culpae est effectus poenitentiae secundum quod est virtus, principalius tamen secundum quod est sacramentum [1]).

Im Suppl. beweist der hl. Lehrer, daß die Gewalt der Schlüssel sich auf die Nachlassung der Sünde, nicht blos der Strafe erstrecke. Wenn er freilich durch den Priester nur eine Disposition zur Rechtfertigung herstellen läßt, so sagt er dasselbe auch von der Taufe. Es hängt dies mit der früheren Ansicht des hl. Thomas über die Wirksamkeit der Sakramente zusammen. Ausdrücklich erklärt er, wie der hl. Bonaventura an der citirten Stelle: Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset *perfecte* dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret [2]). Um den obex zu beseitigen reicht aber die Attrition hin.

Thomas wie Bonaventura verlangen also zur vollkommenen Disposition für das Bußsakrament contritio; in Ermangelung derselben reicht eine unvollkommene Disposition, also eine unvollkommene Reue hin. Das ist genau die heutige kirchliche Praxis und Lehre.

4. Man beruft sich für die Nothwendigkeit der vollkommenen Reue auf die ziemlich allgemeine Lehre der Väter, welche in der Auferweckung des Lazarus die geistige Wiederbelebung des Sünders erblicken. Diese Symbolik findet auch in den Darstellungen der Katakomben ihren Ausdruck. Wie nun die Auferweckung des Lazarus durch den Herrn selbst vorgenommen werden mußte, die Apostel nur den Auftrag erhielten, den noch in die Todtenlinnen eingewickelten Erweckten zu lösen, so könne, erklären die Väter, auch nur Gott den Sünder nach vollkommener Liebe lebendig machen, die Schlüsselgewalt der Apostel habe den Gerechtfertigten noch von seinen Verpflichtungen zu lösen.

Aber dieselben Väter lehren auch, daß durch die Lossprechung die Sünden nachgelassen werden, daß von ihr das Heil abhängt u. s. w. Also können sie die Function der Schlüssel nicht auf eine bloße Declaration oder äußere Absolution einschränken. Was wollen sie also

1) Suppl. q. 18. a. 1. — 2) 3. p. q. 86. a. 6.

mit jener Belebung des Sünders durch den Herrn sagen? Sie sprechen damit nur die allbekannte Wahrheit aus, daß Gott allein durch seine Gnade lebendig machen kann. Er muß die erste Gnade der Berufung geben und er muß übernatürliche heiligmachende Gnade eingießen. Nur den bereits zum übernatürlichen aber noch unvollkommenen Leben erweckten Sünder können die Priester lossprechen. Wenn sie aber wirklich von Sünden lossprechen, so bewirken sie, daß die Gnade eingegossen, das vollkommene übernatürliche Leben des Gnadenstandes wieder hergestellt wird. Freilich erklärt man diese in der Gnadenlehre so wichtige Unterscheidung einer doppelten Belebung des Sünders für eine der Schrift widersprechende Erfindung. Aber schon der hl. Augustinus macht diese Unterscheidung, und sie wurde durch die Kirche auch formell durch die Verurtheilung des 64. Satzes von Bajus [1]) sanktionirt.

II. Zur Nachlassung der Sünden im Sakramente der Buße reicht also die unvollkommene Reue hin.

1. So lehrt das Concil von Trient. Nachdem es erklärt, daß die vollkommene Reue auch bereits vor dem Empfange des Sakramentes mit Gott aussöhnt, fährt es fort: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccati excludat cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Sp. S. impulsum, non adhuc quidem inhabitantis sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacram. poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacram. poenitentiae impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Jonae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt et misericordiam a Domino impetrarunt. Quam ob rem false quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacram. poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod numquam ecclesia Dei docuit nec sensit, sed et falso docent, contritionem esse extortam et coactam non liberam et voluntariam [2]).

1) Illa distinctio duplicis vivificationis ... commentitia est et Scripturis minime congruens. Denzinger n. 944.

2) Sess. 14. cap. 4 de contr.

Das Concil belehrt uns hiermit erstens über das Wesen der Attrition, indem es die Motive, die damit verbundenen Acte der Hoffnung u. s. w., ihre Quellen: den Antrieb des hl. Geistes und die freiwillige Mitwirkung des Menschen angibt; zweitens stellt es dieselbe gegen Mißverständnisse und Anschuldigungen sicher und drittens bezeichnet es ihre Wirkung in Verbindung mit dem Sakramente: nicht für sich kann sie die Rechtfertigung bewirken, aber sie bildet eine zum Empfange des Sakramentes und seiner Gnade hinreichende Disposition.

Alle drei Punkte hängen aufs innigste zusammen; es braucht blos der erste: das Wesen der Attrition richtig bestimmt zu werden, dann ergibt sich, daß sie eine entsprechende Disposition zum Empfange des Sakramentes bildet, und alle Verdächtigungen gegen dieselbe sind damit widerlegt.

2. Von der größten Wichtigkeit für die Wesensbestimmung der Attrition ist das besondere Motiv dieser Reue. Das Concil führt insbesondere zwei an. Abscheu vor der Sünde wegen ihrer Häßlichkeit, und Furcht vor der Strafe der Sünde. Und in der That lassen sich auf diese beiden Motive alle unter der vollkommenen Liebe bleibenden sittlich guten Reuemotive zurückführen. Denn entweder bereut man die Sünde wegen ihrer eigenen Verwerflichkeit oder wegen ihrer schlimmen Folgen. Die eigene Verwerflichkeit der Sünde muß aber so wie auch die Sündenstrafe immer mit Rücksicht auf Gott erfaßt und verabscheut sein. Denn nur dann bereut man seine Sünden, wenn man das der Sünde charakteristische Moment, die Beleidigung Gottes bereut. Dies ist aber der Fall, wenn man sie bereut wegen der ihr immanenten Verwerflichkeit und Häßlichkeit, nämlich daß sie der schwärzeste Undank gegen Gott, Empörung gegen unseren absoluten Herrn, Entstellung des Ebenbildes Gottes in uns ist u. s. w. Wenn man wegen der Strafe der Sünde sie bereut, geht der Schmerz direct nicht auf die Sünde als einen Gegensatz gegen Gott, sondern als unser Uebel. Dieses Uebel muß also dadurch zu Gott in Beziehung gesetzt werden, daß wir erstens die Strafe als von Gott für die Sünde verhängt auffassen und darum zweitens auch die Sünde als Ursache dieses Uebels verabscheuen.

3. Man sieht, wenn die Seele so disponirt ist, d. h. wenn sie mit Hilfe der göttlichen Gnade durch die Häßlichkeit, Schändlichkeit der Beleidigung Gottes oder durch die Furcht vor den Strafen der Sünden bewogen wird, die Sünde zu verabscheuen und was damit gegeben oder doch darin virtuell enthalten ist, den Vorsatz hat, sie nicht mehr zu

begehen, dann besteht kein Hinderniß mehr, daß Gott dem Sünder die Verzeihung, die er der Reue verheißen hat, wirklich zu Theil werden lasse. Selbstverständlich muß die vertrauensvolle Hoffnung auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes hinzukommen, weil der bloße Abscheu der Sünde auch als Beleidigung Gottes eventuell auch zur Verzweiflung führen oder bei einer unwirksamen Stumpfheit stehen bleiben könnte.

Sind alle diese vom Concil geforderten Bedingungen einer übernatürlichen sittlich guten, wenn auch noch unvollkommenen Reue gegeben, dann steht dem Empfange des Bußsakramentes und damit der Nachlassung der Sünden nichts mehr im Wege. Diese Disposition ist derart, daß wenn wir blos die so ausdrücklichen und eindringlichen Verheißungen und Mahnungen Gottes an die Sünder berücksichtigen, ohne Weiteres, ohne Nachhilfe eines Sakramentes die Verzeihung erwarten könnten. Da wir aber thatsächlich wissen, daß das Sakrament zur Nachlassung der Sünden eingesetzt ist, so muß jene Disposition wenigstens hinreichende Vorbereitung sein, um durch das Sakrament gerechtfertigt zu werden. Die Sakramente wirken ex opere operato; also wenn jedes Hinderniß der Gnadeneingießung entfernt ist, so erfolgt in den Sakramenten der Todten die Rechtfertigung unfehlbar.

Unsere Erklärung von der Attrition zeigt, wie ungeheuerlich die schon vom Concil von Trient gerügte und zurückgewiesene „Verleumdung" ist, die Rechtfertigung erfolge bei dem Sünder mit unvollkommener Reue ohne alle gute Regung, und die der modernen Irr- und Ungläubigen, es brauche blos tabula rasa gemacht zu werden (Harnack), „je weniger Reue, desto sicherer stehe das Sakrament da! Bei mehr Reue geräth es in Schwanken" (Seeberg). Die unvollkommene Reue, wie sie von der Kirche und allen Theologen gefordert wird, verdient sogar, wenn freilich nur de congruo die Rechtfertigung.

4. Am meisten wird die Furcht vor der Hölle als Motiv der Reue nicht blos von den Protestanten, sondern auch von rigoristischen Theologen verdächtigt. Eine dieser Verdächtigungen führt schon das Concil von Trient an: Eine solche Reue sei nicht frei, sondern erzwungen; der Sünder läßt sich nur durch die Höllenstrafe die Reue abzwingen.

Dieser Einwand beruht auf großer Unkenntniß psychologischer und ethischer Principien. Was aus Furcht geschieht, ist schlechthin freiwillig, und nur unfreiwillig secundum quid, von einem Erzwingen durch äußere Gewalt kann überhaupt nicht die Rede sein. Wenn der

Kaufmann während des Sturmes seine Waaren über Bord wirft, um das Schiff zu erleichtern und sein Leben zu retten, so thut er dies vollkommen freiwillig, Niemand zwingt ihn dazu. Er würde es allerdings nicht thun, wenn die Gefahr nicht vorhanden wäre; darum ist die Handlung unter einer Rücksicht, secundum quid, unfreiwillig, aber hic et nunc thut er es mit voller freier Entschließung. Freilich bleibt hier ein Bedauern über den Verlust der Waaren, er möchte sie lieber nicht wegwerfen: ein solches Bedauern, also noch eine Anhänglichkeit an die Sünde, behaupten denn auch die Gegner der Attrition: die Furcht vor der Hölle hält zwar vom äußeren sündhaften Werke ab, nicht aber von der sündhaften Gesinnung des Herzens.

Diese Auffassung der Jansenisten wurde mit Recht von Pius VI. verurtheilt. Doctrina, quae timorem poenarum generatim perhibet „dumtaxat non posse dici malum, si saltem pertingit ad cohibendam manum"; quasi timor ipse gehennae, quam fides docet peccato infligendam, non sit in se bonus et utilis, velut donum supernaturale ac motus a Deo inspiratus praeparans ad amorem justitiae: falsa, temeraria, perniciosa, divinis donis injuriosa, alias damnata, contraria doctrinae Concilii Trid.[1]).

5. Diese Verdächtigung der Furcht verstößt nicht nur gegen den Glauben, sondern beruht auf einer vollständigen Verkennung der Furcht als Motiv zur Reue. Wenn wir aus Furcht vor der Hölle die Sünde bereuen, so heißt das: es thut uns leid, daß wir die Sünde begangen haben, weil sie uns zur Hölle führt. Damit wir also die Hölle vermeiden, entsagen wir ganz und gar der Sünde, nicht blos der äußeren Handlung, sondern hassen auch innerlich die That und die sündhafte Gesinnung, aus der sie entsprang. Denn die Hölle, die wir fürchten, der wir entgehen wollen, ist die nothwendige Folge der Sünde und jeder Anhänglichkeit an die Sünde. Um diesem Unglück zu entgehen, müssen wir auch innerlich die Sünde verabscheuen und bereuen.

Wiederum wird dagegen eingewendet: Einem solchen Büßer gilt aber doch die Hölle als ein größeres Uebel als die Sünde; er würde diese nicht verabscheuen, wenn die Hölle nicht wäre: — das ist aber eine ungeordnete, also eine sündhafte Gesinnung, eine verkehrte „knechtische" Furcht, diese Reue eine „Galgenreue".

Wer die Sünde wegen der Höllenstrafe verabscheut und zu meiden sich vornimmt, erachtet die Höllenstrafe nicht für schlimmer als die Sünde, er

1) Propos. 25. Syn. Pist.

stellt ein solches vergleichendes Urtheil nicht an, oder wenn er bewußt über das Verhältniß beider urtheilt, muß er (appretiativ) die Sünde für ein größeres Uebel als die Hölle erachten. Aber affectiv ist für ihn die Hölle ein größeres Uebel, als die Sünde. Die Sünde macht auf seinen Geist nicht denselben starken Eindruck wie die Höllenstrafe; darum bedient er sich dieses Eindruckes als Mittel, um auch die Sünde zu verabscheuen. Weil er nämlich der Hölle nur durch Meidung und innere Verabscheuung der Sünde entfliehen kann, so will er nun auch die Sünde meiden, und verabscheut sie.

Das ist freilich eine „knechtische" Gesinnung, ein timor servilis, und im Vergleich mit der kindlichen Liebe und dem daraus entspringenden timor filialis unvollkommen, aber nicht verkehrt. Die knechtische Furcht des Sklaven, der nur durch Furcht vor der Strafe seine Arbeit thut, braucht nicht nothwendig ungeordnet zu sein; die Furcht kann ihn zur redlichen Erfüllung seiner Pflicht bestimmen. Es kann freilich auch vorkommen, daß er nur widerwillig die Arbeit thut, zu welcher ihn die angedrohte Strafe zwingt; dann haben wir die knechtische Furcht im schlimmen Sinne des Wortes, den timor serviliter servilis. Wenn der Sünder die Anhänglichkeit an die Sünde behält, wenn er denkt: gäbe es keine Hölle und keine Strafe, so thäte ich dieses doch: dann ist allerdings seine Furcht verkehrt. Und doch ist auch diese Gesinnung nicht nothwendig sündhaft; sie könnte nämlich z. B. den Sinn haben: Ich will der Hölle entgehen, und darum will ich auch die Sünde nicht; aber bei meinem schwachen Willen weiß ich wohl, daß ich nur durch die Strafe mich abhalten lasse.

Uebrigens kann man auch gegen die aus unvollkommener Liebe entsprungene Reue ganz genau denselben Einwand erheben. Wer Gott nicht seiner selbst, sondern seiner eigenen Glückseligkeit wegen liebt, erachtet sein eigenes Wohl höher als Gott, seine Gesinnung ist egoistisch. Wer die Sünde bereut, weil sie uns der Seligkeit beraubt, erachtet den Verlust seiner Seligkeit für ein größeres Uebel als die Sünde, welche doch als Uebel Gottes eine Unendlichkeit in sich schließt. Damit stellen sich die rigoristischen Theologen geradezu auf den Standpunkt der modernen atheistischen Ethiker, welche die christliche Moral wegen ihrer Hoffnung auf Belohnung des Egoismus zeihen, und wie Ed. v. Hartmann, eines ganz raffinirten Egoismus, da er nicht zeitliche, sondern ewige Vortheile zum Motiv des sittlichen Handelns mache.

Wer wegen Belohnung Gott liebt und seine Gebote beobachtet, erachtet die Seligkeit nicht für ein höheres Gut, als Gott und die

Sittlichkeit, sondern erstere hat nur stärkere Motivationskraft für seinen schwachen Willen als Gott und Sittlichkeit.

Wenn also die Reue aus unvollkommener Liebe heilsam ist, dann auch die aus Furcht, und umgekehrt, wenn die aus Furcht unsittlich sein soll, dann ist es auch die aus unvollkommener Liebe, und es bleibt nur die vollkommene Liebe als Motiv der Reue zulässig. Dies ist aber schon darum unzulässig, weil dann das Sakrament der Buße niemals die Sünden tilgte.

6. Daß die Verurtheilung der Furcht Gottes auch der Offenbarung widerstreitet, bedarf keines Nachweises, da uns dieselbe so eindringlich nicht nur im A. T., dem Bunde der Furcht, sondern auch im N. T., dem Bunde der Liebe, von der Schrift und von den hl. Vätern, insbesondere auch vom hl. Augustinus, der die Liebe so sehr betont, ja nach den Jansenisten nur die herrschende Liebe zulassen soll, anempfohlen wird. Darum konnte Pius VI. seine Verurtheilung des 25. Satzes der Synode von Pistoja nicht nur auf das Concil v. Tr., sondern auch auf die allgemeine Lehre der Väter, insbesondere auf die des hl. Augustinus stützen: Doctrina . . . contraria doctrinae Conc. Tr., tum et communi PP. sententiae „opus esse", juxta consuetum ordinem praeparationis ad justitiam, „ut intret timor primo, per quem veniat caritas: timor medicamentum, caritas sanitas [1])."

7. Mit den Jansenisten stimmen in der Verdächtigung der unvollkommenen Reue auffallend die Protestanten überein, welche ein Interesse daran haben, das durch die „laxe Reuelehre", durch den Attritionismus in der Kirche angerichtete sittliche Verderben recht grell zu schildern, um so die Berechtigung der Reformation zu erweisen. Das ist aber eine schlechte Rechtfertigung. Denn die Attrition, welche allgemein von den Theologen gelehrt wurde, schloß nach deren ausdrücklicher Erklärung vollen Abscheu gegen die Sünde ein. Sodann begnügte man sich in praxi nicht mit der Attrition, sondern drang, wie auch heute noch, auf vollkommene Reue. Das Sittenverderbniß, insofern es thatsächlich ist, kam also nicht von der Attrition, sondern von der Vernachlässigung der Sakramente, also von dem Mangel an Contrition und Attrition.

Von den protestantischen Theologen und Geschichtschreibern wird

1) So der hl. Augustin in ep. I. Joa. c. 4. tr. 9; in Joa. tr. 41 n. 10; in Ps. 127 n. 7; serm. 157 de verb. Apost. n. 13; serm. 161 n. 8; serm. 349 de carit. n. 7. Ausführlicher haben wir hierüber bereits oben 8. Bd. §. 410. gehandelt.

behauptet, das Einreißen der attritio seit dem 13. Jahrh. habe eine wahre Verwüstung in Moral und Religion angerichtet und den Ernst der Buße gebrochen. So Harnack, der sich auf Dieckhoff[1]) stützt, und Lamprecht in seiner berühmten „Deutschen Geschichte".

Gegen letzteren weist H. Finke[2]) geschichtlich nach: „In der Buß-, Beicht- und Predigtpraxis, also dem christlichen Volke gegenüber, ist vom 7. bis zum 16. Jahrhundert stets gelehrt worden, daß die contritio zur Beichte erforderlich sei." Dies ist unbestritten, wenn man unter contritio die Reue überhaupt, nicht die von der attritio unterschiedene vollkommene Reue versteht. Man hat immer auf beide Arten zusammen gedrungen. Nämlich wie derselbe Verfasser erklärt: „Dem Volke ist stets dasselbe gelehrt worden. Die beiden Formen des timor und amor erscheinen stets vereint."

J. Mausbach hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, vierzig Katechismen und Belehrungen, gerade aus der Zeit zu durchforschen, wo die attritio den Ernst der Buße gebrochen haben soll und das damit eingetretene Verderben das Auftreten Luthers herausgefordert haben soll, und findet dieselben in folgenden Punkten übereinstimmend: 1) Der Nachlaß der Sünden ist auch beim Bußsakramente an eine „wirkliche Sinnesänderung" geknüpft. Der Wille muß von Haß gegen die Sünde durchdrungen sein. 2) Damit verbindet sich der festeste Vorsatz, in Zukunft alle schweren Sünden zu meiden. 3) Diese Sinnesänderung ist nicht religiös neutral, sondern eine Traurigkeit nach Gott geweckt durch die biblischen Büßer und die Barmherzigkeit Christi. Himmel und Hölle spielen zwar eine wichtige Rolle, aber der Egoismus ist durch die Zusätze „um Gotteswillen" u. s. w. ausgeschlossen. 4) Die Liebe wird entweder ausdrücklich gefordert oder ist doch in dem detestari super omnia enthalten. 5) Wo die Liebe als eigentliches Motiv verlangt wird, gilt es nicht als strenges Erforderniß. 6) Die sittliche Vorbereitung wird nie als „Verdienst" bezeichnet: alles erwartet der Büßer von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes kraft der Verdienste Christi durch das Wort des Priesters[3]).

Wie man sieht, haben die Streitigkeiten und Schwankungen der Theologen in Betreff der zum Sakramente der Buße erforderlichen

1) Der Ablaßstreit. Rostock 1886.

2) Die kirchenpol. und kirchl. Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts. Eine Kritik seiner „Deutschen Geschichte". Rom 1896.

3) Kathol. Katechismen von 1400—1700 über die zum Bußsakramente erforderliche Reue. Katholik 1897. II. S. 109 ff.

Reue auf die Praxis keinen Einfluß geübt. Allerdings wurde die Sakramentenlehre streng wissenschaftlich erst im Mittelalter ausgebildet und seit dem Lombarden oft die Liebe verlangt, aber falsch ist, daß damals die „religiössittliche" Auffassung der Buße durch die „hierarchisch-magische", wie die protestantischen Theologen gewöhnlich behaupten, verdrängt worden sei. Der Protestant K. Müller stellt, wie er gesteht, hauptsächlich auf die von ihm hochgehaltenen Untersuchungen über die alte Bußdisciplin von Morinus gestützt, gerade die entgegengesetzte These auf: Die alte Kirche habe bei der Aussöhnung das Hauptgewicht auf die priesterliche Lossprechung gelegt; dagegen sei in der Scholastik der „evangelische" Gedanke, der das Hauptgewicht auf die Reue legt, aufgekommen.

Dagegen weist J. Mausbach eingehend nach: „Ein wesentlicher Umschwung ist weder nach der ‚hierarchisch-magischen', noch nach der ‚ethisch-religiösen' Seite hin erfolgt, wohl aber eine Ablenkung nach der ethisch-religiösen Seite, äußerlich veranlaßt durch Aenderungen in der Bußdisciplin, innerlich begünstigt durch die rationalisirende Theologie Abälards. Die großen Theologen des 13. Jahrhunderts haben dann für die Verbindung des objectiven und subjectiven Factors die richtigen Principien festgestellt, den sensus ecclesiae Patrum zum wissenschaftlichen Bewußtsein erhoben [1])."

8. Das unwürdige, geradezu empörende Vorgehen der Protestanten bei der Verdächtigung der katholischen Reuelehre kann man recht anschaulich an einigen Beispielen illustriren. Besonders lax soll, wie Harnack versichert, die Reuelehre des Duns Scotus sein und R. Seeberg, der ein größeres Werk über „Die Theologie des Duns Scotus" geschrieben hat, erklärt: „Duns ist also selbst die Forderung der Attrition zu hoch gewesen . . . er hat diese Attrition bis zum Nichts herabzudrücken vermocht. . . . Hier liegt schon vor die frivole Herabdrückung der Attrition zur ‚Galgenreue' und die Reduction des facere quod in se est bis auf den Kirchgang der Späteren" [2]).

1) Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre. Katholik. 1897. I. S. 48 ff. 97 ff. Auch unter den Theologen war die Meinungsverschiedenheit nicht so groß: sie beruhten zum Theil auf verschiedenen Fassungen von Worten: attritio heißt manchmal eine blos halbe Reue, contritio wird manchmal generell, manchmal speciell genannt, caritas hat viele Bedeutungen, timor servilis heißt, oft t. serviliter servilis. Der hl. Thomas führt mehrere Definitionen der contritio an (Suppl. q. 1. a. 1), denen Biel mehrere andere und Finke noch mehr hinzufügt: keine erwähnt die caritas, mehrere aber Furcht und Hoffnung.

2) Abhandlungen Al. v. Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet. S. 184 f.

Allerdings erklärt Scotus, auch der parum attritus könne mit dem Sakramente Nachlassung erlangen. Aber wie hoch er damit die sittlichen Forderungen stellt, zeigt die Thatsache, daß er sogar Liebe Gottes verlangt. Er zeigt z. B., daß es sehr schwer sei, auf dem Todesbette sich zu bekehren und selbst mit den Sakramenten das Heil zu erlangen. Erstens weil man nicht mehr Kraft genug hat, ein so großes Mißfallen an der Sünde zu haben. Zweitens, man darf nicht blos wegen der Furcht, sondern muß wegen der Liebe zu Gott seine Sünden bereuen. Drittens die ihn umgebenden zeitlichen Güter lassen ein so großes Mißfallen nicht aufkommen, als erforderlich ist u. s. w.[1]).

Weiter weiß Harnack zu berichten: „Wenn man die Ausführungen des Johann von Paltz liest, so ist man erschreckt, welch eine Verwüstung der Religion und der einfachsten Moral, die Folge der attritio (Galgenreue) gewesen ist[2])."

Harnack hat offenbar die Coelifodina und die übrigen Ablaßschriften des Erfurter Augustiner und Ablaßprediger († 1511) nicht gelesen, sonst hätte er gesehen, daß Paltz nachdrücklichst auf Verabscheuung der Sünde, auf Vorsatz der Besserung drang. Und sicherlich die Furcht vor der Hölle, welche er ihr als Motiv anweist, ist nicht so „gut wie keine Reue", ohne wirkliche „Sinnesänderung", durch sie „wird nicht der Ernst der Buße gebrochen", nicht „die wahre Buße beseitigt", wie der Rostocker Professor Dieckhoff[3]) von der attritio des Paltz und der ganzen damaligen Beichtpraxis behauptet.

Denselben Vorwurf wie gegen Paltz erhebt Harnack mit Bratke auch gegen den berühmten mittelalterlichen Theologen Petrus de Palude. Aber seine Reue- wie Ablaßlehre ist ganz correct, wie N. Paulus aus seinem Commentar zu den Sentenzen nachweist[4]).

9. Auch zahlreiche katholische Theologen begnügen sich nicht mit den beiden vom Concil von Trient bezeichneten Motiven der Attrition, sondern verlangen, und zwar auf dasselbe Concil gestützt, einen Anfang der Liebe Gottes. Das Concil führt nämlich unter den Acten, welche auf die Rechtfertigung vorbereiten, außer Furcht

1) 4 dist. 20. q. un. Das parum attritus ist also relativ zu verstehen. Vgl. P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des Duns Scotus. Innsbr. Zeitschr. 1901. S. 231 ff.

2) Lehrb. d. Dogmengesch. Bd. III. 3. A. 1897. S. 528.

3) Der Ablaßstreit dogmengesch. dargestellt. 1886.

4) Petrus Paludanus über Reue und Ablaß. Katholik 1901. I. S. 985 ff.

und Hoffnung, Liebe an: illumque tamquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt [1]).

Dagegen ist zu bemerken, daß das Concil hier von der Vorbereitung zur Rechtfertigung überhaupt spricht und dabei nur den regelrechten Gang der Bekehrung beschreibt. Es führt darum nicht alle möglichen Acte der Vorbereitung an, zählt auch solche auf, die nicht immer nothwendig erforderlich sind. Es kann gewiß auch ohne Furcht jemand durch bloße Liebe bekehrt werden. Also ist anderweitig zu entscheiden, ob die Liebe oder auch nur ein Anfang der Liebe erforderlich ist. Nun aber gibt das Concil in der 14. Sitzung speciell die zum Empfang der Buße nothwendigen Acte an; als solche bezeichnet es auch die attritio mit den zwei bekannten Motiven ohne Liebe.

Die Liebe, von der das Concil in der 6. Sitzung spricht, braucht nicht einmal als unvollkommene Liebe gefaßt zu werden, sondern als vollkommene, welche die Rechtfertigung selbst erwirkt. Denn das Concil spricht nicht speciell von der Vorbereitung auf die Taufe oder die Buße, sondern von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung überhaupt. Das incipiunt diligere kann darnach heißen: sie fangen an (nach jenen unvollkommenen Motiven), nun auch Gott zu lieben als Quelle aller Gerechtigkeit. Das ist aber ein Motiv, das mehr die Vollkommenheit Gottes als unser Heil berücksichtigt, also ein Motiv der selbstlosen Liebe Gottes, wodurch die Rechtfertigung eo ipso erlangt wird.

Doch geben wir zu, „das Anfangen zu lieben" bezeichne den Anfang der Liebe, also eine noch primitive, geringe Liebe; so ist ja eine solche mit der Verabscheuung der Sünde aus Furcht oder wegen ihrer Häßlichkeit gegeben. Denn kraft dieser Motive wenden wir unseren Willen von der Sünde als Beleidigung Gottes ab und zu Gott unserem wahren Heile hin. Diese Hinwendung des Willens zu Gott ist aber eine Art, ein Anfang der Liebe Gottes [2]). Die Liebe ist der Grundaffect der Seele, und folglich sind alle Acte des Willens Ausfluß, Besonderungen der Liebe, zumal wenn sie sympathisch sich einem Objecte zuwenden. In diesem weiteren Sinne nimmt oft der hl. Augustinus die Liebe, weßhalb er freilich zu allem Guten Liebe, Liebe Gottes verlangt.

1) Sess. 6. cap. 6.

2) So Viva zu dem in propp. 31 von Alexander VIII. verurtheilten 15. Satz: Qui enim odit alicujus malum, aliqualiter illum amat amore velut negativo, nolendi scl. illi malum: esto non velit illi positive bonum condistinctum a carentia talis mali.

10. Die Streitfrage über den timor initialis wurde früher so heftig verhandelt, daß sich Alexander VII. genöthigt sah, den beiden Parteien Schweigen aufzuerlegen; er that dies aber in einer Weise, daß nun die Controverse im Sinne der milderen Ansicht als entschieden betrachtet werden kann. Er decretirt: Non audeant alicujus theologicae censurae, alteriusve injuriae aut contumeliae nota taxare alterutram sententiam, sive negantem necessitatem aliqualis dilectionis Dei in praefata attritione ex metu gehennae concepta, quae hodie inter scholasticos communior videtur, sive asserentem dictae dilectionis necessitatem, donec ab hac S. Sede fuerit aliquidhac in re definitum [1]).

Da es sich hier nämlich um ein wesentliches Requisit zum Empfang des Sakramentes handelt, würde die Kirche durch Duldung der milderen Meinung das Sakrament der Vereitelung und zahllose Seelen der Gefahr des Heilsverlustes aussetzen.

§ 571.

Die Genugthuung.

1. Die Genugthuung bildet einen wesentlichen Bestandtheil der Tugend der Buße, wie wir bereits oben ausführten. Insbesondere schließt der Begriff der Strafe, welche der Sünder schon nach dem Wortlaut: poenitentia, ποινή, Buße, noch mehr nach Forderung der Ordnung [2]) über sich verhängt, die Genugthuung ein, bzw. ist das Strafleiden, das der Büßer über sich selbst als Ersatz für seine Sünden verhängt oder geduldig aus der Hand Gottes annimmt, die Genugthuung selbst. Alle Gründe, welche die Strafe für das Vergehen rechtfertigen oder fordern [3]), fordern demnach auch die Genugthuung.

1) Denzinger n. 1017.

2) Ordo justitiae hoc requirit, ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam, quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens, ut hoc recompenset in seipso puniendo, quod prius peccaverat: sic enim totaliter extra inordinationem constituetur. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 158.

3) Vgl. Ethik und Naturrecht. 3. A. S. 208 ff. — Oportet, quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet ergo quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit, sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati. S. Thom. ibid. Cf. Suppl. q. 12. a. 1—3.

Die Strafe soll nach Forderung der Gerechtigkeit die verletzte Ordnung wieder herstellen, sie soll den Sünder bessern, soll ihn von Rückfällen abhalten. Dies alles leistet auch die Genugthuung.

Hat sich der Mensch durch die Sünde über sich und gegen Gott erhoben, so verdemüthigt er sich unter seine normale Stellung durch Entsagung von sonst Erlaubtem, Erdulden von sonst nicht gebührenden Uebeln. Hat er sich durch die schnöde Lust zur Sünde hinreißen lassen, so muß er durch Schmerz davon sich entfernen [1]).

Damit wird zugleich der andere Zweck der Strafe, Besserungs- und Präservativmittel zu sein erreicht. Denn wenn der Sünder statt des gehofften Genusses vielmehr Schmerz aus der Sünde erntet, so fällt für ihn der Grund der Neigung zur Sünde weg, er gibt die Anhänglichkeit an den unerlaubten Genuß auf und läßt sich auch für die Zukunft von dem falschen Scheine des Genusses oder Vortheils nicht so leicht berücken. Selbst bei Thieren sind, wie der hl. Thomas bemerkt, Schläge das beste Mittel, um ihnen Unarten abzugewöhnen [2]).

Wenn der Sünder so leichten Kaufs ohne alle Buße Nachlassung aller Strafen erhielte, würde in ihm der Leichtsinn genährt. Er hütet sich dagegen mehr vor der Sünde, er sucht die Freundschaft Gottes um so sorgfältiger zu bewahren, je mehr Mühe es ihn gekostet, Nachlassung der Sünden und Liebe Gottes sich zu erwerben [3]).

---

1) Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur, in quantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo. Si autem a se hanc poenam non exigat, quum ea quae divinae providentiae subjacent inordinata remanere non possint, haec poena infligetur a Deo. Nec talis poena satisfactoria dicetur, quum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo ad debitum ordinem reducetur. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 158.

2) Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui de peccato resurgit non solum detestari peccatum praeteritum. sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata. S. Th. c. gent. l. 3. c. 158.

3) Ea quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus et diligentius conservamus; unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis. S. Thom. Ibid.

2. Jedenfalls muß die Rechtfertigungslehre der Reformatoren, welche ohne alle Reue und Buße durch bloßes Vertrauen die Sünden erläßt, zum vollendetsten Laxismus führen, wenigstens wenn mit ihr Ernst gemacht wird [1]). Und doch hat man den Muth, die katholische Attrition, welche entschiedenen Bruch mit der Sünde und entsprechende Genugthuung und vor allem die schwerste aller Bußen die Beichte verlangt, eines sittenverderbenden Laxismus zu zeihen. Sehr treffend bemerkt das Concil von Trient gegen die Reformatoren, daß in der Nothwendigkeit der Genugthuung sogar die göttliche Güte sich äußert insofern sie uns von der Sünde abhält: Divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut, occasione accepta, peccata leviora putantes velut injurii et contumeliosi Spiritui S. in graviora labamur, thesaurizantes nobis iramin die irae. Procul dubio enim magnopere a peccato revocant et quasi freno quodam coercent hae satisfactoriae poenae, cautioresque et vigilantiores in futurum poenitentes efficiunt; medentur quoque peccatorum reliquiis et vitiosos habitus male vivendo comparatos contrariis virtutum actionibus tollunt [2]).

Auch schon nach rein menschlichen Begriffen ist der Sünder verpflichtet, dem beleidigten Gott Genugthuung zu leisten. Die Todsünde ist eine schwere Beleidigung Gottes, eine Verunglimpfung der unendlich hehren Majestät. Dieselbe verlangt strengstens Ehrenersatz, Genugthuung, die nur durch eine demüthige Abbitte, durch eine Verdemüthigung des Beleidigers vor dem Beleidigten geleistet werden kann.

3. Man wende dagegen nicht ein, das sei eine Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott, der zu hoch stehe, um durch das erbärmliche Gebahren der Erdenkinder gekränkt zu werden; er ist zu hoch über uns erhaben, um nur einen Ersatz zu fordern. Ein hochherziger Fürst ignorirt das elende Gekläffe seiner Feinde. Wir können ja auch nicht entsprechende Genugthuung leisten, die vollste aber hat bereits Jesus Christus geleistet. Unsere Genugthuung würde ja so der Kraft der Genugthuung Christi Abbruch thun.

1) Der protestantische Theolog A. Dieckmann beweist in der den Jenenser Professoren Hilgenfeld, Nippold, Seyerlen, Siegfried gewidmeten Schrift: „Die Lehre von der christlichen Gnade. Apologie des biblischen Christenthums insbesondere gegenüber der Ritschl'schen Rechtfertigungslehre," Berlin 1901, mit Aufwand einer großen Gelehrsamkeit, freilich zunächst gegen Ritschl, daß die in den Hauptpositionen gleiche symbolische Lehre der Protestanten von Glauben, Rechtfertigung, Heiligung, Werken unhaltbar und verderblich ist.

2) Sess. 14 de poenit. cap. 8.

Wenn auch der Unendliche durch unsere Beleidigungen nicht gekränkt wird, so bleibt die Sünde doch eine Verunglimpfung Gottes, und zwar die schwerste, weil sie gegen den Allerheiligsten gerichtet ist. Es fordert aber die Gerechtigkeit, Weisheit und Güte Gottes, daß er dieses schwere Unrecht nicht ungesühnt läßt. Der Mensch kann es freilich nicht adäquat sühnen, um so mehr muß er thun, was er kann, um es zu sühnen.

Unsere Genugthuung kann aber einen weit über ihre rein sittliche Bedeutung hinausgehenden Werth durch den Kreuzestod Christi erlangen. Wenn wir sie mit den Leiden des Herrn vereinigen, wenn die Bußwerke von der Gnade, die uns sein Tod verdient, geadelt werden, bekommen sie einen übernatürlichen, so zu sagen göttlichen Werth. Sie thun also der Genugthuung Christi keinen Abbruch, sondern lassen dieselbe erst recht in ihrem Werthe erscheinen. Denn wenn Christi Leiden nicht nur selbst sühnende Kraft hat, sondern auch seine vernünftigen Geschöpfe zur Genugthuung befähigt, so liegt darin der anschaulichste Erweis, die energischeste Ausdehnung der Kraft des Kreuzes. Unsere Genugthuung soll nicht einem Mangel der Genugthuung Christi abhelfen; diese ist unendlich und reicht nicht nur für die Sühne unserer Sünden, sondern auch für die Schuld unendlich vieler Welten hin. Und doch kann man in einem wahren Sinne von einer Unzulänglichkeit des Leidens Christi sprechen, wie sie thatsächlich der hl. Paulus behauptet, wenn er den Kolossern [1]) schreibt: Gaudeo in passionibus pro vobis et adimpleo ea, quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus, quod est ecclesia.

In sich sind die Verdienste und Genugthuung Christi mehr als ausreichend, aber sie müssen uns zugewandt werden, sonst bedürfte es auch nicht der Taufe, ja selbst die Heiden und größten Sünder wären bereits actu erlöst und ausgesöhnt. Es ist ein Grundgedanke der hl. Schrift, daß wir nur durch Mitleiden, durch Theilnahme an dem Leiden des Herrn das Heil erlangen können [2]).

1) 1, 14.

2) Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Jesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod si compatimur, et conglorificabimur. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exolvimus, ut non sit per Chr. Jesum; nam qui ex nobis tamquam ex nobis nihil possumus: eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus facientes dignos fructus poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offerentur Patri et per illum acceptantur a Patre. Conc. Trid. sess. 14. cap. 8.

Wie könnte auch ein wahrer Christ alle Leiden allein dem unschuldigen Heiland überlassen und von sich selbst alle Sühne und Leiden abwälzen? Unter einem dornengekrönten Haupte mit Rosen bekränzte Glieder! Allerdings ist Christus durch seine Leiden für uns eingetreten: aber doch nur insoweit, als wir nicht selbst unsere Schuld Gott abtragen können. Die unendliche Schuld, welche in der Sünde liegt, konnten wir nun freilich nicht sühnen, das hat Christus für uns gethan und damit ist uns die ewige Höllenstrafe erlassen; aber wir können endliche Leiden erdulden, zeitliche Strafen abbüßen. Da nun, wie wir sahen, diese Strafleiden für den Sünder nach sittlicher Forderung nothwendig, höchst heilsam sind, so müssen wir sie auf uns nehmen. Nur dann könnten wir uns davon entbunden erachten, wenn uns Gott ausdrücklich darüber Mittheilung machte.

4. Nun ist aber das gerade Gegentheil der Fall; die Offenbarung lehrt uns ganz unzweideutig, daß wir noch für die durch das Leiden Christi gesühnten und selbst uns bereits erlassenen Sünden Genugthuung zu leisten bzw. die zeitlichen Strafen abzubüßen haben.

Sancta synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino numquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Perspicua enim et illustria in sacris literis exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur [1]).

Das erste und schlagendste Beispiel liefert uns der erste große Büßer, unser Stammvater. Gott nahm ihn wieder in Gnaden auf, „die Weisheit führte ihn aus seiner Sünde heraus [2])", und doch wurde das ganze Heer menschlicher Leiden als Strafe bis zum Ende seines Lebens über ihn verhängt. Die widerspenstigen Israeliten in der Wüste erhielten auf Fürbitte Moses Verzeihung für ihr Murren, aber zur Strafe sollten sie in der Wüste sterben. Moses selbst und Aaron erhielten Verzeihung für ihren Zweifel, aber das gelobte Land sollten sie zur Strafe nicht schauen [3]). Dem Sünder David wurde auf seine ernste Reue über sein doppeltes Vergehen augenblickliche Nachlassung der Sündenschuld vom Propheten Nathan zugesichert, aber zur Strafe sollte der geliebte Sohn sterben [4]).

5. Außerdem beruft sich das Concil von Trient auf die kirchliche Ueberlieferung, die gleich energisch den Irrthum der Reformatoren widerlegt. Nicht nur durch ihre Lehre, sondern noch mehr durch ihre stete Bußpraxis hat die Kirche die Nothwendigkeit der Genugthuung

1) Trid. sess. 14. de sacr. poen. cap. 8.

2) Weish. 10, 12. — 3) Numer. 14, 1—35, 20, 1—13, Deuter. 32.

4) 2 Kön. 12, 13—18.

erklärt und nachdrücklichst eingeschärft. Je weiter wir im christlichen Alterthume hinaufgehen, um so mehr verlangt die Kirche von den groben Sündern die strengste Buße. Die öffentliche Buße diente zunächst freilich als Vorbereitung auf die kirchliche Lossprechung, aber gerade damit auch als Genugthuung für die Sünden, als Abbuße der Strafen, der zeitlichen wie der ewigen. Denn diese Buße mußte wieder aufgenommen werden, wenn im Nothfalle, etwa auf dem Todesbette, die Absolution ertheilt, die Communion gewährt, also die Nachlassung der Schuld vorausgesetzt war.

Aber auch die Art und Weise, wie die hl. Väter diese Buße begründen, zeigt ja deutlich, daß sie als Sühne, Genugthuung für die Sünden dienen sollte; als solche mußte sie in Anwendung kommen, da auch zur Vorbereitung auf die Absolution die Genugthuung nothwendig ist. Dieselbe wird ja absolut vom Sünder gefordert; wenn sie also, wie damals, nicht nach der Absolution auferlegt wurde, so mußten die vorausgehenden Bußübungen als solche gelten. Die regelrecht durchgemachte kanonische Buße galt als volle Wiederherstellung der Taufunschuld, sie wurde der Taufe so gleichwerthig erachtet, daß sie wie diese nur einmal durchgemacht werden konnte. Also wurden nach der Auffassung der Kirche und Gläubigen alle Strafen nachgelassen: also hatten die Bußübungen genugthuende Kraft.

6. Dagegen ließe sich ein doppelter Einwand erheben: Erstens, es ist allgemeine Lehre der Theologen, daß nur im Gnadenstand wahrhaft genuggethan werden kann, die Büßer waren aber noch nicht im Gnadenstande, die Absolution sollte ihn ja erst geben. Zweitens war die Absolution nach der öffentlichen Buße keine rein sakramentale: sie war zugleich Lossprechung von einer Art Excommunication, welcher die öffentlichen Büßer unterlagen, und sie war zugleich ein Act jener Jurisdiction, welche die Kirche bei der Ablaßertheilung ausübt; nicht also die Bußwerke, sondern die Schlüsselgewalt der Kirche tilgte die Sündenstrafen.

Was den ersten Einwand anlangt, so beruht er auf einem Mißverständnisse. De condigno, also im vollen Sinne des Wortes, können wir nur im Gnadenstande eine würdige Genugthuung leisten, wie auch nur der Gerechte de condigno verdienen kann. Wie aber der Sünder mit Hilfe der Gnade sich auf die Rechtfertigung entsprechend vorbereiten, sie einigermaßen, de congruo verdienen kann, so vermag auch bereits die vor der Rechtfertigung geübte Buße de congruo die Sündenstrafen zu tilgen. Wie der Mangel der Attrition durch die Absolution ersetzt wird, so der Mangel der Genugthuung des noch nicht gerechtfertigten Sünders

durch die Schlüsselgewalt der Kirche. Wenn aber die Abbüßung der ewigen Strafe und der Schuld dem Sünder einigermaßen möglich ist, dann noch mehr die der zeitlichen Strafe. So lange die Schuld noch nicht getilgt ist, kann allerdings die Strafe nicht erlassen werden, aber die Buße gibt Anspruch auf späteren Straferlaß. Jedenfalls hat die Kirche immer neben ihrer Absolution auch Bußübung als Genugthuung für die Sündenschuld und Sündenstrafe gefordert.

Damit erledigt sich auch der zweite Einwand, der alle Kraft der öffentlichen Buße in Bezug auf Straftilgung auf die Schlüsselgewalt der Kirche zurückführen will. Der Gedanke ist ja nicht abzuweisen, daß nach Art aller organischen und socialen Entwickelung sich Bußsakrament, Ablaßertheilung, Wiederaufnahme in die Kirche sich aus einer ursprünglich noch einheitlichen Einrichtung differenzirt haben. Aber das hebt die Bedeutung der Genugthuung der Buße in der alten Kirche nicht auf. Der Ablaß ist wesentlich eine Ergänzung der unvollkommenen Genugthuung des Büßers durch eine auctoritative Zutheilung der Genugthuung Jesu Christi und der Heiligen. Also ist die Bedeutung der Buße als Genugthuung, als Abbüßung der Sündenstrafen, nicht blos der ewigen, sondern auch der zeitlichen, in der alten kanonischen Buße klar ausgesprochen. Immer und zu allen Zeiten wurde in der Kirche und schon im A. T. — man denke nur an Ninive — die freiwillig übernommene Buße als das sicherste Mittel angewandt und empfohlen, um die zeitlichen Strafen für die Sünden abzuwenden. Das heißt doch die zeitlichen Strafen abbüßen, oder wie der Prophet Daniel dem Nabuchodonosor räth, durch Bußwerke die Sünden auslösen, um dem Strafgerichte Gottes zu entgehen [1]).

Der stete Glaube der Kirche spricht sich auch im Gebete für die Verstorbenen, im Glauben an das Fegfeuer aus. Die Nachlassung der Sünden ist im jenseitigen Leben nicht mehr möglich, wir beten für die abgeschiedenen Gerechten, damit sie von noch abzubüßenden Strafen erlöst werden.

7. Was die theoretischen Anschauungen der Väter über die genugthuende Kraft der Buße anlangt, so brauchen wir keine einzelnen Zeugnisse anzuführen, die Gegner erkennen ja dieselbe an, und tadeln

1) Neque vero securior ulla via in ecclesia Dei umquam existimata fuit ad amovendam imminentem a Domino poenam, quam ut haec poenitentiae opera homines cum vero animi dolore frequentent. Conc. Trid. sess. 14. cap. 8.

darum dieselben. Chemnitz meint, die Väter hätten gar zu empfehlende Worte für die Wirkungen der kanonischen Buße [1]. Flaccus Illyricus gesteht, daß fast alle Väter wie die Katholiken den Werth der Genugthuung lehren [2]). Harnack meint, die Ausdrücke des Juristen Tertullian offendere, satisfacere, promereri, acceptare, rependere seien für die spätere Theologie maßgebend geworden. Diese Haltung Tertullians in Verbindung mit seinem Abwechseln zwischen auctoritas und ratio, „rufe an vielen Stellen den Eindruck hervor, als spräche ein mittelalterlicher Katholik zu uns“ [3]). Nun, eine schlagendere Apologie der katholischen Lehre aus der Tradition kann es doch nicht geben.

8. Mit vollstem Rechte belegte also das Concil v. Tr. die Irrthümer der Reformatoren in Bezug auf die Genugthuung mit dem Anathem. Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remitti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam, quam fidem, qua apprehendunt Christum pro nobis satisfecisse, anath. sit [4]).

Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime Deo per Chr. merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis vel a sacerdote injunctis, sed neque sponte susceptis et jejuniis, orationibus, eleemosynis, vel aliis etiam pietatis operibus atque ideo optimam poenitentiam esse tantum novam vitam; anath. sit [5]).

Si quis dixerit, satisfactiones, quibus poenitentes per Chr. J. peccata redimunt, non esse cultus Dei, sed traditiones hominum, doctrinam de gratia et verum Dei cultum atque ipsum beneficium mortis Chr. obscurantes; anath. sit [6]).

9. Da also die Offenbarungsquellen die Bußtheorie der Reformatoren ganz klar und deutlich verurtheilen, müssen sie sich auf Vernunftgründe stützen. Solche hat bereits das Concil von Trient berücksichtigt und widerlegt: es zeigt, daß unsere Genug-

1) Nec vero nescius sum veteres aliquando nimis largiter et verbis nimium magnificis disciplinam canonicam commendare, ut quod Tertullianus dicit satisfactionibus illis peccata expiari, Cyprianus illis dicit, peccata redimi, ablui, sanari et judicem placari, Ambrosius, poenas gehennae illis compensari, Augustinus, Deum illis de peccatis praeteritis propitiari. Exam. Conc. Trid. p. 4.

2) Centur. III. c. 4. 10. IV, c. 10. V, c. 4. 10.

3) Dogmengesch. III, S. 16. Anm.

4) Sess. 14. de poen. can. 12. Cf. sess. 6. can. 3.

5) Can. 13. — 6) Can 14.

thuung den Kreuzestod Christi nicht herabsetzt, daß wir uns unserer Genugthuung nicht rühmen können[1]).

Der nächstliegende Grund für die Nachlassung aller Strafe zugleich mit der Schuld dürfte wohl der sein, daß man eine volle Aussöhnung mit Aeußerungen der strafenden Gerechtigkeit kaum verträglich erachten kann. Cessante causa cessat effectus. Ist die Sünde getilgt, dann auch die Folge derselben. In der That, die Aussöhnung des reuigen Sünders mit Gott wird als eine so durchgreifende geschildert, daß sie jeden Gedanken an eine Strafe auszuschließen scheint. Gott will unserer Sünden nicht mehr gedenken, er will sie hinter seinen Rücken werfen u. s. w. Nichts soll dem Sünder seine Sünde schaden am Tage, d. h. im Augenblicke, wo er sich bekehrt[2]).

Dagegen ist zu bemerken, daß die nach der Verzeihung noch abzubüßenden zeitlichen Strafen den Bekehrten nicht schaden, sondern vom größten Nutzen sind. Denn sie zielen nicht blos ab auf Sühnung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern wie wir oben ausführten, haben sie auch, wie jede zweckentsprechende Strafe, die Besserung und andere großen sittlichen Vortheile des Pönitenten im Auge. Es ist darum kein Zeichen von noch nicht vollständiger Aussöhnung und nicht Mangel an Güte, wenn Gott sie noch erdulden läßt, wie es auch nicht Groll, sondern reinste Liebe der Eltern ist, wenn sie ihre Kinder nach vollständiger Vergebung eines Fehlers noch einige Zeit kalt behandeln, ihnen ein Vergnügen entziehen oder selbst eine Züchtigung über sie verhängen.

Allerdings die ewige Strafe kann mit dem Erlaß der Schuld nicht mehr bestehen; dieselbe ist die adäquate und nothwendige Folge der Sünde, hier gilt cessante causa cessant effectu, nicht so die zeitliche Strafe. Diese ist sogar von der Gerechtigkeit gefordert. Denn die Gerechtigkeit verlangt, daß der, welcher schwerer gesündigt hat, auch härter bestraft wird. Die ewige Strafe aber, welche den Verlust Gottes als nothwendige Folge der Abwendung von Gott nach sich zieht, ist bei allen Sündern dieselbe Strafe. Die Hinwendung zur Creatur, welche die materielle Seite der Sünde bildet, hat nach Verschiedenheit der unerlaubt genossenen Güter sehr viele Abstufungen. Demgemäß muß noch ein positives Leiden, eine poena sensus, hinzukommen, um die Proportionalität in der strafenden Gerechtigkeit zu wahren. Dieses positive Leiden kann aber, eben weil es Abstufungen verlangt, nur ein endliches sein, es kann folglich ein zeitliches sein. Die Hinwendung des Sünders zum geschaffenen Gut enthält überhaupt keine unendliche

1) S. oben S 133. — 2) Ezech. 33, 12

Schuld; die läßliche Sünde, welche in einer solchen Hinwendung ohne Abwendung von Gott besteht, verdient nur eine zeitliche Strafe. Also ist eine zeitliche Strafe, verschieden nach den sündhaften Objecten, auch nach nachgelassener Schuld und ewiger Strafe der Gerechtigkeit ganz entsprechend [1]).

10. Wir haben im Vorigen direct nur nachgewiesen, daß nach dem Schulderlaß noch zeitliche Strafen bleiben können und bleiben. Das Concil von Trient bestimmt aber noch mehr: Wir können durch gottgefälliges Dulden, durch fromme insbesondere Bußwerke Gottes Gerechtigkeit wirklich genugthun, also die zeitlichen Strafen abbüßen. Indeß die vorgebrachten Beweise gehen auch schon auf diese Seite der Frage. Denn was heißt: Es bleiben noch zeitliche Strafen für die Sünde zu erdulden übrig, als: die übernommenen Leiden büßen die noch bleibende Strafschuld ab? Das trifft sogar da zu, wo Gott die freiwillig übernommene Buße nicht im Sinne des Büßers acceptirt, sondern wie bei David die von ihm für zweckmäßig erachtete Strafe ausführt. Es wäre ganz unlogisch, daraus die Unwirksamkeit unserer Genugthuung zu folgern. Nur das eine folgt, daß Gott nicht immer dem Büßer es überläßt, die Art und Weise der Sühne zu bestimmen. In manchen Fällen will er aus weisesten Gründen, daß der Sünder für eine besondere Sünde auf eine ganz besondere Weise genugthue, z. B. auf eine Weise, welche, wie im Falle Davids, für ihn besonders empfindlich und für die Beseitigung des öffentlichen Aergernisses ganz besonders wirksam ist. In diesen Fällen

1) In peccato mortali sunt duo, scl. aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile inordinata. Ex parte ergo aversionis ab incommutabili bono consequitur peccatum mortale reatus poenae aeternae, ut qui contra aeternum bonum peccavit, in aeternum puniatur. Ex parte etiam conversionis ad bonum commutabile, inquantum est inordinata, consequitur peccatum mortale reatus alicujus poenae, quia inordinatio culpae non reducitur ad ordinem justitiae nisi per poenam; justum est enim, ut qui voluntati suae plus indulsit, quam debuit, contra voluntatem suam aliquid patiatur: sic enim erit aequalitas. Unde Apoc. 18, 7 dicitur: „Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum."

Quia tamen conversio ad bonum commutabile est finita, non habet ex hac parte peccatum, quod debeatur ei poena aeterna. Unde si sit inordinata conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, sicut est in peccatis venialibus, non debetur peccato poena aeterna sed temporalis. Quando igitur per gratiam remittitur culpa, tollitur aversio animae a Deo, inquantum per gratiam anima Deo conjungitur. Unde et per consequens simul tollitur reatus poenae aeternae; potest tamen remanere reatus alicujus poenae temporalis. S. Thom. 3. p. q. 86. a. 4.

wird die zeitliche Strafe durch Genugthuung zwar adäquat abgebüßt, aber eben durch die von Gott auferlegte Buße. Die vom Sünder übernommene Buße hat auch ihre Kraft, aber nicht für die zunächst in Betracht kommende Sünde, sondern für andere, die bei keinem Menschen fehlen; jedenfalls kommen sie dem thesaurus ecclesiae zu Gute. Also ist die Wirkung unserer Genugthuung nur in Bezug auf die noch rückständigen Strafen des Fegfeuers ganz unfehlbar. Unfehlbar ist die Wirkung unserer im Stande der Gnade vollbrachten Genugthuung, nicht minder wie die Verdienstlichkeit unserer guten Werke. Denn wenn der Gerechte unfehlbar sich die ewige Seligkeit, die Vermehrung der Gnade verdienen kann, dann doch a fortiori die Nachlassung einiger zeitlichen Strafen. Die Genugthuung kann als eine Art von Verdienst angesehen werden: es ist ein Anspruch auf ein Gut, speciell auf die Nachlassung der Strafen, wie das Verdienst im engeren Sinne ein Anspruch auf Belohnung durch Gnade und Seligkeit ist. Der Anspruch ist endgültig begründet in der Verheißung Gottes, hat aber in der Würdigkeit des Verdienenden und seiner verdienstlichen Handlung ihre nächste Grundlage. Nun wird aber bei der Genugthuung dieselbe Würdigkeit des Handelnden und seiner Handlung gefordert, wie beim eigentlichen Verdienste.

Es besteht allerdings ein Unterschied in der Handlung, insofern beim Verdienste hauptsächlich die Liebe gefordert wird, bei der Genugthuung die Beschwerlichkeit, die Pönalität des Werkes. Aber dieser Unterschied macht keine wesentliche Verschiedenheit in ihrer Wirksamkeit; denn einerseits ist jedes vom Gerechtfertigten im Stande der Gnade vollbrachte gute Werk eine Aeußerung der caritas, also ganz gewiß auch die beschwerlichen Bußübungen, andererseits kann die Liebe für sich ohne alle Pönalität alle, auch die größten Sündenstrafen tilgen. Freilich ist der so vollkommen Liebende virtuell bereit, alle, auch die härtesten Leiden und speciell für seine begangenen Sünden zu dulden.

11. Als die geeignetsten Bußwerke sind in der Kirche stets Beten, Fasten und Almosengeben angesehen worden, von welchen blos das Fasten, wozu alle Arten von Abtödtungen, Kasteiungen zu rechnen sind, ein eigentliches opus poenale ist; aber auch das Almosengeben enthält mehr oder weniger eine Selbstentäußerung, also eine Abtödtung, und selbst das Gebet ist wie alle guten Werke für den gefallenen Menschen mit mehr oder weniger Beschwerden verbunden, weshalb jedes gute Werk, insbesondere aber Gebete allgemein als Genugthuungswerke gelten können. In jenen drei Bußwerken tritt aber doch die Pönalität besonders deutlich hervor; sie sind also vor allem

geeignet, vindicativ und medicinal zu wirken. Für den unerlaubten Genuß entzieht sich der Sünder einen erlaubten und reagirt so gegen die Sünde. Aller unerlaubte Genuß läßt sich aber nach dem hl. Johannes auf Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens zurückführen. Die Augenlust, den Genuß an zeitlichen Gütern sühnet das Almosen, die Fleischeslust das Fasten, den Uebermuth das Gebet, welches wesentlich in demüthigem Vertrauen auf Gott allein beruht. Dreierlei unerlaubte Güter hat der Sünder genossen, nützliche, ergötzliche und solche, die ihretwegen begehrt werden (bonum utile, delectabile, honestum). Dem ersteren ist das Almosen, dem zweiten das Fasten, dem dritten das Gebet entgegengesetzt.

Der Sünder hat durch die Sünde sich und den Mitmenschen geschädigt und Gott beleidigt. Ersteres sühnt er durch das Fasten, das zweite durch Liebeswerke, das dritte durch Gottesdienst.

Wir müssen Gott für die Sünde durch Darbietung aller uns zu Gebote stehenden Güter, des äußeren Besitzes, des Leibes und der Seele Ersatz leisten. Das geschieht durch Almosen, Fasten, Gebet[1]).

Im Grunde kann jedes dieser drei Sühnewerke für jede Sünde als Genugthuung geleistet und auferlegt werden, aber der Verschiedenheit der Sünde entsprechend, ist in einem Falle mehr das eine, in einem anderen mehr das andere am Platz. Am universalsten ist die Wirkung des Gebetes, darum kann es als Genugthuung für alle Sünden eintreten.

1) Satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, scl. bona animae et bona corporis et bona fortunae, scl. exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus nobis aliquid per eleemosynam, sed ex bonis corporis per jejunium, ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus quantum ad essentiam, vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti, sed per hoc quod ea Deo submittimus totaliter: et hoc fit per orationem.

Competit etiam iste numerus ex parte illa, qua satisfactio peccatorum causas excidit, quia radices peccatorum tres ponuntur (I Joa. II, 16), scl. concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae. Contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium, contra concupiscentiam oculorum ordinatur eleemosyna, contra superbiam vitae ordinatur oratio, ut Augustinus dicit super Matthaeum.

Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactio est peccatorum suggestionibus aditum non indulgere, quia omne peccatum vel in Deum committimus et contra hoc ordinatur oratio, vel in proximum et contra hoc ordinatur eleemosyna, vel in nos ipsos et contra hoc ordinatur jejunium. S. Thom. Suppl. q. 15. a. 3. Vgl. Bellarm. IV, 6. Suarez. de poenit. d. 37. s. 3.

12. Die Genugthuung ist, wie wir nachgewiesen, ein wesentlicher Bestandtheil der Tugend der Buße. Die Tugend der Buße ist aber durch Christus zum Sakrament erhoben worden. Demnach ist auch für das Sakrament der Buße die Genugthuung wesentlicher Bestandtheil.

Als solcher erschien sie ganz bestimmt in der alten Bußpraxis, welche die Absolution erst nach vollendeter Buße und Genugthuung ertheilte. Nachdem aber die Genugthuung allgemein nach der Absolution auferlegt und geleistet wird, ist diese nachfolgende Buße nicht wesentlicher, sondern nur integrirender Theil des Sakramentes. Denn das Sakrament ist seinem Wesen nach vollendet, wenn es die eigentliche Wirkung: Nachlassung der Sünden und der ewigen Strafe erzielt hat. Dies geschieht aber durch die Ertheilung der Absolution. Dabei bleibt aber immer bestehen, daß die Genugthuung überhaupt einen wesentlichen Bestandtheil des Sakramentes bildet. Die Genugthuung ist ja, wie wir oben ausführten, in der Reue über die Sünde virtuell oder auch formell eingeschlossen. Denn die zur Nachlassung der Sünden erforderliche Reue muß nach Gerechtigkeit die verletzte Ordnung zwischen Gott und dem Menschen wiederherstellen, worin ja das Wesen der Genugthuung besteht. Die reumüthige Beicht ist eine sehr empfindliche Genugthuung, und dann muß der Büßer wesentlich den Willen haben, die vom Priester aufzuerlegende Genugthuung zu verrichten.

Die alte und neue Praxis unterscheiden sich also nur dadurch, daß früher die gesammte Genugthuung der Absolution vorausgehen mußte, bei der jetzigen ein Theil derselben, nämlich derjenige, der eigens nur auf Nachlassung der zeitlichen Strafen abzielt, erst nach dem Empfange des Sakramentes auferlegt wird. Die alte Praxis hatte den Vorzug, daß sie mehr den Bußeifer förderte, setzte aber zugleich sehr starken Glauben und Glaubenseifer voraus. Nachdem derselbe erkaltete, hätte die Kirche nur zum Verderben der Seele jene strenge Praxis beibehalten können. Sie konnte sich mit der zum Empfange des Sakramentes nothwendigen Disposition: Reue, Vorsatz und der darin enthaltenen Genugthuung begnügen und die Absolution sofort ertheilen, die auf volle Tilgung der zeitlichen Strafen gerichtete Genugthuung aber nachher verrichten lassen.

Auch die nach der Absolution zu verrichtende Buße kann ihre vindicative wie medicinale Kraft haben; ja letztere noch mehr, weil sie von mehr actuellen Gnaden unterstützt wird. Bei dieser sehr weisen Einrichtung blieb der Pönitent nicht so lange außer der kirchlichen Gemeinschaft und ohne die kirchlichen

Gnadenmittel wie ehedem; er erhielt sofort den Gnadenstand und konnte nun auf doppelte Weise durch die Genugthuung büßen: ex opere operato, insofern durch die Schlüsselgewalt die Genugthuung mit dem Bußgerichte verbunden ex opere operato[1]) wirkt und zugleich ex opere operantis wirksam ist. Zum Sakramente gehört diese „Buße", oder „Genugthuung" im engeren Sinne ebenso wie die jahrelangen Bußwerke in der alten Kirche vor der Absolution. Die Vollmacht und die Pflicht, diese Buße aufzuerlegen, ist ja auch in der Schlüsselgewalt, die nicht blos zu lösen, sondern auch zu binden hat, gegeben. Darum definirt das Concil von Trient: Si quis dixerit, claves ecclesiae esse datas tantum ad solvendum non etiam ad ligandum, et propterea sacerdotes, dum imponunt poenas confitentibus, agere contra finem clavium et contra institutionem Christi et fictionem esse, quod virtute clavium sublata poena aeterna, poena temporalis plerumque exsolvenda remaneat, anath. sit[2]).

Uebrigens hat auch die alte Kirche wenigstens in Ausnahmefällen die Absolution vor verrichteter Buße ertheilt. So in Zeiten dringender Verfolgung oder wenn Todesgefahr vorhanden, wenn die Büßer großen Eifer zeigten oder die Martyrer für sie intercedirten. Im Falle der Wiedergenesung mußte freilich die Buße nachgeholt werden, aber man bekundete doch mit der Anticipation der Absolution die Ueberzeugung, daß das Sakrament auch ohne schon vollbrachte Buße giltig und auch heilsam gespendet werden könne und müsse.

Uebrigens sind Manche der Ansicht, daß die Absolution immer

---

1) Die sakramentale Kraft des opus operatum der Genugthuung kann sogar sich geltend machen, wenn die Genugthuung verrichtet wird, nachdem der Pönitent wieder in Sünden gefallen ist. Wenn er die Sünde bereut oder durch eine neue Beicht den Gnadenstand wieder herstellt, wird das Hinderniß beseitigt, das der Wirksamkeit der sakramentalen Genugthuung im Wege stand und die Nachlassung der zeitlichen Strafe tritt sofort ein.

Mit dem opus operatum ist zwar eine unfehlbare Wirksamkeit der sakramentalen Genugthuung bezeichnet, aber keine totale. Es wird nicht nothwendig alle zeitliche Strafe nachgelassen. Dazu wäre erforderlich, daß der Priester genau erstens das Maß der von Gott für jede Sünde verhängten und zweitens das Maß der nach dem Empfange des Sakramentes noch verbleibenden Strafe kännte, um darnach die Buße einzurichten. Er kann ja einigermaßen nach der Schuld und dem Eifer des Pönitenten dieses Maß abschätzen, aber einen genauen Maßstab hat er nicht. Also kann man nicht wissen, wie viel Strafe durch die auferlegte Buße nachgelassen wird, wie viel noch bleibt.

2) Sess. 14. can. 15.

sogleich nach der geheimen Beicht ertheilt worden und erst daraufhin die öffentliche Buße übernommen wurde [1]).

Uebrigens ist die gegenwärtige Bußpraxis der Kirche nicht so neu, wie die Jansenisten vorgeben. Schon der hl. Bonifatius schreibt im Concil v. Leptine (im J. 743) vor: Curet unusquisque statim post acceptam confessionem poenitentium singulos data oratione reconciliari. Wenn in der Zeit der Karolinger schon Militärbeichtväter vorgesehen worden, so kann doch bei Soldaten, die im Felde stehen, von einer Buße vor der Absolution keine Rede sein.

Jedenfalls verkennen die Jansenisten und ihre Gesinnungsgenossen, welche die gegenwärtige Praxis der Kirche tadeln, nicht nur die ganz veränderten Zeitverhältnisse, sondern haben auch keinen richtigen Begriff von dem Bußsakramente selbst. Deßhalb verurtheilte mit vollem Rechte die Kirche die entgegenstehenden rigoristischen Behauptungen des Petrus v. Osma [2]), des Arnold [3]), Quesnell [4]) und der Synode von Pistoja [5]).

§ 572.

Die Absolution.

1. Die Acte des Pönitenten: Reue, Beicht, Genugthuung gehören zwar wesentlich zum Bußgericht, aber das eigentliche Wesen des Gerichtes wird endgültig erst durch das richterliche Urtheil constituirt. Der Urtheilsspruch im Bußgerichte ist aber nach reumüthiger Beicht auf Nachlassung der bereuten und gebeichteten Sünden gerichtet. Er wird also ganz eigentlich als Absolution, d. h. als Lossprechung, als auctoritative, im Namen Gottes vollzogene und also von unfehlbarer Wirkung begleitete Lossprechung bezeichnet.

Wie jeder richterliche Spruch muß auch der sakramentale des Bußgerichtes äußerlich kundgegeben werden. Ein rein innerliches Urtheil ist kein richterliches, nur ein äußerliches kann sich zusammen mit den Gerichtsverhandlungen: Anklage, Untersuchung zu einem „Gerichte" verbinden. Man theilt freilich das Bußgericht dem

---

1) So unter den älteren Archäologen Natalis Alexander, Morinus, Amort, von den neueren Theologen: Wiseman, Frank, Probst, Schmitz, Wildt, Palmieri.

2) Prop. 5: Non sunt absolvendi poenitentes nisi peracta prius poenitentia eis injuncta. Denzinger n. 614.

3) Prop. 16. 17. 18. damn. ab Alex. VIII. Denzinger n. 1173—75.

4) Prop. 87. Denzinger n. 1302.

5) Prop. 35. Denzinger n. 1398.

forum internum zu, im Gegensatze zu dem forum externum, in welchem z. B. die Excommunication und die Lossprechung davon sich vollzieht. Aber die Bezeichnung forum internum soll keine rein innere geistige Verhandlung aussprechen, die ja überhaupt zwischen Menschen nicht möglich ist, sondern es soll damit gesagt werden, daß es sich in der Beicht um rein innere Gewissenssachen handelt, von deren Kenntniß der Priester keinen Gebrauch machen darf. Die Verhandlung spielt sich blos zwischen dem Sünder, Gott und dem Priester ab.

Für das Bußgericht ist aber noch ein anderer Gesichtspunkt geltend: es ist ein Sakrament, und die Bestandtheile des Sakramentes müssen sichtbare, äußere Zeichen sein.

2. Eben weil die Absolution ein richterlicher Act ist, so kann er nur über Untergebene ausgeübt werden[1]; der Priester bedarf also der Jurisdiction, um gültig absolviren zu können, d. h. es müssen ihm, wenn er auch gültig ordinirt ist, vom Bischofe die Untergebenen zugewiesen werden, über welche er das Bußgericht ausübt. So erklärt das Tridentinum: Quoniam natura et ratio judicii illud exposcit, ut sententia in subditos dumtaxat feratur, persuasum semper in ecclesia Dei fuit et verissimum esse synodus haec confirmat, nullius momenti eam absolutionem esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet jurisdictionem[2]).

Schon vorher hatte das IV. Lateranconcil cap. 21 dieselbe Erklärung abgegeben, und Eugen IV. in dem decr. pro Arm. auch für die Orientalen als maßgebend erklärt. Wenn darum in den morgenländischen Kirchen eine solche Delegation oder „Approbation" der einzelnen Beichtväter nicht stattfindet, so ist dieselbe nach dem dortigen Kirchenrecht allgemein gegeben, oder es wird die Jurisdiction in derselben Weise gegeben wie im Abendlande bei der Uebertragung eines Pfarrbeneficiums. Wenn nämlich ein Priester für eine bestimmte Kirche ordinirt wird, so wird ihm damit auch dieselbe

1) Imperium non competit alicui in alium nisi ei qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est, non solum ut minister habeat ordinem sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem. Et propter hoc oportet sicut sacerdoti ita proprio sacerdoti confessionem fieri. Cum enim sacerdos non absolvat, nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare. S. Thom. Suppl. q. 8. a. 4.

2) Sess. 14. cap. 7.

als Wirkungskreis, werden die Gläubigen ihm als Untergebene auch für das Bußgericht zugewiesen. Für sich reicht die Ordination nicht aus, welche nur die Befähigung zur Ausübung der heiligen Gewalt verleiht, ebenso wie ein vom Staate geprüfter und als Richter qualificirter Beamter darum noch nicht die Functionen des Richters ausüben kann. Es muß ihm ein bestimmter Bezirk oder eine bestimmte Sphäre angewiesen werden: wenn er außerhalb Gericht spricht, ist sein Urtheil null und nichtig. Es ist also diese Praxis der Kirche nicht blos eine angemessene Vorsichtsmaßregel, durch welche „nach Einrichtung von Diöcesen und Pfarreien Unordnung und Verwirrung vermieden wird", wie die Synode von Pistoja lehrt [1]), sondern göttliches Recht [2]).

3. Ebenso ist die reservatio casuum göttlichen Rechtes; denn wenn dem Priester die Gewalt zu absolviren delegirt werden muß durch Zutheilung der Untergebenen, wodurch deren Wirkungssphäre bestimmt wird, so kann dieselbe weiter und enger gegeben, sie kann auf bestimmte Personen und Stände beschränkt, es können einzelne Personen, Sünden, Fälle ausgenommen werden. Si quis dixerit, episcopos non habere jus reservandi sibi casus, nisi quoad externam politicam atque ideo casuum reservationem non prohibere, quominus sacerdos a reservatis vere absolvat, anath. sit [3]).

Dieses auf klarem göttlichen Rechte beruhende, offenbar auch sehr weise Verfahren der Kirche, welches übrigens schon von siebzehn Concilien vor dem Tridentinum geübt und empfohlen wurde, wagte der Hochmuth der häretischen Jansenisten als ein für „die niederen

1) Prop. 37. Denzinger n. 1400.

2) Etiam in coelesti hierarchia sub potestatibus, quae indistincte praesunt, ponuntur principatus, qui singulis provinciis distribuuntur, et sub his angeli, qui singulis hominibus in custodiam deputantur. Unde et ita debet esse in praelatione ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii, qui super diversos potestatem distinctam acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus, ideo ille, qui indistinctam habet potestatem super omnes, potest uti clavibus in omnes; illi autem, qui sub eo distinctas potestates acceperunt, non in quoslibet uti possunt clavibus, sed in eos tantum, qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda. S. Thom. Suppl. q. 20. a. 1.

3) Conc. Trid. sess. 14. can. 11.

Priester unkluges Hemmniß" und ein für die Ohren der Gläubigen leeres Wort zu erklären [1]).

4. Daß zur Lossprechung von Sünden vor allem die Weihegewalt, potestas ordinis erforderlich ist, bedarf keines besonderen Beweises. Das Bußgericht ist Spendung eines Sakramentes; Verwalter der göttlichen Geheimnisse sind nur die Apostel und ihre Nachfolger. Daß die Taufe auch von Laien im Nothfall gespendet werden kann, bildet eine Ausnahme, die eigens gerechtfertigt werden muß. Für die übrigen Sakramente, am allerwenigsten für die Buße, ist aber nie eine Ausnahme in Anspruch genommen worden und kann solche nicht begründet werden.

Speciell ist aber die Lossprechung Vorrecht der Apostel, weil ihnen das ministerium reconciliationis anvertraut ist, weil sie gerade in der Lossprechung als Stellvertreter Christi bestellt werden, weil sie zu dieser Function den hl. Geist empfingen. Thatsächlich leugnen dieses Vorrecht der Priester nur die Leugner des neutestamentlichen Priesterthums. Gerade aus der Verleihung der Gewalt der Sündenvergebung ergibt sich einer der stärksten Beweise für den wesentlichen Unterschied von Priestern und Laien in der Kirche; wenn man also diesen leugnet, dann muß man alle Gläubigen für befähigt erklären, die Sünden nachzulassen. So die Waldenser und Wicklefiten, welche den schlechten Priestern die Gewalt absprachen, den rechtschaffenen Laien aber zuerkannten. Darum ließ Martin V. die dieser Häresie Verdächtigen fragen: „ob sie glaubten, daß der Christ außer der Zerknirschung des Herzens, wenn er einen geeigneten Priester haben könnte, unter Gefahr des Heiles allein dem Priester beichten müßte und nicht Laien, wenn sie auch noch so fromm und gut wären [2])." Die Reformatoren hoben den Unterschied zwischen Priestern und Laien ganz auf, darum sprechen sie allen Christen die Binde- und Lösegewalt zu. Gegen sie wie nochmals gegen Wiklef definirt das Concil von Trient: „Si quis dixerit, sacerdotes, qui in peccato mortali sunt, potestatem ligandi et solvendi non habere, aut non solos sacerdotes esse ministros absolutionis, sed omnibus et singulis Christi fidelibus esse dictum: „Quaecumque ligaveritis . . ." et: „Quorum remiseritis peccata . . . quorum verborum virtute quilibet absolvere possit peccata, publica quidem per correptionem dumtaxat, si correptus

1) Prop. 44. 45. Synod. Pist. Denzinger n. 1407. 1408.
2) Denzinger, n. 564, 566.

acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem, anath. sit [1]).“

5. In der Bußdisciplin der alten Kirche, in den Bußbüchern, in den Aussprüchen der heil. Väter werden nur die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe, die Priester als Verwalter der Schlüsselgewalt genannt [2]). Alle Zeugnisse, welche wir über das Bußgericht oben im Laufe unserer Abhandlung angeführt, kennen nur die Priester als Verwalter dieses Sakramentes. Freilich folgt aus unserer Berufung auf diese Stellen wie auch auf die hl. Schrift, speciell auf die Einsetzungsworte, daß zunächst nur die Nachfolger der Apostel, die sacerdotes im vollen Sinne des Wortes, also die Bischöfe Verwalter dieses Sakramentes sind und waren. Und dies waren sie sicher auch, wenn es sich um öffentliche Buße handelte; solche konnten die Priester nur unter Aufsicht und mit Gutheißung des Bischofs auferlegen. Der hl. Cyprian erklärt, daß die Gewalt, Sünden nachzulassen, den Aposteln gegeben worden und den Bischöfen, die ihnen durch die Ordination gefolgt sind [3]). Der Bischof ist der eigentliche Verwalter, leitet die öffentliche Buße, dem Priester gestattet er die Reconciliation nur mit Gutheißung des Bischofs [4]). Das ist im Grunde dasselbe wie die jetzige „Approbation“ oder Verleihung der Jurisdiction durch den Bischof.

Ob überhaupt den Priestern auch die Vollmacht zustehe, die sakramentale Absolution zu ertheilen, können wir nur aus der Praxis und der damit Hand in Hand gehenden Lehre der Kirche erkennen; denn nur so erkennen wir den Unterschied zwischen Bischof und Priester. Nun hat aber die Kirche den Bischöfen die Ertheilung von nur zwei Sakramenten reservirt; also muß die Spendung aller anderen Sakramente auch dem Priester zustehen. Wenn der hl. Chrysostomus die hohe Würde und Gewalt des Priesters aus der Lossprechung beweist, so ist damit nicht die bischöfliche, sondern die priesterliche Würde, die er damit ablehnen wollte, gemeint. Ein ausdrückliches Zeugniß dafür bietet uns die Vorschrift eines Römischen Bußordo: Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni coelorum traditae sunt, sic nec poenitentium judicia alii usurpare debent. Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit

1) Sess. 14. can. 10. cf. cap. 6.

2) Ausdrücklich erklärt der hl. Ambrosius: Jus hoc solis permissum est sacerdotibus. De poenit. l. 1. n. 7.

3) Ep. 75, 16.

4) Ep. 12.

praesens, diaconus suscipiat poenitentem ad sanctam communionem [1]).

Ueber das Alter dieses Bußordo läßt sich nichts Bestimmtes sagen, er stimmt aber im wesentlichen Sinne mit der gleichen Bestimmung des hl. Cyprian überein: Quoniam video facultatem veniendi ad vos nondum esse, et jam aestatem coepisse ... occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adjuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non exspectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesim facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace, quam dari martyres literis ad nos factis desideraverunt [2]).

6. Diese und ähnliche andere Stellen machen aber auch zugleich große Schwierigkeit; sie sprechen nicht blos den Priestern, sondern im Falle der Noth auch den Diakonen die Vollmacht zu absolviren zu. Und wirklich haben manche Theologen, Morinus u. A. daraus geschlossen, daß diese Gewalt den Diakonen im Alterthum zukam; Hefele behauptet, bis in's Mittelalter hinein sei dies kirchliche Praxis gewesen.

Dieser Schluß ist zweifellos übereilt. Wenn man nach einer ziemlich verbreiteten Ansicht annimmt, daß die eigentliche sakramentale Absolution schon vor der Auferlegung der öffentlichen Buße ertheilt wurde, dann handelte es sich in den hier angezogenen Fällen blos um eine Absolution von der öffentlichen Buße, Befreiung von der Excommunication [3]) und Zulassung zur Communion. Eine solche

1) Nach einem Auszuge bei Morinus.

2) Ep. 12. Vgl. ep. 16.

3) H. Koch sucht in einer längeren Abhandlung: Die Büßerentlassung in der abendländischen Kirche. Tübing. Quartalschr. 1900. S. 481 ff. nachzuweisen, daß im Gegensatze zum Morgenlande im Abendlande die Büßer nicht von der missa fidelium ausgeschlossen waren; er betont „das Fehlen jeglichen directen unanfechtbaren und einwandslosen Zeugnisses". Gewiß sind viele dafür angeführten Zeugnisse zu voreilig im Lichte der orientalischen Praxis gedeutet worden; indeß scheint z. B. eine Stelle bei Hieronymus kaum anders gedeutet werden zu können. Von der Buße der Fabiola berichtet er: *In ordine poenitentium* episcopo, presbyteris et omni populo collacrimantibus sparsum crinem, ora lurida, squalidas manus, sordida colla submitteret. Quae peccata fletus iste non purget? ... Non est ingressa ecclesiam Domini,

kann aber im Auftrage des Bischofs jeder Kleriker vornehmen. Doch auch von dieser Annahme abgesehen, kann es sich blos um eine Reconciliation, Lossprechung von der kanonischen Buße handeln. Weil in anderer Weise den Büßern in diesem Nothfalle nicht geholfen werden konnte, will der hl. Bischof, daß ihnen so gut als möglich geholfen, sie in den Stand gesetzt werden, im Frieden mit Gott und der Kirche zu sterben, die hl. Wegzehrung zu empfangen, Nachlassung der zeitlichen Strafen auf Fürbitte der Martyrer d. h. durch Ertheilung des Ablasses zu erhalten. Da die hl. Martyrer nur für wirklich ernste Büßer, die einer Abkürzung der Buße würdig waren, intercediren sollten, so mußte man voraussetzen, daß die hier von den hl. Martyrern befürwortete Absolution einem Büßer von vollkommener Reue zu Theil werden würde. Wenn dies nun auch nicht ganz sicher war, so darf man sich im Nothfalle auch nach einer sententia tenuiter probabilis richten. Der hl. Bischof konnte also die vollkommene Disposition der Büßer voraussetzen und so auch durch einen Diakon die Reconciliation, die Nachlassung der zeitlichen Strafen nicht blos aussprechen, sondern auch durch eine eigentliche, wenn auch nicht sakramentale Absolution ertheilen lassen. Eine sakramentale Lossprechung konnte diese vom Diakon vorzunehmende Reconciliation schon darum nicht sein, weil dieselbe von demjenigen vorgenommen werden muß, vor dem auch das Bekenntniß der Sünden abgelegt worden. Der hl. Cyprian verlangt ausdrücklich, daß das Bekenntniß vor dem Priester abgelegt werden müsse [1]).

7. Viel weniger Schwierigkeit gegen die ausschließliche Absolutionsgewalt der Priester macht die in früheren Zeiten geübte und von den alten Theologen selbst geforderte Beicht vor Laien in Ermangelung eines Priesters.

Im Mittelalter war dieser Gebrauch in der Todesgefahr bei Abwesenheit eines Priesters, Laien zu beichten, ziemlich allgemein [2]).

sed . . . separata consedit, ut quam sacerdos *ejecerat*, ipse *revocaret*. ep. 30 ad Oceanum. Koch meint, hier handle es sich um einen einzelnen Fall, und Fabiola habe mehr gethan, als vorgeschrieben. Aber es wird ausdrücklich gesagt: *sacerdos* ejecerat, und der *ordo* poenitentium genannt, in dem sie die Buße gethan.

1) Vgl. Peters, Der hl. Cyprian 1877. S. 170.

2) Viel trug dazu das dem hl. Augustin irrthümlich zugeschriebene Buch De vera et falsa poenitentia bei, worin es heißt: Tanta itaque vis est confessionis, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Dieser Satz wird von den damaligen Theologen wie ein Axiom citirt, er ist auch nicht so ohne Weiteres zu verwerfen.

Der Laie kann nicht absolviren; aber in dem reumüthigen und demüthigen Sündenbekenntnisse kommt eine so ernste aufrichtige Reue und ein so starkes Vertrauen auf die Kraft des Sakramentes zum Ausdruck, daß durch sie die Sünde auch ohne Sakrament Nachlassung finden kann. So hat wohl auch der Pseudo-Augustin die Laienbeicht verstanden: Et si ille, cui confitebitur, potestatem solvendi non habeat, fit tamen dignus venia ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. So erklärt auch der hl. Bonaventura die Bedeutung dieser Laienbeicht: Quod dicitur, quod in extremis debeat homo laico confiteri, non est de necessitate, cum laicus non habeat auctoritatem aliquam absolvendi, sed est signum tantum contritionis, quo perpenditur, quod sacerdotem desideravit, qui laico est confessus [1]). Scotus dagegen hält eine solche Beicht möglicher Weise für heilsgefährlich [2]). Durandus erklärt richtig: cessante principali cessat accessorium: Die Beicht geschieht behufs der Absolution; wo diese nicht möglich ist, fällt auch die Beicht weg.

Dagegen behaupten der Lombarde, Alexander v. Hales u. A. ganz entschieden die Nothwendigkeit einer solchen Beicht. Außer Pseudo-Augustin ist ihnen auch das decretum Gratiani maßgebend, sowie der allgemeine Grundsatz: In Sachen des Seelenheils muß man thun, was möglich. Albertus M. geht im Gegensatz zu Alexander v. H., der der Absolution des Laien alle Bedeutung abspricht, so weit, daß er dem Laien in Todesgefahr Absolutionsgewalt, ähnlich wie bei der Nothtaufe zuschreibt; er bezeichnet in diesem Falle die Laien als veri ministri i. e. sacerdotis vicarii [3]). Sein Schüler Thomas schwächt diese absolutio sacramentalis ab zu einer quodammodo sacramentalis; er meint, der Hohepriester Christus ersetze die Absolutionsgewalt [4]). Der hl. Lehrer erklärt sich darüber genauer:

In sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex

1) Op. VII. Quia fratres Min.

2) In 4. dist. 14. q. 4.

3) In 4. dist. 17. a. 58.

4) Sicut baptismus est sacramentum necessitatis ita et poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, duplicem habet ministrum, unum cui ex officio baptizare incumbit, scl. sacerdotem, alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur; et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos, sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit. Suppl. q. 8. a. 2.

parte ministri scl. absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro, inquantum eam injungit et a poenitente, inquantum eam implet: et, ad plenitudinem sacramenti utrumque debet concurrere, quando possibile est. Sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens, quod ex parte sua est scl. conteri et confiteri cui potest, qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scl., defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex defectu sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis [1]).

Weil eine sakramentale Beicht noch nicht stattgefunden hat, so muß dieselbe noch später, wenn möglich nachgeholt werden [2]). Der hl. Lehrer bezeichnet eine solche Laienbeicht als eine Art Sakramentale [3]) Daraus folgert er, daß man die läßlichen Sünden auch in dem Falle der Noth einem Laien nicht zu beichten brauche, da es ja andere Sakramentalien, wie Weihwasser zu diesem Zwecke gebe.

Man sieht, der hl. Thomas bemüht sich, eine Praxis, die zu seiner Zeit bestand, zu rechtfertigen, aber seine Gründe thun die Nothwendigkeit derselben in keiner Weise dar; sie wird von den jetzigen Moralisten sogar mißbilligt, man kann sie in der That schwer von dem Vorwurfe des Aberglaubens reinigen. In seiner Verlegen-

1) Ibid. ad 1m.

2) Quamvis ille laico confessus in articulo necessitatis consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum quod concepit confitendi secundum mandatum Dei, sicut potuit implevit: non tamen adhuc ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur, sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad Eucharistiam non admittitur. Et ideo oportet, quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit, et praecipue quia ut dictum est sacramentum poenitentiae perfectum non fuit; unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat. ad 3m.

3) Quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum et ex caritate procedens, talibus natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris et per aspersionem aquae benedictae. Ibid. a. 3.

heit geht Thomas so weit, dem Laien in dem gedachten Falle eine Art Jurisdiction zuzuerkennen, da sich der Pönitent ja seinem richterlichen Urtheile unterwerfe [1]). Er macht den nicht zu widerlegenden Einwand: Confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso a non suo iudice lata nulla est. Et ideo non facienda est confessio nisi judici. Sed judex in foro conscientiae non est nisi sacerdos, qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda. Darauf antwortet er: Quamvis laicus non sit judex ejus qui sibi confitetur, absolute tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, secundum quod confitens ex defectu sacerdotis se ei subdit.

Mit solchen Analogien und Scheingründen beweist man keine so drückende Last, nicht die eventuelle Pflicht, zwei Mal dieselben Sünden zu beichten. Was soll denn auch diese Beicht außer einer Verdemüthigung, die übrigens wesentlich schon in der Reue enthalten sein muß? Sie bewirkt gar nichts. Denn ein Sakramentale ist sie nicht, da sie von der Kirche nicht angeordnet ist. Daß man im Nothfalle alles thun müsse, was man könne, beweist zu viel. Damit rechtfertigt, ja autorisirt man auch den hie und da auftretenden Aberglauben des Mittelalters, als Pflicht, im Falle der Noth den Sterbenden statt der Communion Erde in den Mund zu stopfen.

Diese Praxis der Laienbeicht erhielt sich übrigens bis zum 16. Jahrhundert; im 17. verschwindet sie gänzlich, weil die Kirche sich direct gegen die Anmaßung solcher aussprach, welche von protestantischen Grundsätzen verleitet, die Lossprechung von Sünden allen Christenmenschen zuerkannten.

Freilich berufen sich die Protestanten mit Unrecht auf diese mittelalterliche Praxis, weil dieselbe durchaus nicht die Ausschließlichkeit der priesterlichen Gewalt in Abrede stellt. Denn einmal wurde sie nur auf die Todesgefahr beschränkt, der Laie sollte *als Stellvertreter* des Priesters fungiren. Sodann leugnen die Theologen durchgängig durchaus die Gewalt des Laien, in solchen Nothfällen sakramental zu absolviren. Nur in Bezug auf läßliche Sünden glaubte man dem Gebete des Laien über gebeichtete Sünden auf Grund von Jak. 5, 16 eine sündentilgende Kraft zuschreiben zu können. So Beda Ven., Hugo v. St. Victor, Robertus Pullus.

8. Den *Diakonen* wurde zuweilen, namentlich im 13. Jahr-

1) A. 2. ad 2m.

hundert, die Befugniß in Nothfällen Beicht zu hören, gegeben, dabei aber ausdrücklich bemerkt, daß ihnen die Schlüsselgewalt nicht zukomme. Diakonen, welche Beicht hören und absolviren, werden von der Synode zu Poitiers 1280 mit Excommunication bedroht. Einzelne Synoden erkennen ihnen das Recht zu, die in den Bußbüchern festgesetzten Bußen aufzuerlegen oder zu verkünden. Im Nothfall durften sie den Büßern auch die Communion spenden, weil man diese für hinreichend durch Reue disponirt erachtet.

Abtissinnen haben sich wie in jetziger so in älterer Zeit manchmal angemaßt, von ihren Mitschwestern Beichte abzunehmen. Dagegen spricht sich Innocenz III. sehr scharf aus in einem Briefe an die Bischöfe von Valence und Burgos und an den Abt Morimond [1]).

§ 573.

Die Buße ist ein wahres Sakrament.

1. Wenn sich mit den Acten des Pönitenten: Reue, Beicht, Genugthuung, die Absolution des Priesters verbindet, so ist alles gegeben, um ein wahres Sakrament zu constituiren. Wir haben ein heiliges, sichtbares Zeichen, das die innere Gnade, Nachlassung der Sünden anzeigt und bewirkt. Wir haben auch die Einsetzung Christi, der durch die Absolution die Nachlassung der Sünden dem Büßer ertheilen will, und dieser Ritus hat für alle Zeiten Geltung, denn er ist das regelrechte Mittel, um der zu allen Zeiten der Buße bedürftigen sündigen Menschheit die Versöhnung mit Gott zu erwirken.

Daß der hl. Ritus die innere Gnade anzeigt, erhellt unzweideutig aus den Absolutionsworten, aber auch aus den Acten des Pönitenten, die ja auf Nachlassung der Sünden im Bußgerichte hingerichtet werden. Der Sündenerlaß vollzieht sich in dem Bußinstitut des N. B. durch ein Gericht. Ein solches ist aber unter Menschen nothwendig ein äußerer Vorgang. Derselbe zielt seinem Wesen nach auf das Fällen eines Urtheilsspruchs, ist also zugleich Anzeichen für denselben, Hinweis auf denselben. Das Bußgericht unterscheidet sich nun dadurch vom weltlichen Gerichte, daß regelmäßig der Urtheilsspruch als Freisprechung erfolgen soll: es ist wesentlich ein Gericht der Gnade. Also weist der ganze Ritus auf die Nachlassung der Sünden, Eingießung der Gnade hin, und wie wir aus der Ver-

1) Migne 216, 356. Vgl. *P. Laurain*, De l'intervention des laiques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la penitence. Paris. Lethellieux.

heißung Christi wissen, bewirkt er dieselbe. Sowohl die Acte des Pönitenten, mehr aber die Absolution des Priesters tragen wesentlich zu der Verleihung der Gnade bei. Denn die Buße als Tugend hat aus sich eine sündentilgende Kraft, und ihre Kraft wird mit dem stärksten Ausdruck in der hl. Schrift gepriesen. Also muß sie auch in Verbindung mit der Absolution solche Kraft haben [1]).

Der hl. Thomas weist auch jene bekannten drei Momente sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum in der Buße nach: Etiam in poenitentia est aliquid quod est sacramentum tantum, scl. actus exterius exercitus tam per peccatorem poenitentem, quam etiam per sacerdotem absolventem. Res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris. Res autem tantum et non sacramentum est remissio peccati. Quorum primum totum simul sumptum est causa secundi, primum autem et secundum sunt quodammodo causa tertii [2]).

2. Eine andere Frage freilich ist die, ob, was der hl. Thomas als selbstverständlich annimmt, die Acte des Pönitenten mit zum äußeren Zeichen des Sakramentes gehören, also dasselbe constituiren helfen. Skotus ist der Ansicht, daß die Absolution allein das Wesen des Sakramentes ausmache. Dieselbe bezeichnet in ihrem Wortlaute die Gnade und bewirkt sie auch. Darnach sind die Acte des Pönitenten zwar nothwendige Vorbedingung zum Empfange, nicht aber Wesensconstitutive, nicht Materie des Sakramentes. Als solche scheinen sie auch nicht fungiren zu können, da geistige Acte nicht wohl „Materie" sein können.

Aber die allgemein recipirte Auffassung der Theologen geht dahin, daß die Acte des Pönitenten, insofern sie äußerlich sichtbar und der Schlüsselgewalt unterworfen werden, wahre Materie des Sakramentes der Buße sind. Das Wort Materie ist allerdings ur-

1) Sicut Gregorius dicit „sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est." Manifestum est autem, quod in poenitentia ita res gesta sit, quod aliquid sanctum significatur tam ex parte peccatoris poenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis. Nam peccator poenitens per ea quae facit et dicit, ostendit cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos per ea quae agit et dicit circa poenitentem significat opus Dei remittentis peccata. Unde manifestum est, quod poenitentia, quae in ecclesia agitur, est sacramentum. S. Thom. 3. p. q. 84. a. 1. — Vgl. M. Buchberger, Die Wirkungen des Bußsakramentes nach der Lehre des hl. Thomas v. A. Freiburg. Herder, 1901. — 2) Ibid. ad 3m.

sprünglich von dem Wasser, dem Oele, dem „Elemente", das bei einigen Sakramenten angewandt wird, gebraucht und dann auf andere Sakramente übertragen worden. Damit hat es aber eine weitere mehr philosophische Bedeutung erhalten; es bezeichnet so den materiellen Bestandtheil des Sakramentes, das unvollständige, der Ergänzung bedürftige Element, das durch die Form seine Vollendung in der Bezeichnung und somit auch in der Bewirkung der Gnade erhält. In diesem Sinne kann auch eine menschliche Thätigkeit, wenigstens eine äußere, Materie, materieller Bestandtheil des Sakramentes sein. Und so stellen sich uns in der That die Acte des Pönitenten gegenüber der sie ergänzenden Form, der Absolution dar. Das Bußsakrament wird in der Form eines Gerichtes gespendet. Zum Wesen des Gerichts gehört aber nicht blos der Urtheilsspruch, sondern auch die cognitio causae, welche hier nur durch die Beicht möglich ist. Die Beicht also, und zwar weil es sich um ein fruchtbringendes Beichtbekenntniß handelt, die reumüthige Beicht gehört mit zu dem Bußgericht. Freilich gibt erst die Absolution derselben ihr volle Bedeutung als Zeichen und als Ursache der Gnade. Darum ist diese Form, jene Materie des Sakramentes [1]).

Keine ernste Schwierigkeit kann der Umstand bereiten, daß die Materie in den übrigen Sakramenten vom Spender behandelt wird, die Acte des Büßers aber vom Empfänger ausgehen. Darauf antwortet der hl. Thomas: In sacramentis, quae habent corporalem materiam,

1) Auf den Einwand daß nach der gewöhnlichen Definition des Sakramentes ein körperliches Element als Materie fungire, antwortet der hl. Thomas: Nomine corporalium rerum intelliguntur large ipsi etiam exteriores actus sensibiles, qui ita se habent in hoc sacramento sicut aqua in baptismo vel chrisma in confirmatione. Est autem attendendum, quod in illis sacramentis in quibus confertur excellens gratia, quae superabundat omnem facultatem humani actus, adhibetur aliqua corporalis materia exterius; sicut in baptismo, ubi fit plena remissio peccatorum et quantum ad culpam et quantum ad poenam, et in confirmatione datur plenitudo Sp. S., et in extrema unctione, ubi confertur perfecta sanitas spiritualis, quae provenit ex virtute Chr., quasi ex quodam extrinseco principio. Unde si qui actus humani sunt in talibus sacramentis, non sunt de essentia sacramentorum, sed dispositive se habent ad sacramenta. In illis autem sacramentis, quae habent effectum correspondentem humanis actibus, ipsi actus humani sensibiles sunt loco materiae, ut accidit in poenitentia et matrimonio: sicut etiam in medicinis corporalibus quaedam sunt res exterius adhibitae sicut emplastra et electuaria, quaedam vero sunt actus sanandorum, puta exercitationes quaedam. 3. p. q. 84 a. 1. ad. 1 m.

oportet quod illa materia adhibeatur a ministro ecclesiae, qui gerit personam Christi, in signum quod excellentia virtutis in sacramento operantis est a Chr. In sacramento autem poenitentiae sunt actus humani pro materia, qui proveniunt ex inspiratione interna; unde materia non adhibetur a ministro sed a Deo interius operante; sed complementum sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit.[1])

Das Concil von Trient hat diese Streitfrage nicht entscheiden wollen, läßt aber doch ziemlich deutlich erkennen, daß es die Absolution blos als Form, die Acte des Pönitenten als Materie betrachtet. Docet S. Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo. Sunt autem quasi materia hujus sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur[2]).

Es sagt nicht, daß die Acte zum Wesen, sondern nur, daß sie zur Integrität des Sakramentes gehören, es bezeichnet sie nicht als materia, sondern als quasi materia. Aber es erklärt die Absolution als Form des Sakramentes; dieser muß aber eine Materie entsprechen. Das können nur die Acte des Pönitenten sein; nach Skotus ist die Absolution Form und Materie.

Wenn das Concil die Acte quasi materia nennt, so hat es nur die Ausdrucksweise des hl. Thomas adoptirt, der doch die Acte als wahre Materie bezeichnet; er nennt sie, und in demselben Sinne also auch das Concil quasi materia, weil sie nicht so eigentlich wie Wasser, Oel Materie sein können. Die Kraft des Sakramentes liegt nach dem Concil hauptsächlich in der Absolution, also doch auch in den Acten; nach Skotus hätten sie gar keine sakramentale Wirkung.

Die Acte des Pönitenten bilden nach dem Gesagten die nächste Materie der Buße, die materia remota sind die Sünden, welche durch das Sakrament getilgt werden sollen, sie sind zugleich materia removenda[3]). Die eigentliche materia der Buße und der Beicht

1) 3. p. q. 84. a. 1. ad 2m.

2) Sess. 14. cap. 3.

3) Duplex est materia, scl. proxima et remota, sicut statuae proxima materia est metallum, remota vero aqua. Dictum est autem, quod

ist die Todsünde, die läßliche Sünde nur in untergeordneter Weise, die Erbsünde kann nur im uneigentlichen Sinne Gegenstand der Tugend der Buße, des Sakramentes gar nicht sein [1]).

3. Die geeignetste Form, um die Wirkungen des Sakramentes zu bezeichnen, ist die jetzt von der Kirche gebrauchte Formel: Ego te absolvo a peccatis tuis [2]). Dieselbe erklärt, daß durch den

---

materia proxima hujus sacramenti sunt actus poenitentis, cujus materia sunt peccata, de quibus dolet, et quae confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur, quod remota materia poenitentiae sint peccata non acceptanda sed detestanda et destruenda. 3. p. q. 84 a. 2.

Auch der Sünder selbst kann in noch weiterem Sinne als Materie, Subject des Sakramentes gelten. Ipse peccator confitens est sicut materia in hoc sacramento. Opusc. 22. c. 4.

1) Poenitentia quodammodo est de quolibet peccatorum genere, non tamen eodem modo. Nam de peccato actuali mortali est poenitentia proprie et principaliter. Proprie quidem, quia proprie dicimur poenitere de his, quae nostra voluntate commisimus, principaliter autem, quia ad deletionem peccati mortalis hoc sacramentum est principaliter institutum. De peccatis autem venialibus est quidem poenitentia proprie, inquantum sunt nostra voluntate facta; non tamen contra haec principaliter est hoc sacramentum institutum. De peccato vero originali poenitentia nec principaliter est (quia contra ipsum non ordinatur hoc sacramentum sed magis baptismus), nec etiam proprie, quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte inquantum voluntas Adae reputatur nostra, secundum modum loquendi, quo Apostolus dicit Rom. V, 12: „In quo omnes peccaverunt.“ Inquantum tamen large accipitur poenitentia pro quacumque detestatione rei praeteritae, potest dici poenitentia de peccato originali, sicut loquitur (Pseudo-) Augustinus in libro de (vera et falsa) poenitentia. S. Thom. 3. p. q. 84. a. 2. ad 3m.

2) In qualibet re perfectio attribuitur formae. Dictum autem est supra, quod hoc sacramentum perficitur per ea quae sunt ex parte sacerdotis. Unde oportet quod ea quae sunt ex parte poenitentis, sive sint verba sive facta, sint quaedam materia hujus sacramenti: ea vero quae sunt ex parte sacerdotis, se habeant per modum formae. Cum autem sacramenta N. L. efficiant quod figurant, oportet quod forma sacramenti significet id quod in sacramento agitur proportionaliter materiae sacramenti. Unde forma baptismi est: „Ego te baptizo,“ et forma Confirmationis: „Consigno te signo Crucis et confirmo te chrismate salutis,“ eo quod hujusmodi sacramenta perficiuntur in usu materiae. In sacramento autem Eucharistiae, quod consistit in ipsa consecratione materiae, exprimitur veritas consecrationis, cum dicitur: „Hoc est corpus meum.“ Hoc autem sacramentum scl. poenitentiae non consistit in consecratione alicujus materiae, nec in usu alicujus materiae sanctificatae, sed magis in remotione cujusdam materiae, scl. peccati, prout peccata dicuntur esse materia poenitentiae. Talis autem remotio significatur a sacerdote,

Priester als Stellvertreter Christi dem Büßer auctoritativ, also unfehlbar seine Sünden nachgelassen werden.

Aber darum kann eine deprecative Form der Absolution nicht als ungültig erklärt werden. Bei den Orientalen ist diese allgemein, und auch im Abendlande scheint sie in früheren Jahrhunderten gebräuchlich gewesen zu sein. Freilich darf man dies nicht aus dem Worte „Gebet", womit oft die Absolution des Priesters bezeichnet wird, schließen; dieses Wort hat allgemeine Bedeutung und schließt auch eine indicative Formel nicht aus, da es auch von der Form anderer Sakramente, selbst der Eucharistie, gebraucht wird. Die Gebete des Priesters, welche er neben der Absolution spricht, sind so zahlreich, nehmen eine so hervorragende Stelle in den Bußordines ein[1]), daß man wohl nach ihnen die ganze Absolution benennen konnte.

4. Die deprecative Form will die Abhängigkeit des Priesters in der Absolution von Gott, der allein Sünden vergeben kann, zum Ausdruck bringen, schließt aber die auctoritative Bedeutung derselben nicht aus, sondern bringt sie durch Bezugnahme auf Johann. 22, wo diese Gewalt den Aposteln verliehen wurde, zur Geltung. So besonders deutlich in der Ἀκολουθία τῶν ἐξομολογουμένων des Euchologium Magnum.

Nach vorausgegangener Litanei und anderen Gebeten um Bekehrung und Versöhnung spricht der Priester nach der Beicht des Pönitenten: „Mein geistliches Kind, das meiner Niedrigkeit beichtet, ich, der Niedrige und Sünder, vermag nicht Sünden auf Erden nachzulassen, nur Gott allein; wegen jener gottgesprochenen Stimme, welche nach seiner Auferstehung ertönte, welche zu den Aposteln sprach: Wem ihr die Sünden nachlasset . . . auf jene vertrauend sagen auch wir: Was du meiner geringsten Niedrigkeit gebeichtet hast, was du aus Unwissenheit oder Vergessenheit nicht gebeichtet hast, möge dir Gott verzeihen in dieser Welt und in der zukünftigen."

Nach einem weiteren „Gebete über die Beichtenden" wird Gott angefleht: αὐτὸς ὁ θεὸς συγχωρήσῃ σοι ὅτι ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτω-

cum dicitur: „Ego te absolvo." Nam peccata sunt quaedam vincula secundum illud Prov. V, 22: „Iniquitates suae capiunt impium, et funibus peccatorum suorum quisque constringitur." Unde patet quod haec est convenientissima forma hujus sacramenti: „Ego te absolvo." 3. p. q. 84. a. 3.

1) Vgl. *Denzinger*, Rit. Or. p. 434—474.

λοῦ. Also durch das Ministerium des Priesters läßt Gott die Sünde dem Beichtenden nach. Diese ministerielle Mitwirkung bei der Sündenvergebung wird nochmals motivirt durch die Worte des Herrn Joh. 22 in folgendem Gebete: „Herr Gott des Heiles deiner Diener, barmherzig und langmüthig . . . tröste auch jetzt diesen deinen Diener, gib ihm Buße und Verzeihung der Sünden, indem du ihm nachlässest durch mich, deinen unwürdigen Diener, alle freiwillige und unfreiwillige Sünde. Denn du, o Herr, hast deinen göttlichen und heiligen Schülern und Aposteln gesagt: Empfanget den hl. Geist, wem ihr die Sünden nachlasset . . . Du nun selbst, o Herr, verzeihe deinem Diener seine Sünden, die er begangen, durch mich, den Unwürdigen und Erbärmlichen, und versöhne ihn mit dir und vereinige ihn mit deiner hl. Kirche."

Es folgt dann noch eine ganz kurze Absolutionsformel εὐχὴ συνοπτική, in welcher die auctoritative Absolutionsformel der Römischen Kirche zum Ausdruck kommt: Ἔτι ἀπολύω σε ἀπὸ πασῶν ἁμαρτιῶν σοῦ. Dieselbe ist offenbar dem Abendlande entlehnt. Denn dieser sakramentalen Absolution geht auch hier die Lossprechung von allen Censuren (ἀπὸ παντὸς ἀφορισμοῦ) voraus und zwar mit derselben Einschränkung wie im Römischen Ritual: καθ' ὅσον δύναμαι, καὶ σθένω καί σου χρείαν ἔχεις. Diese Formel ist den Unirten auch von Rom aus vorgeschrieben. Ebenso könnte vielleicht die Armenische Absolutionsformel, welche allein von allen Orientalischen kategorisch lautet [1]), wie Denzinger mit Bezug auf andere Entlehnungen aus dem Abendlande vermuthet, zu einer Zeit der Einigung herüber genommen sein. Uebrigens gebrauchten zur Zeit des Vartanus auch die Armenier noch oft eine andere Form, wie: Deus remittet peccata tua.

1) Eine Entlehnung der Armenischen Form erscheint weniger wahrscheinlich, wenn man ihre anderweitige auffallende Uebereinstimmung mit den anderen orientalischen Absolutionsformeln, namentlich der Griechischen und ihre auffallende Originalität gegenüber der Römischen berücksichtigt. Nach der Beicht bittet der Büßer den Priester: Hl. Vater, du bist mein Mittler der Versöhnung und Fürsprecher bei dem eingebornen Sohne Gottes; ich bitte dich, du mögest mich kraft der Auctorität, die dir gegeben worden, mich von den Banden meiner Sünden lösen. Und der Beichtvater spricht: Es erbarme sich deiner der gnädigste Gott und gewähre dir die Nachlassung aller Sünden, die du gebeichtet und die du vergessen hast. Und ich in Kraft der priesterlichen Würde und des göttlichen Befehles: Was ihr lösen werdet . . ., absolvire dich durch dasselbe Wort von jeder Fessel der Sünde, von Gedanken, Worten und Werken im Namen des Vaters . . .

Man sieht aber, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen der abendländischen und den orientalischen Absolutionsformeln nicht besteht. Die Römische hat den Sinn: Ich absolvire dich, kraft der Auctorität Gottes und Jesu Christi, welches letztere der eigentlichen Form vorausgeschickt wird. Die Orientalischen sagen dem Sinne nach: Gott, der allein Sünden vergeben kann, verzeihe dir durch seinen Diener kraft der Gewalt, die Christus seinen Aposteln verliehen hat.

Fünftes Kapitel.

Der Ablaß [1]).

§ 574.

Das Wesen des Ablasses.

1. Der Ausdruck Ablaß, wie auch *Indulgentia* hat im Laufe der Zeit eine engere Bedeutung erhalten, als den Worten ursprünglich und selbst im kirchlichen Sprachgebrauch zukommt. Ablaß ist dasselbe wie Nachlassung; so heißt es noch im älteren Wortlaute des Apostolischen Glaubensbekenntnisses: Ich glaube an Ablaß der Sünden. Ebenso bezeichnet indulgentia nur Nachsicht, Nachlassung, wofür in den ersten Jahrhunderten auch die Ausdrücke remissio, relaxatio, donatio, condonatio, selbst noch in dem specifischen Sinne des Ablasses, d. h. in unserem heutigen Sinne vorkommen. Schon der hl. Paulus, der den ersten Ablaß dem Sünder in Korinth ertheilte, gebraucht dafür den Ausdruck donare.

Nach jetzigem kirchlichem Sprachgebrauch bezeichnet indulgentia, Ablaß, die Nachlassung zeitlicher Strafen außer dem Sakramente der Buße durch die Auctorität der Kirche, welche den Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen dem bereits mit Gott ausgesöhnten Büßer zuwendet.

1) Lugo, Disputationes scholasticae et morales de sacram. poenitentiae, item de suffragiis et indulgentiis. Lugdun 1666. Lupus, de peccat. et satisfact. indulgentiis. Venet. 1726. Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. August. Vind. 1735. De indulgentiis in genere et in specie 1751. — A. Bendel, Der kirchliche Ablaß 1843. Schoofs, Die Lehre vom kirchl. Ablaß. Münster 1857. Gröne, Der Ablaß, seine Geschichte und Bedeutung in der Heilsökonomie. Regensb. 1863. Melata, Manuale de indulgentiis. Rom. 1892. Weiss, S. Thomae Aq. de satisfactione et indulgentia doctrina. Graecii 1896. Moccheggiani a Monsano. Collectio indulgentiarum theol. canonice et historice digesta. Ad aquas Cl. 1897. Raccolta. Maurel-Schneider-Beringer. Kurz, Die katholische Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers. Paderborn 1900.

2. Wenn der Ablaß auch nicht zum Sakrament der Buße gehört, so steht er doch in innigster Beziehung zu demselben, er bildet einen Theil des Bußwesens der Kirche. Das zeigt sich besonders deutlich in der ursprünglichen Form der Ablaßbewilligung. Dieselbe bestand darin, daß den in der öffentlichen Buße befindlichen Sündern, also den Büßern, die auf die Lossprechung sich vorbereiteten, auf die Fürsprache der Martyrer vom Bischof eine Abkürzung ihrer Bußzeit gewährt wurde. Die zeitliche Strafe, welche durch die kanonische Buße abgebüßt werden sollte, wurde durch eine auctoritative Uebertragung der Genugthuung der Martyrer erlassen.

Aber auch jetzt, nachdem die Buße, die Genugthuung, in der Kirche erst nach dem Empfange des Bußsakramentes geleistet wird, ist der Zusammenhang zwischen Ablaß und Bußsakrament nicht aufgehoben. Der Ablaß tritt nämlich als Ersatz ein für die vom Büßer selbst zu leistende Genugthuung. Durch das Sakrament und die damit verbundene Genugthuung sollen und können in Anbetracht der Kraft des Sakramentes alle Sündenstrafen getilgt werden. Da dies aber wegen der menschlichen Schwäche nicht immer geschieht, so ist der Ablaß darauf berechnet, diese noch bleibenden Strafen zu tilgen. Darum wird auch bei der Ertheilung des Ablasses, wenigstens des vollkommenen, regelrecht der Empfang des Sakramentes der Buße vorausgesetzt oder ausdrücklich als Vorbedingung vorgeschrieben.

Es ist eine Entstellung dieses durchaus naturgemäßen Sachverhaltes, wenn protestantische Polemiker behaupten, die Päpste hätten das Bußsakrament in den Ablaß hineingezogen, dasselbe ihrer Ablaßbewilligung untergeordnet[1]). Das Sakrament bleibt ja doch das Hauptversöhnungsmittel. Der Ablaß tritt nur als Hilfsmittel ein, um die nach der Absolution und sakramentalen Genugthuung wegen Unvollkommenheit des Büßers noch nicht getilgten Sündenstrafen

1) Der Leipziger Professor Brieger gibt zu, daß die Beichte zur Erlangung des Ablasses nothwendig war, wirft aber den Päpsten vor, „sie hätten bei der Fortbildung des Kreuzzugs- und Jubelablasses das Bußsakrament keineswegs umgangen, im Gegentheil haben sie es in diesen Ablaß selbst hineingezogen"; sie haben sich also einer „Herabwürdigung des Bußsakramentes schuldig gemacht". Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897. Dafür beruft er sich insbesondere auf „Luthers älteren Klosterbruder zu Erfurt, den Doctor der Theologie Johann von Paltz". Aber Paltz erklärt nur, daß der Papst im Jubiläumsablasse ausgedehntere Vollmachten zu beichten, von allen Reservatfällen losgesprochen zu werden, ertheilt, und erst so die Nachlassung der Strafen erfolge. Vgl. N. Paulus, Johann Paltz über Ablaß und Reue. Zeitschr. f. kath. Theol. 1899. S. 48 ff.

nachzulassen. Mißbräuche, die auf diesem Gebiete sehr groß und zahlreich eingerissen, wollen wir nicht in Abrede stellen; auch das Concil von Trient erkennt sie an und will sie verbessert wissen. Aber was das Wesen des Ablasses anlangt, so wird dasselbe sehr mit Unrecht von den Häretikern verdächtigt wegen dieser Mißbräuche, oder wie das Concil sagt: insigne hoc Indulgentiarum nomen ab haereticiis blasphematur.

3. Eine Glaubensentscheidung hat die Kirche über das Wesen des Ablasses nicht gegeben, sondern nur erklärt, daß die Ablässe heilsam sind, und die Kirche die Gewalt hat, Ablässe zu ertheilen.

Cum potestas conferendi Indulgentias a Chr. ecclesiae concessa sit atque hujusmodi potestate divinitus sibi tradita antiquissimis etiam temporibus illa usa fuerit: SS. Synodus Indulgentiarum usum, Christiano populo maxime salutarem et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum, in ecclesia retinendum esse docet et praecipit, eosque anathemate damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in ecclesia potestatem esse negant [1]).

In dieser Definition der Kirche ist vor allem die Kraft und Wirksamkeit des Ablasses ausgesprochen, also sein innerstes Wesen hinlänglich gekennzeichnet. Denn wenn die Ablässe für heilsam erklärt werden, so ist zwar damit zunächst nur gesagt, daß sie den Gläubigen große Vortheile bringen, also nicht schädlich wirken, etwa wie die Häretiker behaupten, den Ernst der Buße brechen, der Lauheit die Thore öffnen. Aber hauptsächlich ist doch die eigentliche Wirkung des Ablasses: Die Nachlassung der zeitlichen Strafen ausgedrückt, denn das Concil will diejenigen verurtheilen, welche die Ablässe für nutzlos erklären: das sind sie aber nur dann, wenn sie keine Wirkung haben, speciell nicht die Wirkung, welche sie ihrem Begriffe nach haben sollen. Dasselbe ist auch in dem anderen Satze ausgedrückt, welcher der Kirche die Gewalt, Ablässe zu ertheilen, zuspricht. Ablässe ohne Wirkung vor Gott, ohne Nachlassung der zeitlichen Strafen kann die Kirche auch nach dem Zugeständnisse der Häretiker ertheilen. Die Gewalt, Ablaß zu ertheilen, heißt aber, eine zeitliche Strafe auctoritativ und wirksam nachlassen.

4. Das Concil begründet diese Ablaßgewalt durch die göttliche Einsetzung, durch die Praxis der ältesten Kirche und die Lehre der früheren Concilien. Ausschlaggebend sind dabei die beiden letzten Momente; denn eine göttliche Verleihung dieser Gewalt können wir

1) Sess. 25. Decr. de Indulg.

direct nicht nachweisen; die indirecte Begründung derselben aus der Schrift behält aber immer etwas Unbestimmtes, so daß wir für die bestimmte Art der Ablaßertheilung nur durch die thatsächliche Ausübung dieser Gewalt seitens der Kirche sicheren Aufschluß erhalten. Es hatte thatsächlich die Kirche diese Gewalt bereits ein Jahrtausend ausgeübt, ehe die kirchliche Wissenschaft eine theologische Begründung des Ablasses unternahm. Die Ausübung dieser Gewalt war auch nicht immer dieselbe. Wie bei keiner andern kirchlichen Einrichtung können wir hier eine Entwickelung, die in hervorragender Weise durch die veränderten Zeitverhältnisse bedingt wurde, wahrnehmen. Die ersten Anfänge des Ablasses begegnen uns in der Zeit der Christenverfolgungen, in denen eine Abkürzung und Milderung der strengen Kirchenbuße zumal für die Abgefallenen (lapsi) gefordert war. Darüber geben uns besonders die Briefe des hl. Cyprian den wünschenswerthesten Aufschluß [1]).

§ 575.

Der Ablaß in den ersten christlichen Jahrhunderten.

1. Hier begegnen wir der von Cyprian gebilligten und geübten und nur wegen Mißbrauches getadelten Bußpraxis, den Büßern in Anbetracht der Fürsprache und Verdienste der hl. Martyrer die Buße abzukürzen. Der hl. Bischof fand diese Uebung übrigens schon vor, da sie auch Tertullian bezeugt, der in seinen Schriften an die Martyrer dieselben ermahnt, den Frieden unter sich zu wahren, da ja „diejenigen, welche ihn in der Kirche nicht haben, ihn von den Martyrern im Kerker zu erflehen pflegen“ [2]). Er tadelt heftig den Papst (Zephyrin oder Kallist), der den Ehebrechern auf die Fürsprache der Martyrer Verzeihung angedeihen lasse. Er meint, die Martyrer hätten als Menschen genug für sich zu thun, Gott allein könne Sünden verzeihen [3]). Origenes erklärt sehr nachdrücklich die Wirkung dieser Intercession der Martyrer, wenn er sagt, daß einige durch das Blut der Martyrer erkauft werden, wie wir durch das Blut Jesu Christi erkauft sind. Und er führt als Grund ihre überfließenden Verdienste an: „Da die Martyrer mehr zu erhöhen sind, als sie erhöht würden, wenn sie nur gerecht gewesen wären [4]).“

Der hl. Cyprian bezeugt, daß schon unter seinen Vorgängern im Amte diese Gewohnheit bestanden [5]). Wir lernen diese Ein-

1) Vgl. Peters, Der hl. Cyprian S. 164 ff.

2) Vgl. Dionys. Al. bei Eusebius h. e. VI, 42; ep. Mart. Lugd. h. e. V, 2.

3) De pud. 22.

4) Exhort. ad Martyrium 50. In Num. hom. 10. 2. — 5) Ep. 16, 3.

richtung gerade durch die Mißbräuche, die der hl. Cyprian dabei zu rügen hatte, kennen. Durch den Einfluß einiger Priester, derselben, welche von Anfang seines Episkopates seine Gegner gewesen, hatten die Martyrer auf eigene Verantwortung, ohne den Bischof, die Gefallenen ohne alle Buße sofort aufgenommen, nicht blos für Einzelne, sondern ganz allgemein libelli pacis ausgestellt; darum will er diese Uebung ad dominica praecepta revocare[1]).

2. Ist im Vorigen schon angedeutet, daß nur der Bischof die Abkürzung der Buße verfügen konnte, die Martyrer nur als Fürbitter auftraten, so wird das vom hl. Cyprian noch ausdrücklich erklärt und eingeschärft. Fecerunt ad nos de quibusdam beati martyres literas, petentes examinari desideria sua. Cum, pace nobis omnibus a Domino prius data, ad ecclesiam regredi coeperimus, tunc examinabuntur singula praesentibus et judicantibus vobis[2]). Streng tadelt er in seinem Schreiben an die Martyrer diejenigen, welche auf die libelli pacis hin ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam die Sünder zur Communion zulassen[3]). Die Presbyter und Diakonen sollen in den Kerkern, wie es auch unter seinen Vorgängern geschehen, martyrum desideria gubernare[4]).

3. Diese Abkürzung der Buße bedeutet aber nicht blos eine Abkürzung der kanonischen Buße, sondern ihr wurde auch Wirksamkeit vor Gott zugeschrieben. Dies ersahen wir aus dem oben

---

1) Cum comperissem eos, qui sacrilegis contactibus manus suas atque ora maculassent . . . . exambire ad martyres passim, confessores quoque importuna et gratiosa deprecatione corrumpere, ut sine ullo discrimine atque examine singulorum darentur quotidie libellorum millia contra Evangelii legem: literas feci, quibus martyres et confessores consilio meo, quantum possem, ad dominica praecepta revocarem. ep. 14. n. 2.

Sed et illud ad diligentiam vestram redigere et emendare debetis, ut nominatim designetis eos, quibus pacem dari desideratis. Audio enim, quibusdam sic libellos fieri, ut dicatur: ‚Communicet ille . . . cum suis,' quod numquam omnino a martyribus factum est, ut incerta et coeca petitio invidiam nobis postmodum cumulet. Late enim patet, quando dicitur: ‚Ille cum suis,' et possunt nobis viceni et triceni et amplius offerri, qui propinqui et affines et liberti et domestici asseverentur ejus, qui accipit libellum. Et ideo peto, ut eos, quos ispi videtis, quos nostis, quorum poenitentiam satisfactioni proximam conspicitis, designetis nominatim libello et sic ad nos fidei ac disciplinae congruentes literas dirigatis. ep. 10. n. 4.

2) Ep. 11. n. 1. — 3) ep. 9. n. 2. — 4) Ep. 10. n. 1.

citirten Ausspruche des Origenes, aus den Verdächtigungen Tertullians und aus der gesammten Auffassung derselben seitens der Büßer und der Bischöfe. Man bemühte sich so sehr um die Fürsprache der Martyrer und die Lossprechung, weil man ihr Heilswirkung zuschrieb. Hätte der Nachlaß keine rechtskräftige Wirkung vor Gott gehabt, so hätte er geschadet; er hätte von wirksamer Buße befreit. Der hl. Cyprian, der zugibt, daß der Knecht nicht vergeben kann, was gegen den Herrn gesündigt worden ist[1]), erklärt doch wiederholt, daß durch solchen Nachlaß mit Fürbitte die Büßer „bei Gott Hilfe finden, apud Deum adjuvari possunt und bei Gott Frieden finden, et veniant ad Dominum cum pace[2]).

4. Auch die Art und Weise, wie der Nachlaß bei Gott wirkte, findet sich bereits ausgesprochen oder angedeutet. Origenes bemerkt, die Martyrer hätten mehr Verdienste als die bloßen Gerechten: sie sind überfließend und können uns zur Sühne dienen. In dem Schreiben der Kirche von Lyon und Vienne an die Bischöfe von Phrygien heißt es von den Martyrern von Lyon: Sie erhoben sich nicht stolz und anmaßend über die Gefallenen, sondern die Güter, an denen sie Ueberfluß hatten, theilten sie freigebig den Bedürftigen mit . . . Sie baten um Leben und Gott schenkte es ihnen, und sie theilten es ihren Nächsten mit, nachdem sie überall als Sieger zum Herrn gegangen[3]).

5. Daß es sich nicht um eine bloße Fürbitte der Martyrer, nicht um eine Ehrung ihrer Heiligkeit, sondern um wirkliche Mittheilung ihrer Verdienste und Leiden an die Büßer handelte, ergibt sich besonders klar daraus, daß ihre Wirkung auf die Zeit nach bestandenem Martertode eingeschränkt wurde. Der hl. Cyprian tadelt die Priester, welche ante ipsum paene martyrum excessum schon den Gefallenen den Frieden ertheilten[4]). Celerinus schreibt an den Bekenner Lucian und seine Mitgefangenen in Karthago: Rogo itaque, Domine, et peto per D. N. J. Chr., ut ceteris collegis tuis, fratribus tuis, meis Dominis referas et ab eis petas, ut quicumque prior vestrum *coronatus* fuerit, istis sororibus nostris Numeriae et Candidae tale peccatum remittat[5]). Und der hl. Lucian berichtet in seiner Antwort vom hl. Martyrer Paulus: Cum benedictus martyr Paulus adhuc in corpore esset, vocavit me et dixit mihi: Luciane, coram Christo tibi dico, ut

1) De laps. 17. — 2) Ep. 12, n. 1; ep. 13; ep. 18.
3) Bei Euseb. h. e. V, 2.
4) Ep. 9. — 5) Ep. 9 (inter Cypr.) n. 3.

si quis *post* accessitionem meam abs te pacem petierit, des in nomine meo [1]).

6. In dieser Bußpraxis finden sich alle Momente, welche zu dem Wesen des Ablasses gehören, wie wir es oben in allgemeinen Umrissen gezeichnet haben, klar ausgesprochen. Es wird dem Büßer durch die kirchliche Autorität die Genugthuung der Martyrer zugewandt als Ersatz für die von ihm zu leistende Buße, wodurch derselbe von zeitlichen Strafen auch vor Gott befreit wird; oder: es wird der Büßer mit Rücksicht auf die Genugthuung des Martyrers, welche derselbe für sich nicht braucht, von den kirchlichen Strafen losgesprochen, mit demselben Erfolge, als wenn er diese selbst verrichtet und vor Gott losgesprochen würde.

7. Nur eines scheint zu fehlen: es werden nur die Verdienste der Martyrer genannt, und doch bilden die Verdienste Jesu Christi den eigentlichen Schatz der Kirche, den sie im Ablaße den Gläubigen als Ersatz für ihre Buße zuwendet. Sodann war die Absolution, durch welche die endgültige Zuwendung der Genugthuung der Martyrer und Befreiung von den zeitlichen Strafen erfolgte, eine sakramentale, während der Straferlaß des Ablasses durch eine außersakramentale Lossprechung erfolgt.

Darauf ist zu erwidern, daß es durchaus nicht sicher ist, daß die Lossprechung nach der öffentlichen Buße immer eine sakramentale war; es sprechen jedenfalls nicht zu verachtende Gründe dafür, daß bereits nach der geheimen Beicht vor der öffentlichen Buße die sakramentale Lossprechung erfolgte. Doch auch zugegeben, die solenne Reconciliation sei eine sakramentale gewesen, so gehörte doch der Erlaß der zeitlichen Strafen auf Grund der Fürbitte der Martyrer nicht zu dem Sakramente als solchem: die sakramentale Wirkung erfolgt durch Zuwendung der Verdienste Jesu Christi und bewirkt die Nachlassung der Schuld und ewigen Strafe, Eingießung der Gnade: dies fehlt bei jenem Erlasse der zeitlichen Strafen. Der Erlaß der Schuld und der zeitlichen Strafe bildete freilich einen einzigen Act, aber in diesem Acte muß man eine sakramentale und nichtsakramentale Seite unterscheiden. So könnte auch jetzt noch der Papst, wenn er einen Sünder Beicht gehört, ihn sakramental und auch nichtsakramental durch Ablaßbewilligung von seinen zeitlichen Strafen absolviren. Was damals einheitliche Bußpraxis bildete, ist nachher in zwei zeitlich wie sachlich unterschiedene Functionen geschieden worden; aber die innige Beziehung des Ablasses zum Bußsakramente bleibt auch jetzt noch bestehen, wie wir oben sahen.

1) Ep. 21.

Damit ist auch der erste Einwand erledigt; die Verdienste Jesu Christi werden bei der Abkürzung der Buße nicht erwähnt, weil dieselben selbstverständlich bei aller Genugthuung und Buße mitwirken, dieselbe erst möglich machen; sie bewirken vor allem die Nachlassung der Sünden und ewigen Strafen aller Büßer; wenn also für einzelne Büßer speciell ein Ersatz blos zur Nachlassung der zeitlichen Strafen geboten werden soll, so sind nicht die Verdienste Christi anzuführen, oder brauchen doch nicht angeführt zu werden.

§ 576.

Weiterentwickelung des Ablasses bis zum Concil von Trient.

1. Als nach Aufhören der Verfolgungen das Martyrium seltener, aber mit der Ausbreitung des Christenthums die Sünden häufiger, der Bußeifer hingegen geringer geworden, sah sich die Kirche genöthigt, die alte Bußstrenge zu mildern und ohne so langdauernde Buße zu absolviren. Diese Milderung der Bußdisciplin ist nun für sich betrachtet keine Ablaßertheilung im vollen Sinne des Wortes, aber die dem Ablasse zu Grunde liegende Idee tritt auch hier hervor.

Denn es wird der Auctorität der Bischöfe die Milderung oder Verwandlung in andere leichter zu leistende Uebungen zuerkannt. So vom Concil von Ancyra [1]), von Nicäa [2]), von Laodicea [3]), von Hippo (393) [4]) u. a. Als Grund wird angegeben der größere Eifer des Pönitenten, die innere Buße, welche mehr werth sei als die äußere, die Fürbitte der Gläubigen, das Gebet und die Buße der gesammten Kirche. Der hl. Ambrosius ließ den Kaiser Theodosius schon nach einer Buße von acht Monaten wieder zur Communion zu, wegen der Verdemüthigung des hohen Herrschers, wegen der Fürbitte der Gläubigen. Denn bei dem hl. Bischof galt der Grundsatz: „Die ganze Kirche übernimmt die Last des Sünders, sie muß mit ihm leiden durch Weinen, Gebet und Schmerz [5])."

Darin sind doch die Grundgedanken des Ablasses enthalten: Genugthuung muß geleistet werden, um die Nachlassung der Strafen zu erhalten: es kann für die äußeren Werke der innere Geist, die Fürbitte der Mitchristen, die Buße, das Gebet und die Genugthuung der Kirche eintreten und von ihr auctoritativ dem Büßer zugetheilt werden. Damit ist doch auch gesagt, daß dieser kirchliche Erlaß auch bei Gott wirksam ist, daß Gott die Strafe wirklich erläßt, weil ja sonst der Erlaß dem Pönitenten mehr Schaden als Nutzen bringen würde.

1) Can. 2, 3. 5. — 2) can. 12. — 3) Can. 2. — 4) can 23. — 5) De poenit. 1, 15.

2. Es ist darum durchaus glaublich, was der hl. Thomas [1]) von der Verleihung eines Ablasses von sieben Jahren durch den hl. Gregor d. Gr. für den Besuch der Stationskirchen in Rom behauptet. Wenn man dafür auch kein älteres Zeugniß hat — Bonifaz VIII. beruft sich auf die alte Tradition (prout tradit antiquitas), — so sind doch diese Bußgänge zu den Gräbern der Martyrer mit langen Gebeten, Litaneien u. s. w., so recht geeignet, als Ersatz für die kanonischen Strafen zu dienen und von der Kirche auctoritativ als solche verwandt zu werden. Es vereinigen sich da die Genugthuung der Martyrer, deren Gräber besucht werden, mit den Gebeten und der Buße des Büßers, der Gläubigen und der Kirche, der Braut Christi. Wie die Kirche nach jetziger bestimmterer Auffassung den Schatz der Genugthuung Christi und der Heiligen, der ihr zu eigen gehört, auf die Büßer auctoritativ überträgt, so liegt in den Gebeten und Seufzern der Kirche, welche der hl. Ambrosius als Ersatz bezeichnet, nicht nur die Genugthuung der lebenden Mitglieder, sondern aller, auch der Verstorbenen, auch die Verdienste ihres Herrn, der ihr die seinigen zur Verwaltung übergeben.

Auf gleiche Stufe mit den Römischen Bußstationen sind die Pilgerfahrten nach Rom zu den Gräbern der Martyrer, zu den Füßen des Stellvertreters Christi zu stellen; von ihnen berichtet schon der ehrwürd. Beda: magnae virtutis aestimabantur [2]). Ihre Kraft ist nach der damals allgemein herrschenden Auffassung als eine besonders sühnende aufzufassen, die stärker wirkt als eine private Genugthuung.

2. Die Idee der Umwandlung der kanonischen Buße in andere fromme Werke und Genugthuungen erhielt eine gesetzliche Regelung seit dem siebenten oder achten Jahrhundert in England, Deutschland unter dem Einflusse der germanischen Rechtsbegriffe. Es ist dies das Stadium der Redemtionen, Commutationen, welches Steitz als den eigentlichen Ursprung des Ablasses bezeichnet, Schmitz aber gar nicht als Ablaßertheilung gelten lassen will. Schmitz hat insofern recht, als eine Loskaufung durch Geld von der Strafe, wie es das germanische Recht als Wehrgeld an die Familie des Getödteten, als foedum an den Fürsten oder als compositio an den Verletzten zuläßt, an und für sich mit dem kirchlichen Ablaß nichts zu thun hat, jedenfalls nichts anderes als die Straflosigkeit in Folge einer Zahlung gemein hatte. Dieses Verfahren erhält aber sofort ein anderes Aussehen, wenn man es mit der dieser Zeit vorausgehenden und ihr nachfolgenden wirklichen Ablaßverleihung

1) 4. dist. 20. q. 1. a. 3. — 2) Hist. l. 4. c. 23.

vergleicht, und die Art des Loskaufes selbst in Betracht zieht. Es war nicht eine Ablösung der Buße durch Geld, wie Steitz behauptet, sondern der Ersatz der kanonischen Buße und also Befreiung von Strafen durch Almosen, wie dies schon der Prophet Daniel dem Nabuchodonosor gerathen: Redime eleemosynis peccata tua. Deßhalb wurden vorzüglich Schenkungen an Kirchen, Klöster und Armen, Freilassung von Leibeigenen, Beiträge zu öffentlichen Zwecken, wie Brückenbau, weiterhin auch beschwerliche Wallfahrten nach besonders heiligen Orten: Jerusalem, Rom, Compostella als Ersatz auferlegt. Die kirchlichen Synoden tadeln die mißbräuchlichen Auffassungen, als könne durch Geld und fremde Werke die eigene Buße überflüssig gemacht werden; in Rom waren solche Redemtionen überhaupt nicht bekannt [1]).

4. Also haben wir auch in dieser Bußpraxis eine von der kirchlichen Auctorität durch Verwandlung der kanonischen Buße in andere Genugthuungswerke vollzogene Nachlassung der zeitlichen Strafe, also dem Wesen nach einen Ablaß. Die ausdrückliche Berufung auf den Schatz der Kirche fehlt dabei, ist aber selbstverständlich und tritt auch in der Beschaffenheit der Leistungen zu Tage: es sind Schenkungen an Kirchen und Klöster, deren Verdienste dem Büßer zu Gute kommen, es sind Wallfahrten zu dem hl. Grabe, zu den hl. Martyrern. Jedenfalls berechtigt die Praxis der Kirche vor und nach dieser Zeit zu der Auffassung dieser Compensationen als Ablaßbewilligung. Denn wenn die Ablaßbewilligung auch keine nothwendige Function der Schlüsselgewalt ist, sondern nur eine facultative Gewährung einer Gnade, auf welche die Gläubigen keinen Rechtsanspruch haben: so ist doch kaum anzunehmen, daß die Kirche diese Wohlthat ihren Kindern zu irgend einer Zeit ganz versagt habe. Wenn man also auch aus jener Praxis keinen Beweis für den Ablaß erbringen kann, so erscheint sie doch als eine naturgemäße, den Zeitumständen entsprechende Weiterentwickelung des Ablasses.

5. Von hier aus war nämlich nur ein leichter Schritt zu der formellen Ablaßbewilligung, wie sie in der Zeit der Kreuzzüge in Uebung kam. Urban II. verlieh den ersten vollkommenen Ablaß auf der Synode von Clermont 1095 [2]) allen, „welche nicht aus Ehrsucht oder Geldgier, sondern lediglich aus Frömmigkeit, um die Kirche Gottes zu befreien, nach Jerusalem ziehen"; „diese Reise

1) Schmitz, Die Bußbücher I. S. 148 f. Hefele, Conciliengesch. III, 566.
2) Can. 2.

soll für jede Buße angerechnet werden." Später wurde von Innocenz IV. auf dem Concil von Lyon 1274 dieser Ablaß nach reumüthiger Beicht auch für alle, welche den Kreuzzug fördern, einen Beitrag liefern würden, und selbst für die Wallfahrer nach dem hl. Lande bewilligt.

Der Ersatz für die Buße, welcher hier von der Kirche gefordert wurde, der Kreuzzug, war eine Leistung, welche dem Martyrium nahekam.

Bonifaz VIII. ertheilte im Jahre 1300 den ersten großen Jubiläumsablaß, der alle 100 Jahre wiederkehren sollte, dessen Frist aber die große Liebe der Kirche zu den Sündern später auf 50, 33 und jetzt auf 25 Jahre herabgesetzt hat [1]).

6. In einer Zeit zahlreicher und feierlichster Ablaßertheilung, die nahezu auf alle wichtigen kirchlichen Feierlichkeiten und Ereignisse ausgedehnt wurde, sah sich die kirchliche Wissenschaft veranlaßt, das Wesen des Ablasses genauer zu untersuchen, was zunächst von Alexander von Hales durch Einführung oder Verwerthung des Begriffes vom thesaurus ecclesiae, nicht ohne Widerspruch seitens mancher Scholastiker, z. B. des Franziscus Mayron, Durandus, geschah. Dieser Begriff bekommt bereits (1349) durch Clemens VI. in dem Decrete Unigenitus officielle kirchliche Anerkennung. Der Papst legt darin die Lehre ganz genau so dar, wie sie jetzt noch in allen katholischen Religionsbüchern vorgetragen wird; insbesondere betont er, daß nur vere poenitentibus et confessis durch die Stellvertreter Christi die Verdienste Jesu Christi, der seligsten Jungfrau und der Heiligen zur Nachlassung der zeitlichen Strafen zugewandt werden können.

7. Die Ablässe für die Verstorbenen scheinen nicht so weit hinaufzureichen, als gewöhnlich behauptet wird. Den ersten soll nach gewöhnlicher Annahme Paschalis I. im Jahre 817 bewilligt haben. Der in der Geschichte des Ablasses sehr bewanderte N. Paulus [2]) behauptet entgegen der gewöhnlichen Ansicht, daß die Zuwendung von Ablässen an die Verstorbenen schon im 9. Jahrhundert stattgefunden [3]), vor dem Ende des Mittelalters könnten echte Ablässe für die Verstorbenen nicht nachgewiesen werden [4]).

1) Zaccaria, De anno Jubilaei. Rom. 1775.

2) Der Ablaß für die Verstorbenen im Mittelalter. Innsbr. Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, I. H., S. 1—36.

3) Binterim, Denkwürdigkeiten. 1829. Schoofs, Die Lehre vom kirchlichen Ablaß. 1857. A. Bendel, Der kirchliche Ablaß 1847. Gröne, Der Ablaß 1863.

4) Freilich haben die Gläubigen schon früher z. B. den Portiuncula-Ablaß den Verstorbenen zugewandt, aber dies ohne kirchliche Auctorität. Papst Johann VIII. (872—882) „absolvirt" allerdings diejenigen, welche im Kriege

Die erste echte bis jetzt bekannte Ablaßbewilligung für Verstorbene ist die Kreuzzugsbulle, die Calixt III. 1457 Heinrich IV. von Kastilien bewilligte. 1476 bewilligte Sixtus IV. einen solchen Ablaß Ludwig XI. v. Frankreich für die Peterskirche von Saintes. Dieselben fanden Bedenken und Widerspruch bei Theologen, die aber von anderen sogleich widerlegt wurden. Paulus berichtet darüber: „Als unter Sixtus IV. und Innocenz VIII. in Frankreich und Deutschland von dem Legaten Peraudi die ersten Abläße für die Verstorbenen verkündigt wurden, erregte diese neue Praxis, die sich übrigens auf eine alte Lehre gründete, nicht geringes Aufsehen. Da zudem die Ablaßprediger sich vielfach Uebertreibungen zu Schulden kommen ließen, so darf es uns nicht wundern, wenn die namentlich unter Leitung des Legaten Peraudi in Schwung gebrachte Praxis hie und da auf Widerspruch stieß. Unter dem Einflusse der päpstlichen Erlasse gelangte unterdessen die schon seit dem 13. Jahrhundert vorgetragene Lehre, daß die Kirche den Verstorbenen per modum suffragii Abläße ertheilen könne, bald zu allgemeiner Annahme[1]). Die Verurtheilung des Satzes von Osma durch Sixtus IV: Romanum Pont. purgatorii poenam remittere non posse bezieht sich nicht auf den Ablaß für die Verstorbenen, sondern für Lebendige (alicui vivo); das remittere poenam purgatorii wird häufig vom Ablaß für Lebendige gebraucht.

7. Am Ausgange des Mittelalters wurden die Ablaßbewilligungen immer häufiger, das Geld spielte bei der Bewilligung eine wichtige Rolle. Die Praxis drohte allerdings dem Ernste der Buße verderblich zu werden. Gegen den Ablaß erhoben sich darum nicht blos Häretiker wie Wiclef[2]) und Huß[3]), welche die Ablaßgewalt zugleich

gegen die Ungläubigen gefallen, insofern sie sich vor ihrem Ende bekehrt hätten. Aber das ist nichts anders als die im Mittelalter häufig vorkommende Lossprechung von Verstorbenen: sie werden von Censuren losgesprochen; die Lossprechung geschah, wie schon Heinrich von Susa (Hostiensis) 1271 gegen die Schlußfolgerung aus diesem Schreiben des Papstes für den Ablaß pro defunctis bemerkte, mehr für die Lebendigen, als für die Todten; jene könnten nur für sie beten. Allerdings spricht der hl. Thomas vom Ablaß für die Verstorbenen wie von einer bekannten Sache. Die meisten Theologen und Canonisten seit dem 13. Jahrhundert tragen diese Lehre vor. Aber es finden sich auch zahlreiche und bedeutende Gegner bis ans Ende des Mittelalters.

1) Der Ablaß für die Verstorbenen vom Ausgange des Mittelalters. Innsbr. theol. Zeitschr. 1900. S. 249 ff.

2) Der 49. Satz Wiclefs: Fatuum est credere indulgentiis Papae et episcoporum wurde von Martin V. im Concil von Constanz verworfen. Denzinger n. 518.

3) Ein der Irrthümer des Wiclef und Huß Verdächtiger mußte auf Befehl

mit der Schlüsselgewalt der Kirche verwarfen, sondern auch katholische Theologen, freilich in Verbindung mit anderen Irrthümern. So Petrus von Osma, dessen Satz: Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii von Sixtus IV. verurtheilt wurde (1479), Joh. von Wesel († 1481), der jedoch Widerruf leistete, Joh. Wessel († 1489), der den Ablaß als Nachlaß der kanonischen Strafe definirte, Nik. Ruß in Rostock in seiner Schrift „von den drei Strängen".

9. Alle diese Bekämpfer des Ablasses waren nur Vorläufer von Luther, dessen großes revolutionäres Werk vom Ablaß seinen Ausgang nahm. Die nächste Veranlassung war der von Leo X. ausgeschriebene Ablaß, welcher die Kosten zum Bau der Peterskirche decken helfen sollte, bei dessen Verkündung durch Tetzel [1]) wohl manche Mißbräuche vorgekommen sind, aber doch nicht jene ungeheuerlichen Missethaten, welche diesem Dominikaner von den Protestanten im Laufe von drei Jahrhunderten aufgebürdet worden sind. Die Opposition Luthers hatte ihre tieferen Gründe: „Das Kind hat einen anderen

---

Martin V. gefragt werden: Utrum credat, quod Papa omnibus Christianis vere contritis et confessis ex causa pia et justa possit concedere indulgentias in remissionem peccatorum . . . Denzinger n. 570 cf. n. 571.

1) Gröne, Tetzel und Luther 2. Aufl. 1860. N. Paulus, Johann Tetzel, der Ablaßprediger. Mainz 1899. Der letztere äußert sich, auf sehr eingehende Specialforschungen gestützt, in folgender Weise über Tetzel: „Tetzel war ein ‚großer, starker Mann', ‚seine Sprache beredt', ein ‚weit berühmter Prediger', vor allem ein guter Volksredner und geschickter Ablaßverkündiger, ‚ziemlich gelehrt', wenig bescheiden, vielmehr in seinem Auftreten ‚sehr kühn' und anspruchsvoll. Daß er durch besondere Tugenden sich ausgezeichnet habe, läßt sich aus den Quellen nicht darthun; aber ebenso wenig kann man nachweisen, daß er sich schwere sittliche Vergehen zu Schulden kommen ließ. Er war ‚seines Lebens alsohin' (d. h. mittelmäßig, leidlich), nicht schlimmer, auch nicht tugendhafter, als manche andere Ablaßprediger. Wäre er nicht mit Luther in Conflict gekommen, so würde er wohl heute kaum dem Namen nach bekannt sein." Seine Lehre über den Ablaß für die Lebendigen war ganz correct. „Anders steht es mit der Anpreisung des Ablasses für die Verstorbenen. Daß der Dominikaner wenigstens dem Inhalte nach die Lehre vorgetragen habe: Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt, ist keinem Zweifel unterworfen. Er konnte sich dabei auf eine Schulmeinung stützen, die von hervorragenden Theologen vertreten wurde, eine Schulmeinung, die zwar ganz unsicher ist, die jedoch Ablaßpredigern, denen es darum zu thun war, viel Geld zu sammeln, zu ihrem Zwecke trefflich diente. Daß aber bei Tetzel die Absicht, ‚Geld auszugewinnen', zu sehr in den Vordergrund trat, hat ihm selbst ein Zeit- und Ordensgenosse zum Vorwurfe gemacht."

Vater," sagt er selbst: die Verwerfung aller kirchlichen Auctorität und aller guten Werke, die Rechtfertigung durch den Glauben allein. Damit wird freilich mit der Möglichkeit eines Ablasses gründlich aufgeräumt.

10. In der Bulle Exurge Deus verurtheilte Leo X. die auf den Ablaß bezüglichen 17.—22. Thesen Luthers 1520, nachdem er bereits in einer Constitution vom 9. November 1518 die gesammte katholische Lehre vom Ablasse, wie sie auch jetzt in der Kirche vorgetragen wird, dargelegt hatte und unter Strafe des Bannes allen Bischöfen anbefohlen, diese Instruction zu promulgiren und darnach zu lehren. Die Veröffentlichung geschah durch Cajetan, der auch eine Schrift über den Ablaß verfaßte, ebenso wie Tetzel den Thesen Luthers 106 Antitheſen entgegenstellte, in welchen, von einigen strittigen Meinungen abgesehen, die Ablaßlehre ganz correct, ganz im Sinne der heutigen Theologie vorgetragen wird.

11. Aber auch die Theologen vor Luther stimmen vollständig mit der heutigen Ablaßlehre überein, so insbesondere der Augustiner J. v. Paltz, der Begleiter des Cardinallegaten Raymund, der in der Schrift „Himmlische Fundgrube" 1490, Coelifodina 1502 und in Predigten die Lehre vom Ablaß gründlich erörtert, aber von den protestantischen Polemikern als Sittenverderber wegen seines Laxismus und in Bezug auf die attritio gebrandmarkt wird [1]).

12. Das Concil v. Trient hat übrigens in Verbindung mit seinen dogmatischen Bestimmungen über den Ablaß strenge Maßregeln gegen solche nicht zu leugnende Mißbräuche ergriffen, indem es vorschreibt: In his tamen concedendis moderationem juxta veterem et probatam in ecclesia consuetudinem adhiberi cupit, ne nimia facilitate ecclesiastica disciplina enervetur. Abusus vero, qui in his irrepserunt, quorum occasione insigne hoc indulgentiarum nomen ab haereticis blasphematur, emendatos et correctos cupiens, praesenti decreto generaliter statuit, pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima

1) Vgl. oben S. 127, und N. Paulus, Johann Paltz über Ablaß und Reue. Zeitschr. für kath. Theologie. Innsbruck 1899. S. 48 ff. — A. Kurz, Die katholische Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers, Paderborn, S. 900, zeigt aus zahlreichen theologischen Schriften vor und nach Luther, daß die damalige Lehre in allen wesentlichen Punkten mit der jetzigen Ablaßlehre übereinstimmt.

in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse[1]).

Um alle Mißbräuche abzuschneiden, setzte Clemens IX. eine eigene Ablaßcongregation ein, und wurden im Laufe der Zeit zur Sicherung der Echtheit der Ablässe vielfach Vorsichtsmaßregeln vorgeschrieben[2]).

§ 577.

Die dogmatischen Grundlagen des Ablasses.

1. Auch über die dogmatische Seite des Ablasses sah sich die Kirche seit dem Tridentium veranlaßt, sich bestimmter zu erklären, insbesondere auch die dogmatischen Grundlagen desselben gegen häretische Angriffe festzustellen. Bajus leugnete die Genugthuungen der Heiligen, sie sind, die seligste Jungfrau nicht ausgenommen, für ihre Sünden gezüchtigt worden und gestorben[3]). Seine Sätze wurden von Pius V., Gregor XIII., Urban VIII. verurtheilt. Unschuldiger war der von Innocenz XI. verworfene 16. Satz des Schwärmers Molinos: es sei kein gutes Werk, durch Ablässe dem Kreuze zu entfliehen und der Eigenliebe zu fröhnen[4]).

Dagegen zeigt sich das häretische Gift des Jansenismus in den Sätzen 40—43 der Synode von Pistoja, welche die Ablässe als bloße Nachlassung der alten kanonischen Buße erklären, den Schatz der Kirche eine Erfindung der aufgeblasenen Scholastiker nennen, und die Chimäre von einer Uebertragung der Verdienste auf die Verstorbenen für noch trauriger bezeichnen. Mit Recht erklärt Pius VI., daß diese häretischen Sätze bereits in Petrus von Osma und Luther verurtheilt seien[5]).

2. Damit ist die geschichtliche Entwickelung des Ablasses in Praxis und Lehre zum Abschluß gebracht[6]). Nach katholischen Prin-

1) Decr. de Indulg. sess. 25.

2) Vgl. Schneider-Beringer, besonders den Abschnitt VI über unächte Ablässe.

3) Prop. 72. 73. Denzinger 952, 953.

4) Non convenit indulgentias quaerere pro poena propriis peccatis debita, quia melius est, divinae justitiae satisfacere quam divinam misericordiam quaerere: quoniam illud ex puro Dei amore procedit, et istud ab amore nostri interessato, nec est res Deo grata nec meritoria, quia est velle crucem fugere. Denzinger n. 1103.

5) Denzinger n. 1403—1406.

6) Die Entwicklung der Ablaßertheilung weist fünf verschiedene Stadien auf, die aber zum Theil in einander übergehen, jedenfalls nicht streng geschieden werden können, da das Wesen des Ablasses, wie es klar in der jetzigen Periode auftritt, sich in allen mehr oder weniger deutlich vorfindet. Die erste Periode umfaßt die Zeit der Verfolgung, und ist charakterisirt durch die Ablaßverleihung des hl.

cipien ist diese stete und allgemeine Uebung mit deren Begründung durch die nebenher gehende Lehre als Kriterium göttlicher Anordnung zu betrachten, und auch gläubige Protestanten, welche nicht zu der ungeheuerlichen Annahme sich bekennen wollen, die Kirche Christi sei schon in den ersten Jahrhunderten, in der Zeit der Martyrer dem Verderben verfallen, müssen die Triftigkeit dieser Rechtfertigung und Begründung anerkennen.

3. Die bisher dargelegte Entwickelung der kirchlichen Ablaßverleihung. hat uns nicht nur ihre Berechtigung, sondern auch durch die damit Hand in Hand gehende kirchliche Lehre das Wesen des Ablasses und seine dogmatischen Grundlagen kennen gelehrt. Es ist nun Sache der theologischen Wissenschaft, das Wesen desselben und seine Grundlagen aus den Offenbarungsquellen nachzuweisen. Es ist also vor allem die Existenz eines thesaurus ecclesiae in der überfließenden Genugthuung Christi und der Heiligen darzuthun, sodann die Uebertragbarkeit der Genugthuung und endlich die rechtskräftige Uebertragung seitens der Kirche.

§ 578.

Der *thesaurus ecclesiae*[1]).

1. Die Leugnung eines thesaurus ecclesiae war Luther und den Jansenisten nur möglich auf Grund einer Verkennung der

Cyprian. In der zweiten, die man mit dem Concil von Nicäa datiren kann, ist charakterisirt durch die Erleichterung der kanonischen Buße durch die Bischöfe. Die dritte beginnt mit dem 7. oder 8. Jahrhundert; ihr sind die Redemptionen und Commutationen eigenthümlich. Mit den Kreuzzügen beginnt die vierte Periode, in welcher vollkommene Ablässe ertheilt werden für den hl. Kampf um das hl. Grab. In der letzten Periode wird das Wesen des Ablasses wissenschaftlich erörtert, und ausdrücklich der Kirchenschatz von den Päpsten genannt, aus welchem die Kirche die Lossprechung der Sündenstrafe schöpfe. Diese fünf Perioden, wenn auch in etwas anderer Form, begründet ausführlich Schoofs, Die Lehre vom kirchl. Ablaß. Münster 1867. Sehr eingehend hat die Ablaßentwickelung und die Uebereinstimmung der alten und neuen Kirche dargethan: Amort in seiner Accurata politia histor., dogmat., polem, critica de origine, progressu valore ac fructu indulgentiarum.

1) Clemens VI. in der Constitut. Unigenitus 1349 definirt den thesaurus ecclesiae: Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit, volens suis thesaurizare filiis pius Pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per b. Petrum coeli clavigerum ejusque successores suos in terris vicarios commisit fidelibus salubriter dispensandum

fundamentalsten Wahrheiten der Offenbarung. Denn wenn auch der Name erst seit Alexander v. Hales und Albertus M. vorkommt, das Vorhandensein eines solchen Schatzes besagt zunächst nur, daß erstens Christus und in untergeordneter Weise auch die Heiligen mehr Genugthuung geleistet haben, als für die Sünden der Welt und ihre eigenen Sünden nothwendig war, und zweitens, daß diese überfließenden Genugthuungen kein todtes, herrenloses Gut sind, sondern der Kirche gehören, zum Nutzen der gesammten Kirche bereit liegen.

Die Verwaltung des Schatzes durch den hl. Petrus und seine Nachfolger gehört allerdings zum vollkommenen Begriff des thesaurus ecclesiae, aber nicht zum nächsten Wesen des „Schatzes" als eines überreichlichen Gutes.

2. In Bezug auf die überfließende Genugthuung Jesu Christi kann kein Zweifel bestehen: sein Kreuzestod vermag nicht nur unendlich viele Sünden in Bezug auf Schuld und ewige Strafen zu sühnen, sondern reicht a fortiori auch zur Genugthuung für unzählige zeitliche Strafen hin. Es brauchten also, um einen unerschöpflichen Schatz der Kirche zu begründen, weitere Genugthuungen nicht hinzuzukommen. Aber dieselben sind doch thatsächlich vorhanden, und sehr zweckentsprechend werden sie zu den Genugthuungen Christi hinzugefügt. Die Heiligen haben überfließende Genugthuung geleistet. Viele Unschuldige haben die strengsten Buß- und Liebeswerke mit schweren Opfern ein langes Leben hindurch vollbracht. Die hl. Martyrer sühnten bereits durch ihren Martyrtod alle zeitlichen Strafen; die Grausamkeit des Todes, die langen Qualen und Kerkerleiden waren also überfließende Genugthuung. Die seligste Jungfrau hatte keine Sünde zu büßen, und welche Leiden hat die Königin der Martyrer mit heldenmüthiger Geduld bestanden!

Solche überströmenden Genugthuungen gehen nicht verloren; sie bleiben unauslöschlich in der Erinnerung Gottes als in einer sicheren Schatzkammer aufbewahrt.

3. Man darf dagegen nicht einwenden, die Martyrer und Heiligen könnten für ihre überfließende Genugthuung durch einen höheren Grad himmlischer Glorie belohnt werden. Denn dabei

---

et propriis et rationabilibus causis nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae tam generaliter quam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus quidem thesauri cumulum B. Dei genitricis et omnium electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur.

verwechselt man Verdienst und Genugthuung. Auch die Genugthuung ist eine Art Verdienst, und wird oft im weiteren Sinne so genannt. Im engeren Sinne bezeichnet aber Genugthuung die Sühne für die Sünden durch Leiden und gibt einen Anspruch auf Nachlassung der Strafe; das Verdienst gibt Anspruch auf Belohnung und entspricht der Liebe, mit welcher das Werk verrichtet wird. Der Martyrer erlangt nun für seine heroische Liebe den Grad der Glorie, welcher seinem Gnadenstande und seiner Liebe entspricht; die Leiden können nur sühnen und Straferlaß bewirken; eine Umwandlung in eigentliches Verdienst wäre ein Widerspruch.

4. Aber wozu noch die Genugthuungen der Martyrer und Heiligen, da die Genugthuungen Christi schon eine unendliche Sühne-Kraft haben? Gewiß nicht wegen Mangelhaftigkeit der Verdienste Christi, sondern erstens weil gerade dadurch das Leiden Christi in herrlicherer Wirksamkeit erstrahlt; dasselbe hat nicht blos selbst Genugthuung geleistet, sondern auch die Heiligen befähigt, Genugthuung und überreiche Genugthuung nicht blos für sich, sondern auch für ihre Brüder zu leisten. Zweitens gereicht dies zu der wohlverdienten Ehre der Martyrer, daß auch ihre überfließende Genugthuung nicht nutzlos bleibe, sondern Anderen zum Nutzen gereiche, dieselben schneller zu ihrer Seligkeit gelangen lasse. Drittens zeigt sich darin auf's schönste die Gemeinschaft der Heiligen, die Einheit des mystischen Leibes Christi, die allumfassende Liebe der Glieder dieses Leibes.

Diese communio Sanctorum ist ja Glaubenssatz; mit ihr ist gegeben, daß was dem einen Gliede der Kirche, der streitenden, leidenden, triumphirenden, eigen ist, auch den anderen zu gute kommt. Damit haben wir bereits das zweite Moment, das im Begriffe des thesaurus ecclesiae liegt, den Nutzen, die Verwendbarkeit für die Kirche, berührt.

5. Daß die Verdienste Christi und speciell seine Genugthuung allen Gläubigen zugewandt werden kann, bedarf keiner besonderen Bemerkung. Sein Kreuzestod soll uns von Schuld und Strafe befreien, und täglich wird uns Sündern seine Genugthuung in der hl. Messe und in den Sakramenten der Todten und in allen eigenen Satisfactionen, die nur durch das Kreuz Werth bekommen, zugewandt.

6. Die Zuwendbarkeit der Genugthuung der Heiligen ergibt sich nicht nur aus dem Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen [1]),

1) Ratio autem quare valere possint, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram de-

sondern wird auch durch die klarsten Thatsachen der hl. Schrift bestätigt. Wiederholt erklärt der Herr im A. T., daß er wegen eines Gerechten viele Sünder nicht bestrafe. Wegen zehn Gerechten in Sodoma hätte er die Stadt verschont [1]). Oftmals erbarmt er sich des Volkes propter David servum meum [2]).

Hier ist freilich nicht von Genugthuung, sondern von Verdienst die Rede: wegen der Verdienste der Gerechten erläßt Gott gnädig die Strafe. Aber noch eher erläßt er dieselbe, wenn die Gerechten selbst Leiden übernommen haben: die Genugthuung der Gerechten ist für das liebende Herz Gottes gewiß ein mächtigerer Antrieb zur Gnade, als die bloße Gottgefälligkeit [3]). Ein sehr eclatantes Beispiel dieser stellvertretenden Genugthuung berichtet uns nach Clemens v. A. Eusebius aus dem Leben des hl. Johannes in der schönen Legende vom wiedergefundenen Jünglinge. Der Apostel der Liebe versichert dem Wiedergefundenen: „Ich werde für dich genugthun und es bleibt dir noch Hoffnung des Heils. Gern werde ich für dich den Tod auf mich nehmen, wie der Herr für uns zu sterben auf

bitorum suorum; et multi etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur. Quorum meritorum tanta est copia quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt; et praecipue propter meritum Chr., quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infinitate excedit efficaciam sacramentorum. Dictum est autem supra (q. 13. a. 2.), quod unus pro alio satisfacere potest. S. Thom. Suppl. q. 25. a. 1.

1) Genes. 18, 32.

2) 4. Kön. 20, 6.

3) Quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro alio satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt hac ratione moti, quod poena propria magis satisfaciat, quam aliena: quia poena habet vim maxime satisfaciendi ratione caritatis, qua homo ipsam sustinet. Et quia major caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit, quam si ipse satisfaceret, ideo minor poena requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quam in principali requireretur . . . Nec etiam exigitur quantum ad solutionem debiti, quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum, quia etiamsi esset potens alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur, inquantum poena satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum, quod aliquis pro alio poenitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in poenitente: vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum, vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam. S. Thom. Suppl. q. 13. a. 2.

sich nahm, ich werde meine Seele für dich als Ersatz geben [1])." Bajus leugnete diese Mittheilung der Genugthuung der Heiligen und behauptete, nur durch die Liebe, welche uns in ihren Leiden mitgetheilt wird, könnten wir durch das Blut Christi von Strafen befreit werden; diese seine (60.) Behauptung wurde von der Kirche mit Recht verworfen [2]).

§ 579.

Die Verwaltung des *thesaurus ecclesiae* ist der Schlüsselgewalt der Kirche anvertraut.

Es kann also an dem thesaurus ecclesiae, d. h. an einem Schatze von Genugthuungen in der Kirche Christi, der zur Verfügung der Glieder der Kirche bereit liegt, nicht gezweifelt werden. Nun entsteht die Frage: wer hat darüber zu verfügen, wer hat die Genugthuungen Christi und der Heiligen den Gläubigen zuzuwenden?

1. Allgemein gesprochen steht der Schatz zu Jedermanns Verfügung: Jeder Gläubige kann ihn für sich und seine Mitbrüder, lebenden und verstorbenen, Gott aufopfern und sich Ersatz für eigene Buße, Nachlassung der Strafen versprechen. Die Martyrer konnten auch selbst, wie Christus, ihre Leiden für andere aufopfern. Aber die Aufopferung Christi sollte nicht alle zeitlichen Strafen oder eigene Genugthuung des Büßers beseitigen; beim Ablasse handelt es sich aber gerade um ein Mittel, alle zeitlichen Strafen zu sühnen. Die Martyrer haben allerdings einige Zeit lang zur Zeit der Verfolgung ihre Leiden bestimmten Büßern zugewandt, bzw. durch den Bischof zuwenden lassen; im allgemeinen aber haben sie nur für ihre Mitmenschen überhaupt sich hingeopfert; und diese Opfer sind in den Schatz der Kirche übergegangen und bedürfen also einer speciellen Zuwendung. Der Schatz ist Eigenthum der Kirche, das Eigenthum der Kirche aber haben die Vorsteher zu verwalten [3]).

---

1) H. e. III, 24. — 2) Denzinger n. 940.

3) Sancti, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt . . . sed communiter pro tota ecclesia, sicut Apostolus ait „se adimplere ea quae desunt passionum Chr. in corpore suo pro ecclesia“ ad quam scribit (Coloss. 1). Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem quae sunt alicujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset, ita si satisfactio alterius sibi per eum, qui potest, distribuatur. S. Thom. Suppl. q. 25. a. 1.

Die Kirche verwendet nun diesen Schatz zunächst in derselben Weise wie die Gläubigen, indem sie ihn für die Sünder aufopfert. Diese Intercession muß natürlich viel wirksamer sein, als die des einzelnen Christen, weil erstens die Kirche die Braut Christi ist, welche die Fürsprache einlegt, und zweitens weil sie dabei gleichsam ihre eigenen Genugthuungen eintreten läßt. In früheren Zeiten wurden, wie wir sahen, diese Seufzer und Thränen der Kirche mehr betont; es ist aber derselbe Gedanke, wenn die Kirche die Leiden ihrer bereits gekrönten Glieder in die Wagschale legt.

2. Aber eine unfehlbare Wirkung des Ablasses wäre damit noch nicht gegeben. Wir hätten ein recht kräftiges Gebet der Kirche gestützt auf die Genugthuung ihres Bräutigams und ihrer Heiligen, also ein recht wirksames Sakramentale, auch eine Art solutio für die zu erlassenden Sünden. Aber daß diese solutio von Gott auch acceptirt wird, dafür haben wir keine sichere Verheißung. Um die unfehlbare Wirkung des Ablasses zu begründen, müssen wir noch die Binde- und Lösegewalt der Kirche in Erwägung ziehen. Erst damit bekommt der Ablaß eine Wirksamkeit ex opere operato, durch welche er mehr als jedes Sakramentale sich der Kraft der Sakramente nähert, freilich mit dem großen Unterschiede, daß dieselbe nicht auf Verleihung der Gnade, sondern nur auf Tilgung zeitlicher Strafen geht.

3. Die Binde- und Lösegewalt, welche den Vorstehern der Kirche übertragen wurde, erstreckt sich auf alle moralischen und socialen Bande, von denen ein Glied der Kirche gefesselt sein kann. Die Schlüsselgewalt erstreckt sich auf alles, was den Eintritt in den Himmel verhindern oder verzögern kann. Die Worte des Herrn, welche er bei Ertheilung dieser Gewalt anwendete, sind so allgemein, die Allgemeinheit wird so stark betont, daß es unstatthaft ist, irgend welche sittliche Fessel, irgend welches Hinderniß des Eintrittes in den Himmel auszunehmen, wenn es nicht von der Natur der Sache oder durch anderweitige Beschränkung des Herrn selbst evident gefordert wird. Eine solche sittliche Fessel, ein Hinderniß für den Eintritt in den Himmel ist nun die nach der Absolution von der Sünde noch zu entrichtende Genugthuung. Von ihr kann also die Kirche auch absolviren, wenn nicht von sonst Einschränkungen gefordert werden.

4. Solche Schranken sind nun allerdings der Kirche durch die Natur der Sache gezogen, d. h. durch die Forderungen der sittlichen Ordnung und durch den Willen Gottes, wie er uns durch die Offenbarung, ja schon durch die tägliche Erfahrung kundgegeben ist, sie kann

daher nicht ohne weiteres von aller Strafe absolviren. Die sittliche Ordnung verlangt Sühne der Schuld, Genugthuung. Buße ist erforderlich, nicht blos um die Schuld und Strafen abzutragen, sondern auch um den Sünder zu bessern, von Rückfällen abzuschrecken u. s. w. Darum ist eine Befreiung von aller eigenen Genugthuung, d. h. einfache Lossprechung von aller Schuld und Strafe nicht zweckentsprechend. Thatsächlich wissen wir ja auch, daß Gott trotz seiner großen Barmherzigkeit, trotz der unendlichen Genugthuung Christi, dem Sünder für seine Schuld Genugthuung selbst auferlegt, zeitliche Strafen über ihn verhängt. Es kann also die Kirche, obgleich sie ganz ausgedehnte Gewalt zu absolviren hat, ohne alle Genugthuung oder Ersatz derselben, den Büßer nicht von allen Strafen freisprechen. Wohl aber kann sie es, wenn sie demselben eine entsprechende Leistung auferlegt, die für ihn leichter zu erfüllen ist, aber doch einigermaßen die strenge Buße ersetzt. Noch mehr, wenn sie ihre eigenen Bußwerke, Thränen, Gebete eintreten läßt, oder noch mehr, wenn sie die ihr gehörenden und zur Verfügung stehenden überfließenden Verdienste ihrer verstorbenen seligen Glieder und besonders die ihres Bräutigams und Hauptes als Ersatz anbietet.

Unter solchen Bedingungen kann sie, wenn dringende Umstände es nothwendig oder räthlich erscheinen lassen, dem Büßer seine Buße zu erleichtern, vielmehr den Weg der Gnade als den der strengen Gerechtigkeit einhalten. In diesen Fällen kann sie den Büßer absolviren. Die Kirche kann ihre Absolutionsgewalt auch auf die zeitlichen Strafen ausdehnen, und dieselbe wird den sicheren, von Christus der Schlüsselgewalt verheißenen Erfolg haben, daß ihre Absolution im Himmel gilt. Das ist aber die Ablaßverleihung.

5. Jedenfalls ergibt sich damit die Berechtigung der Kirche, in der angegebenen Weise ihre Glieder auch von zeitlichen Strafen durch die Ablaßertheilung zu befreien.

Die Kirche hat aber auch nie einen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß sie ihren Abläßen sichere Wirkung vor Gott zuschreibt. Ihre stete Praxis aber und die Auffassung, welche sie von der Praxis durch Wort und That an den Tag legte, ist uns der letzte und durchschlagende Beweis für die Berechtigung und den Werth des Ablasses. Es werden wohl nicht solche theoretische Erwägungen, durch welche wir nachträglich eine Einrichtung der Kirche rechtfertigen, zu der Ablaßverleihung Veranlassung gegeben haben, sondern das lebendige Vorbild der Apostel, also die ununterbrochene Tradition, wie wir sie oben dargelegt haben.

6. In der That bietet uns das Verfahren des hl. Paulus mit dem Sünder in Korinth die ersten Spuren einer wahren Ablaßverleihung. Der Apostel hatte den Blutschänder aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, „dem Satan übergeben", aber nicht lediglich um vindicative Strafgerechtigkeit zu üben, sondern in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die D. N. J. Chr.[1]). Das ist aber die öffentliche Buße der alten Kirche, die Züchtigung des Fleisches zur Genesung des Geistes. Der Büßer war in seiner Genugthuung so eifrig, so betrübt, daß ihm die Korinther verziehen, „schenkten" (χαρίσασθαι, χαρίζεσθε), und nun auch der Apostel ihm verzeiht (κεχάρισμαι) und zwar in der Person Christi. Als Grund wird angeführt, damit nicht das Uebermaß des Schmerzes ihm so zum Schaden gereiche[2]). Wir haben hier eine authentische, in der Person Christi vollzogene, also vor Gott gültige Lossprechung in Form einer Gnadenerweisung, Schenkung. Das kann aber keine bloße Absolution von der Excommunication, lediglich eine Wiederaufnahme in die Kirche sein, sondern es ist die Abkürzung der kanonischen Buße, wie sie uns bald darauf in der Kirche als allgemeine Praxis entgegentritt.

Nur ein Moment des Ablasses ist nicht ausdrücklich genannt, die Uebertragung der Verdienste Christi und der Heiligen. Aber letztere trat im Anfange der Kirche noch nicht so stark als überfließend hervor, wie zur Zeit der Martyrer, und die Zuwendung der Verdienste Christi ist so selbstverständlich, daß wie auch später auf sie nicht ausdrücklich Bezug genommen zu werden brauchte. Der Gnadenerweis, den der Apostel so sehr betont, kann nicht auf die Nachlassung der Schuld bezogen werden, denn solche konnte und mußte bei seinem übermäßigen Schmerze selbst ohne sakramentale Absolution nachgelassen sein; die sakramentale Absolution zur Nachlassung der Sünde konnte auch der Apostel in Abwesenheit nicht ertheilen. Er hat ihn aber abwesend excommunicirt und abwesend erweist er ihm die Gnade. Also kann der gnädige Nachlaß nur auf die zeitliche Strafe gehen. Die bloße Abkürzung der Bußzeit als solche kann nicht so emphatisch χαρίζεσθαι bezeichnet werden; denn wenn damit nicht auch zeitliche Strafe vor Gott nachgelassen worden, hätte Paulus dem Büßer mehr geschadet als genützt, indem er ihm die Zeit zur Tilgung der Strafen abgeschnitten.

1) 1 Kor. 5, 4.
2) 2 Kor. 2, 5—11.

§ 580.

Wirksamkeit und Werth des Ablasses.

1. Die Ablaßverleihung geht nicht auf die Sünde, sondern auf die dafür *schuldigen Strafen* und kann also nur Kraft haben unter Voraussetzung der Nachlassung der Sünde selbst. Das liegt im Wesen des Ablasses, wie wir ihn im Vorstehenden geschichtlich und dogmatisch erörtert und begründet haben. Niemals hat die Kirche in den Ablaßbewilligungen Absolution von der Sünde ertheilt, sondern gerade die Reinigung von der Sünde durch Reue und Beicht ausdrücklich zur Bedingung gemacht, wenigstens seit der Zeit, in welcher der Ablaß vom Bußsakrament getrennt erscheint.

In manchen Ablaßbullen wird allerdings Nachlassung von Schuld und Strafe verliehen, aber das hatte nach der bestimmten Erklärung der Theologen den Sinn von *vollkommener* Nachlassung aller Sündenstrafen. In dem kirchlichen und auch biblischen Sprachgebrauche bezeichnet Befreiung, Erlösung von Sünden oft so viel wie Nachlaß der Sündenstrafen; anders kann der Ausdruck gar nicht gefaßt werden, wenn in denselben Ablaßbriefen, in denen er angewandt wird, Reue und Beicht vorgeschrieben wird. Die plenissima remissio peccatorum, die manchmal verheißen wird, bezieht sich freilich auch auf die Sünden selbst: es wird dem Pönitenten die Erlaubniß ertheilt, sich von jedem Priester sakramental lossprechen zu lassen, und den Priestern wird, wie im Jubiläum, vollste Gewalt über alle Sünden im Sakramente der Buße verliehen, es hört alle Reservation auf u. s. w.

2. Es gehört daher zu den böswilligen Entstellungen kirchlicher Einrichtungen und insbesondere des Ablasses, durch welche die Protestanten ihren Abfall von der Kirche rechtfertigen wollen, wenn sie Nachlassung der Sünden in den Ablaßverleihungen finden. *Brieger*[1]) behauptet: „Es hat im 14. und 15. Jahrhundert Päpste gegeben, welche ausdrücklich Ablaß von Pein und Schuld ertheilten," und insbesondere soll Bonifaz IX. derartige Schuldabläße ertheilt haben. Er kann aber keine einzige Ablaßbulle dafür anführen. Dagegen erklärt Nikol. v. Dinkelsbühl, ein Zeitgenosse Bonifaz IX., berühmter Theologe der Universität Wien: „Indulgentia est remissio poenae temporalis, numquam est absolutio a poena et culpa . . . nec ecclesia in suis concessionibus umquam utitur tali

1) Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. 1897.

forma[1])." In der That enthält keine von den vielen Ablaßbullen Bonifaz IX., deren Paulus mehr als hundert eingesehen, diesen Ausdruck. Allerdings berichtet der westphälische Chronist Gobelinus Person, daß Bonifaz IX. Ablässe in dieser Form ertheilt habe, die Manchen Bedenken erregt hätten; er selbst würde an der Existenz der Bullen zweifeln. Er stützt sich aber mit Bestimmtheit für jenen Ausdruck auf die Revocationsbulle Bonifaz IX. vom 22. Dez. 1402, wo es heißt: Item revocamus et annullamus omnes et singulas indulgentias, in quibus continetur a *pena et a culpa* vel *plena indulgentia omnium peccatorum* suorum. Aber daraus ist ja klar, was auch aus anderen Zeugnissen über allen Zweifel steht, daß dies eine synonyme Benennung für vollkommenen Ablaß war. Bonifaz IX. selbst ertheilt in einer Kreuzbulle vom Jahre 1394 den Kreuzfahrern illam plenissimam veniam et remissionem peccatorum, aber vere *poenitentibus et confessis*. Einer der berühmtesten Kanonisten des 15. Jahrhunderts, Joh. v. Anagni, bezeichnet den Jubiläums- wie den Kreuzzugs-Ablaß als universalis remissio, per quam omnis satisfactio remittitur, und erklärt den letzteren: ista plena remissio peccatorum vulgariter dicitur a culpa et a poena[2]).

Manche Theologen mißbilligten den Ausdruck, glaubten aber, er ließe sich durch die Absolutionsvollmachten rechtfertigen, welche der Papst mit dem Ablasse verlieh. In der That fügt Bonifaz IX. in vielen Bullen hinzu: Damit die Gläubigen leichter diese Ablässe erlangen können, sollen Beichtväter besondere Vollmachten haben[3]).

Die Päpste bedienen sich dieser Formel noch bis auf den heutigen Tag: Will auch Leo XIII. durch den Ablaß Sünden nachlassen? Uebrigens muß Brieger selbst zugeben, daß eine Nachlassung der Sünden durch den Ablaß als solchen von den Päpsten nicht in Aussicht gestellt wurde, er beschuldigt sie vielmehr, das Sakrament der Buße in den Ablaß einbezogen, demselben untergeordnet zu haben.

3. Unter den zeitlichen Strafen, welche durch den Ablaß erlassen werden, sind nicht die alten kanonischen Bußen, sondern die vom Büßer von Gott für seine Sünden zugedachten zeitlichen Strafen zu verstehen. Die entgegengesetzte Behauptung der Synode von Pistoja wurde von der Kirche verworfen und hat auch keinen vernünftigen

1) Hdschr. d. Münch. Staatsbibl. von N. Paulus eingesehen.

2) Lectura sup. V. Decret. P. I. in cap. Ad liberandam.

3) Vergl. N. Paulus, Bonifaz IX. und der Ablaß von Schuld und Strafe. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1901. S. 338 ff.

Sinn. Diese kanonischen Strafen sind ja längst außer Kraft getreten, von ihnen braucht also nicht entbunden zu werden, oder die Kirche würde, wenn sie wirklich von solcher Buße entbinden wollte, dem Büßer mehr schaden durch den Ablaß als nützen [1]).

Bei dem Ablasse für die Verstorbenen ist eine solche Deutung ohnedies ausgeschlossen: Die Seelen im Fegfeuer unterliegen keinen Kirchenstrafen. Vielmehr soll der Ablaß sie von den noch vor Gott abzubüßenden Strafen befreien: diese sind also Gegenstand der Ablaßbewilligung auch bei den Lebenden, wie dies ja auch die Kirche ausdrücklich erklärt und vom Wesen des Ablasses im Sinne der Kirche gefordert wird: Die Genugthuung der Martyrer kommen dem Büßer zu Hilfe, damit seine mangelhafte Genugthuung ersetzt werde. Die Kirche spricht ihn auctoritativ in persona Christi von der Strafe los.

4. Allerdings lehnt die Kirche ihre Ablaßbewilligung an die alte kanonische Buße an, wenn sie z. B. Abläße von 7 Jahren und 7 Quadragenen verleiht. Das soll aber heißen, es wird dem Büßer so viel Strafe nachgelassen, als er durch 7 Jahre Kirchenbuße abgetragen hätte. Die Kirchenbuße war nämlich keine blos kirchliche Strafe, sondern wie wir oben nachgewiesen, Genugthuung vor Gott, sie bildete einen Bestandtheil des Sakramentes, durch das ganz sicher auch zeitliche Strafen nachgelassen werden.

Wie jene kanonische Buße, so bewirkt also auch der an die Stelle getretene Ablaß die Nachlassung der Sündenstrafen so unfehlbar wie die sakramentale Genugthuung, ex opere operato, wenigstens wenn es sich um Abläße für Lebende handelt. Sie werden auctoritativ gegen einen Ersatz aus dem Schatze der Kirche von den Sündenstrafen losgesprochen durch dieselbe bis zum Himmel dringende Lösegewalt, durch welche die Kirche im Sakramente von der Schuld und Strafe lossspricht. Wie aber trotz der ausgedehntesten Absolutionsgewalt der Kirche im Bußsakramente Gott nicht alle Strafen erläßt,

1) Quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est Matth. XVI: ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur. Unde remissio quae fit quantum ad forum ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. Et praeterea ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas sel. purgatorii absolvendo a poenitentiis injunctis. S. Thom. Suppl. q. 25. a. 1.

sondern aus weisesten Absichten auch den Büßer selbst solche erdulden läßt, so entbindet auch der Ablaß nicht von allen zeitlichen Leiden. Ganz sicher wirken also die Abläße nur für die Strafe des Fegfeuers, die sie ganz sicher tilgen, freilich nur vermittelst der Lebenden, welche allein den Ablaß gewinnen können. Für die Verstorbenen selbst kann man dem Ablaß wohl keine Wirkung ex opere operato zuschreiben. Für die Verstorbenen ertheilt die Kirche den Ablaß per modum *suffragii*, nicht kraft der Absolution; sie unterstehen nicht mehr ihrer Jurisdiction, deßhalb kann sie ihnen nur fürbittweise helfen. Die Fürbitte durch den Ablaß hat aber die besondere Kraft, daß nicht blos die einfachen Gläubigen, sondern die Kirche selbst und der Schatz der Kirche für sie Fürsprache einlegt, und zwar in der für sie möglichst wirksamen Weise; die Kirche verleiht ihren lebenden Kindern einen Ablaß, der ex opere operato für sie wirkt, den sie also mit viel stärkerer Wirksamkeit als jedes andere gute Werk den Seelen im Fegfeuer abtreten können.

Manche Theologen schreiben auch den Abläßen für die Verstorbenen eine Genugthuung de condigno zu; doch läßt sich dies schwer beweisen. Bellarmin nennt diese Meinung admodum pia, die gegentheilige aber valde rationabilis [1]).

5. Damit hängt die Frage zusammen, ob der Ablaß für die Verstorbenen von einem Sünder den armen Seelen zugewandt werden könne. Tetzel hat mit der Bejahung dieser Frage und ihrer Ausbeutung bei der Ablaßverkündigung viel Anstoß erregt. Aber man muß in dieser Frage wohl unterscheiden. Eine Genugthuung im eigentlichen Sinne, d. h. eine solutio de condigno ist im Stande der Sünde unmöglich. Denn der Sünder entbehrt der Freundschaft Gottes, durch welche allein eine Art Gleichheit zwischen Leistung des Menschen und Anspruch bei Gott hergestellt werden kann. Sodann kann ja doch für eine Sünde nicht de condigno Genugthuung geleistet, die ihr gebührende zeitliche Strafe nicht nachgelassen werden, wenn sie selbst noch nicht nachgelassen ist. Darum muß der Büßer die Werke der Genugthuung und die für sie eintretenden Ablaßwerke, wenigstens die letzten, im Stande der Gnade verrichten. Was er noch im Stande der Sünde that, kann allerdings, wenn es übernatürlich mit Hilfe der actualen Gnade verrichtet wird, eine Art Verdienst haben: es kann auf die Rechtfertigung vorbereiten und sie nach allgemeiner Lehre sogar de congruo verdienen: noch viel eher muß ein solches

1) De indulg. l. 1. c. 14.

Werk in Anbetracht der Güte Gottes die Strafgerechtigkeit Gottes besänftigen, die zeitlichen Strafen für frühere Sünden zwar nicht nach irgend welcher Gerechtigkeit, doch de congruo abbüßen. Diese Kraft schrieb die Kirche den Bußwerken der kanonischen Buße zu, welche vor der Absolution, also im Stande der Sünde verrichtet wurde; ihre vollständige Erfüllung wurde freilich in Verbindung mit der Absolution als hinlängliche Genugthuung angesehen, um in der Reconciliation einen vollkommenen Ablaß zu erblicken. Kann aber der Sünder für sich de congruo genug thun, dann auch für die armen Seelen, und noch mehr kann er die von der Kirche ihm gebotene und gewährte Genugthuung den armen Seelen zuwenden.

Sehr zu bedauern ist es, daß die Ablaßprediger daraus eine unfehlbare Wirkung machten: „Wie das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt."

6. Außer dem Stande der Gnade der Empfänger und der authentischen Absolutionsgewalt, ist von Seite des Ablaßertheilers noch ein entsprechender Grund, eine causa pia zur Ertheilung erforderlich [1]).

Der hl. Thomas erklärt, darum sei ein Grund zu der Ablaßertheilung erforderlich, damit die Intention derjenigen, deren Genugthuung uns zugewendet wird, in Erfüllung gehe; sie haben nämlich gelitten zur Ehre Gottes und zum Wohle ihrer Mitbrüder. Alles was also diesen Zweck fördert, ist hinreichender Grund zur Ertheilung eines Ablasses [2]).

Die Ehre Gottes und das Wohl der Kirche braucht nicht zu enge gefaßt zu werden: auch was indirect diesem Zwecke dient, wie Kirchen- und Brückenbau, Vernichtung der äußeren Feinde der Kirche,

---

1) Indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis caritas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem. Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei, ut quidam dicunt, nec divinae justitiae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur S. Thom. Suppl. q. 25. a. 2.

2) Ad hoc quod applicentur [merita ecclesiae, quae semper abundant] isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum et unio ejus cui dispensatur ad eum qui merebatur, quod fit per caritatem, et ratio dispensationis, secundum quam salvatur intentio illorum, qui opera meritoria fecerunt: fecerunt enim ad honorem Dei et utilitatem ecclesiae in generali. Unde quaecumque causa adsit, quae in utilitatem ecclesiae et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi. Ibid.

kann als causa pia angesehen werden [1]). Indeß die traurigen Folgen, welche der „Verkauf des Ablasses", z. B. der Ablaß für die Peterskirche gehabt, bestimmte die Kirche, jeden Vorwand des quaestus [2]) abzuschneiden, und nur noch eigentlich piae causae als maßgebend zu betrachten.

Der vom hl. Thomas angeführte Grund für die Nothwendigkeit einer causa pia proportionata ist nicht zu unterschätzen: der Ablaß darf nicht gegen die Intention derer, welche den Kirchenschatz verdient haben, gerichtet werden: ihre Genugthuungen sollen ja als Ersatz für die eigene Genugthuung gelten. Die Meinung Jesu Christi und ebenso die seiner Heiligen kann nicht darauf gehen, die Schätze, die sie verdient haben, durch die Kirche verschwenden zu lassen, und durch diese Verschwendung den Leichtsinn der Ablaßempfänger zu fördern, sie ohne triftigen Grund von aller Mühe zu befreien. Jesus Christus konnte nur durch Leiden in seine Herrlichkeit eingehen, die Heiligen haben ihre Genugthuung in der Nachahmung des leidenden Herrn angesammelt, kein Mensch kann von der Verpflichtung, selbst so weit er kann, Genugthuung für seine Sünden zu leisten, entbunden werden. Die Abläße sollen nur seiner Schwäche zu Hilfe kommen. Diese weisen Absichten Gottes würden vereitelt, wenn ohne allen Grund der Ablaß von der Genugthuung befreite. Der Ablaß ist so zu sagen eine Dispens von dem allgemeinen Gesetze der Genugthuungspflicht: eine Dispens, als vulnus legis, verlangt immer einen triftigen Grund. Und wenn die Dispens von einem untergeordneten Obern ohne hinreichenden Grund gegeben wird, ist sie ungiltig. Die Kirche dispensirt aber in der Ablaßertheilung nicht von ihrem Gesetze, etwa von der kanonischen Buße, wie die Jansenisten behaupten, sondern von dem Gesetze Gottes, ja von einem mehr oder weniger nothwendigen Gesetze der göttlichen Weltordnung. Ihre Dispens wäre also, ohne Grund ertheilt, ungiltig. Die Kirche ist auch nicht Herrin des Kirchenschatzes, sondern nur verantwortliche Verwalterin; Schenkungen, Zuwendungen des Verwalters sind aber, ohne hinlänglichen Grund gemacht, ungiltig, weil gegen den Willen des Herrn.

Der Ablaß ist ein Straferlaß auf dem Gnadenwege. Nun kann ja der Fürst auch gerechte Strafen durch Begnadigung erlassen, es

1) S. Thom. Ibid. a. 3.

2) Praesenti decreto generaliter statuit pravos quaestus omnes pro his consequendis, unde plurima in Christiano populo abusuum causa fluxit, omnino abolendos esse. Conc. Trid. sess. 25, decr. de indulg.

wird der öffentlichen Ordnung nicht schaden, wenn er aus triftigen Gründen bei außerordentlichen Gelegenheiten von seinem Begnadigungsrechte Gebrauch macht; aber es würde eine heillose Verwirrung und Corruption eintreten, wenn er ohne weiteres regelmäßig dieses Recht anwendete. Ein so weit gehendes Recht kann er überhaupt nicht haben. Also noch weniger die Kirche, welche in der sittlich religiösen Ordnung nur als Stellvertreterin Christi, nicht kraft eigener höchster Machtvollkommenheit handeln kann.

7. Darum erklärt mit allem Recht der hl. Bonaventura [1]) und der hl. Thomas [2]) einen ohne hinreichenden Grund ertheilten Ablaß für nichtig. Manche Theologen halten eine solche Ablaßertheilung blos für unerlaubt, nicht für ungiltig; aber wenn eine solche Meinung auch Probabilität besäße, dieselbe nützt dem Ablaßempfänger durchaus nichts, sondern kann eher schädlich wirken, indem sie ein allzugroßes Vertrauen auf fremde Hilfe begünstigt. Jedenfalls nützt die Probabilität der Meinung nichts, da wenn der hinreichende Grund fehlt, der Ablaß nach der gegentheiligen auf die triftigsten Gründe gestützten Auffassung nicht gewonnen werden kann, und also möglicher Weise nicht gewonnen wird.

8. Ob zur Giltigkeit der Ablaßertheilung die oberste kirchliche Gewalt gehört, oder ob auch die Bischöfe als solche ihren Unterthanen Abläße ertheilen können, ist eine Streitfrage. Sicher ist, daß die Ablaßverleihung der Bischöfe der Regulirung des Papstes unterworfen ist. Die Ablaßertheilung im kirchlichen Alterthume stellt sich uns offenbar als eine dem Bischofe als solchem zustehende Befugniß dar. Nach dem hl. Bonaventura [3]) haben die Bischöfe diese

1) Quod si Deus per se ipsum sic miseretur, ut semper velit timeri suam justitiam: multo fortius Dei minister. Unde dispensatio bonorum ecclesiae discrete et cum moderamine facienda est; alioquin nisi discrete fiat, Deus non acceptat et bona spiritualia non possunt dissipari; nec contra divinam acceptationem distribui, quamvis possint bona temporalia non solum dispensari, verum etiam dissipari de facto, quamvis aliter dictet jus divinum esse faciendum. S. Bonav. 4. dist. 20. p. 2. q. 5 ad 4m. Damit widerlegt der hl. Lehrer den Einwand, warum der Papst nicht auf einmal alle Seelen aus dem Fegfeuer befreit. In der That ist der Gedanke, daß der Papst nach Belieben auf einmal alle Sündenstrafen der Verstorbenen und Lebendigen nachlassen könnte, ganz ungeheuerlich.

2) Poena totaliter remittitur, si causa subsit . . . Ad hoc quod indulgentia alicui valeat, requiritur causa pertinens ad honorem Dei vel ad necessitatem aut utilitatem ecclesiae. Quodl. 2. a. 16.

3) Omnes episcopi, qui habent prolem, possunt facere indulgentias, et summus pontifex praecipue inter omnes. 4. dist. 20. p. 2. q. 3.

Gewalt kraft ihres Amtes als Bischöfe, der hl. Thomas scheint dieselbe vom Papste abzuleiten [1]). Er begründet die Gewalt der Bischöfe damit, daß sie alle Bräutigame der Kirche und Väter sind, denen als solche der Schatz ihrer Braut zur Verwaltung zusteht. Tales autem sunt episcopi, qui sponsi sunt et habent vim generandi filios et filias. Der Familienschatz wird nämlich, wie der hl. Lehrer bemerkt, zur Erziehung der Kinder verwandt.

Anderswo stimmt er mehr mit dem hl. Bonaventura überein, wenn er die Ablaßgewalt der Bischöfe entgegen der der Priester begründet: Solus episcopus proprie praelatus ecclesiae dicitur: et ideo ipse solus quasi sponsus annulum ecclesiae recipit: et ideo solus ipse habet potestatem plenam in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum, quasi persona publica [2]). Potestas faciendi indulgentias sequitur jurisdictionem [3]).

Es hängt diese Frage innerlich zusammen mit der allgemeinen, ob die Bischöfe ihre Jurisdiction, die ihnen kraft ihrer Weihe radicaliter zukommt, unmittelbar von Gott oder durch Vermittelung des Papstes erhalten. Freilich scheint für die unmittelbare Ablaßgewalt der Bischöfe die specielle enge Verbindung des Ablasses mit dem Bußgerichte, wie wir es besonders im Alterthume sehen, zu sprechen. Die Bußgewalt steht aber, wie uns die Kirchengeschichte zeigt, den Bischöfen als solchen zu.

Andererseits ist auch der Grund, den der hl. Thomas für die abgeleitete Gewalt der Bischöfe in Bezug auf die Verwaltung des Kirchenschatzes anführt, durchaus beachtenswerth: Der der Gesammtheit gehörige Schatz kann rechtskräftig unmittelbar nur von dem obersten Leiter der Gesellschaft verwaltet werden. Dem entspricht, daß vollkommene Ablässe nur vom Papste, von den Bischöfen nur unvollkommene ertheilt werden können.

Jedenfalls ist höchst weise, und nicht lediglich durch die Päpste, sondern schon von früheren Concilien (4. Lateranconcil) die Anordnung getroffen, daß eine so wichtige Angelegenheit, wie die Ertheilung des Ablasses, welche so leicht zu so großen und verderb-

---

1) Ut indulgentia alicui valeat, requiritur auctoritas in eo, qui facit; papa enim potest principaliter, alii vero inquantum potestatem ab eo accipiunt vel ordinariam vel commissam seu delegatam. Quodl. 2. a. 16.

2) Suppl. q. 26. a. 1.

3) Ibid. a. 2.

lichen Mißbräuchen Veranlassung geben kann, der höchsten kirchlichen Behörde reservirt ist.

II. Mit der Darlegung der Wirkung und Wirkungsweise des Ablasses ist zugleich dargethan, daß er heilsam ist, jedenfalls für den, welcher ihn empfängt, da er ihn von der Strafe befreit, welche den Eintritt in den Himmel verzögert.

1. Aber wenn von heilsamen Wirkungen des Ablasses die Rede ist, so meint man damit den heilsamen Einfluß auf das religiös-sittliche Leben überhaupt. Und gerade dieses soll durch den Ablaß geschädigt werden, indem es den Ernst der Buße breche, zum Leichtsinn führe und die Genugthuung Christi trübe. Nach Harnack „wurde die Lehre vom Ablaß die potenzirte Willkür und übte einen höchst verderblichen Einfluß auf Religion und die Moral aus“ [1]. „Attritio, sacramentum poenitentiae, indulgentia: das ist die katholische Trias . . . So wurde der Ablaß eine Persiflage des Christenthums als der Religion der Erlösung durch Christus [2].“ Davon ist nun das gerade Gegentheil offenbare Thatsache: umgekehrt ist die Rechtfertigung durch den Glauben allein ein Hohn auf Christi Lehre und Leben, eine Monas, welche eine Trias von Absurditäten in sich schließt.

Die sola fides ist erstens nicht blos potenzirte Willkür, reine Erfindung, sondern steht im klarsten Widerspruche mit der hl. Schrift. Zweitens sie ist in sich widersprechend, indem sie meine Erlösung bereits vollständig vollzogen behauptet, und doch erst mein Glaube die Rechtfertigung ausmachen soll. Aber der Ungläubige ist ja auch erlöst, ob er es glaubt oder nicht, mein Glauben, bezw. Aberglauben ist ja eine rein subjective Stimmung, die an dem objectiven Sachverhalte nichts ändert: der Ungläubige ist ganz genau so erlöst wie der Gläubige. Die Einbildung des Gläubigen kann ihn doch nicht besser machen als den Heiden und Sünder. Drittens ist die sola fides für Religion und Moral geradezu höchst verderblich und direct vernichtend [3]. Denn sie macht alle anderen Heilsmittel, die Christus angeordnet, überflüssig oder eigentlich verderblich, sie entbindet von aller Mitwirkung des Menschen, ja die sittliche That wird von dem System als dem Glauben gefährlich, als Selbstwerkheiligkeit gebrandmarkt.

Nur durch eine glückliche Inconsequenz sind solche haarsträubende, alle Sitten verpestende Grundsätze nicht immer zur Ausführung ge-

1) Dogmengesch. III. S. 511. — 2) S. 513 f.

3) Vgl. oben S. 131. Der bedeutendste unter den jetzigen orthodoxen Theologen, Th. Zahn erklärt: „Die Rechtfertigungslehre Luthers ist in Deutschland nicht mehr vorhanden, und Niemand erschrickt darüber. Das apost. Symbolum S. 44.

kommen. Dagegen kommt durch die Attrition, das Sakrament, den Ablaß, der Werth des Kreuzesopfers zu voller Geltung, wird dem Gläubigen handgreiflich vor Augen geführt. Die Attrition ist die heilsame Furcht, nur möglich unter dem Einflusse der Gnaden, welche uns Christus verdient. Durch unsere so geheiligte Buße, die alle sündhafte Regung ausschließen muß, werden wir für den Empfang des Bußsakramentes disponirt, das uns die Verdienste Christi unfehlbar zuwendet und ersetzt, was unserer Reue an Vollkommenheit fehlt. Wenn wegen unserer Schwäche noch nicht alle Strafen getilgt sind, so werden uns nochmals die Verdienste der Genugthuung Christi durch den Ablaß zugewandt. Damit wird uns aber nicht blos der Werth der Erlösung eindringlichst vor Augen gestellt, sondern zugleich die eigene Buße dringlichst eingeschärft, es wird uns neben der Barmherzigkeit Gottes auch seine Gerechtigkeit an's Herz gelegt. Wir müssen die Sünde verabscheuen lernen, welche solche Folgen nach sich zieht, welche so vieler Sühne bedarf. Wenn der Sünder freilich nach Ablässen hascht, um recht leicht durchzukommen, gar nichts für seine Sünden zu leiden, so wäre das nicht die Gesinnung eines Christen, der mit Christus auch etwas für seine eigenen Sünden büßen will: aber der Ablaß tritt nur als Ersatz ein für die eigene Unfähigkeit oder Schwachheit[1]). Der Sünder muß erkennen, wie viel er der göttlichen Gerechtigkeit schuldet; da er aber nicht im Stande ist, oder doch zu schwach ist, für alles Genugthuung selbst zu leisten, so nimmt er seine Zuflucht zu den Verdiensten Jesu

---

1) Nach manchen Theologen, wie Amort, Antoine, die allerdings meist zur Strenge hinneigen, kann der Ablaß überhaupt nicht gewonnen werden, wenn der Büßer nicht ernstlich bestrebt ist, durch eigene Bußwerke Genugthuung zu leisten. Das ist insofern zu hart, als weder der Papst noch die Moralisten einen solchen ausdrücklichen Willen verlangen: aber einen einschließlichen Willen muß er haben, weil es im Wesen des Ablasses begründet ist, daß er uns als Ersatz für die eigene Genugthuung gegeben wird, von der kein Mensch entbinden kann und auch Gott nicht entbindet. Aber jener virtuelle Wille ist ja gegeben in Uebernahme der zur Gewinnung des Ablasses verlangten Leistung: Beten, Fasten, Almosen, Bittgänge u. s. w., und ausdrücklicher in der zum vollkommenen Ablaß geforderten Beicht und Communion. Eine empfindlichere und fruchtbarere Genugthuung als die Beicht und Reue kann es nicht geben. Requiritur ut sit in statu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Designatur autem caritas recipientis in hoc quod dicitur: „Omnibus vere poenitentibus et confessis," non dicit: et satisfacientibus, quia indulgentia non excusat a contritione et confessione, sed cedit in locum satisfactionis. S. Thom. Quodl. 2. a. 16.

Christi und der Heiligen und der Schlüsselgewalt der Kirche. Darin zeigt sich schon ein sehr verdienstvoller Glaube: das Gefühl der Einheit im mystischen Leibe Christi. Zudem muß er auch noch irgend welche Leistung bieten, welche zwar leichter ist, als was er eigentlich thun müßte; aber, eben weil es leichter, oder doch ihm entsprechender ist, thut er es doch, während er ohne das Anerbieten der Kirche es unterließe. So drängt der Ablaß auch die Lauesten, etwas zu thun, um ihr Fegfeuer abzukürzen. Zum vollkommenen Ablaß wird aber weit mehr: regelmäßig Beicht und Communion erfordert. Das sind aber sittlich religiöse Uebungen von so hohem Werthe, daß alle die Mittel, welche die Kirche anwendet, um sie bei den Gläubigen in Uebung zu erhalten, als sehr heilsam bezeichnet werden müssen. Durch den Ablaß wird aber der Empfang der Sakramente sehr wirksam gefördert. Und welche Reinheit des Herzens wird erfordert, um einen vollkommenen Ablaß zu erlangen! Es müssen nicht nur alle vorgeschriebenen Bedingungen genau erfüllt sein, sondern auch jede Anhänglichkeit an irgend welche Sünde im Herzen ertödtet sein. Denn so lange auch nur eine läßliche Sünde die Seele befleckt, kann sie von aller Strafe nicht befreit werden. So kann der Ablaß, gewissenhaft gebraucht, sogar zu hoher Vollkommenheit führen; und wir sehen in der That, daß es nicht die lauesten Christen sind, welche sich um die Abläße bemühen.

2. Unter den Verleumdungen, welche die Protestanten gegen die Ablaßverleihung immer wiederholen, spielt auch der Ablaß für *zukünftige* Sünden eine Rolle.

Abgesehen von der geschichtlichen Unwahrheit enthält eine solche Ablaßbewilligung einen inneren Widerspruch: Nachlassung einer *Strafe* für eine Sünde, die noch nicht begangen ist. Dieser Widerspruch würde schon in dem Ablasse liegen, der einem mit schweren Sünden behafteten Menschen ertheilt würde: die Strafe kann von der Kirche nicht erlassen werden, wenn Gott die Schuld, der sie gebührt, nicht erlassen hat. Zur Zeit des hl. Thomas haben manche Theologen, die er bekämpft, geglaubt, der Ablaß könne dem Todsünder wenigstens insoweit nützen, als er wenigstens de congruo verdienen könne. Aber wie der hl. Thomas mit Recht erwidert, der Ablaß wäre nicht gegeben zum Verdienen, sondern um *Strafe abzubüßen*. Jedenfalls ertheilt die Kirche keine vollkommenen Abläße außer den reuigen Empfängern des Bußsakramentes. Da nun jene Verleumdungen auf die vollkommenen öffentlich und feierlich von den Päpsten verkündeten Abläße sich beziehen, so richten sie sich von selbst.

Allerdings trifft die Beweisführung des hl. Thomas [1]), welcher die Unmöglichkeit des Ablasses für eine Todsünde darthut, nicht die unvollkommenen Ablässe, durch welche nicht jede Strafe für alle Sünden, sondern nur einzelne Strafen für Sünden, die schon nachgelassen sein können, erlassen werden. Denn der Satz, daß erst die Sünde nachgelassen sein muß, ehe die Strafe erlassen werden kann, bezieht sich blos auf die Sünde, deren Straferlaß erfolgen soll. Sonst könnte man auch im Stande der Gnade, wenn man noch läßliche Sünden auf sich hat, keinen Ablaß erlangen; einen unvollkommenen kann man aber sicher erlangen, da man ja auch de condigno für die bereits nachgelassenen Sünden genug thun kann. Aber auch im Stande der Sünde kann, wie ein meritum de congruo erworben, so eine Genugthuung de congruo geleistet werden, wenn auch nicht für die noch nicht nachgelassenen, wohl aber für die bereits getilgten Sünden. Ja selbst für die noch zu tilgenden Sünden wäre eine Genugthuung in dem Sinne möglich, als der Sünder durch Werke der Buße, wenigstens mit, aber doch schon vor der sakramentalen Lossprechung, sich de congruo die Nachlassung der Sünden und zugleich der ganzen oder doch eines Theiles der ihnen gebührenden Strafe verdient. Diese Bedeutung hatte nach der Auffassung der alten Kirche ganz sicher die kanonische Buße. Freilich verband sie sich mit der sakramentalen Lossprechung, wodurch sie ihre eigentliche Wirksamkeit erlangte; aber diese Verbindung war nur nothwendig, um ihr eine Wirksamkeit ex opere operato zu verleihen, die Wirksamkeit ex opere operantis ist damit nicht ausgeschlossen. Die alte Kirche verlieh diesen Bußwerken aber auch

1) Quidam dicunt, indulgentias valere etiam existentibus in mortali peccato, non quidem ad dimissionem poenae, quia nulli potest dimitti poena, nisi cui iam dimissa est culpa (qui enim non est consecutus operationem Dei in remissionem culpae, non potest consequi remissionem poenae a ministro ecclesiae neque in indulgentiis neque in foro poenitentiali), valent tamen eis ad acquirendam gratiam. Sed hoc non videtur verum, quia quamvis merita illa, quae per indulgentiam communicantur, possint valere ad merendam gratiam (de congruo et per modum impetrationis), non tamen propter hoc dispensantur, sed determinantur ad remissionem poenae. Et ideo non valent existentibus in peccato mortali. Et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: „Facio te participem meritorum totius ecclesiae vel unius congregationis vel unius specialis personae," sic possent valere ad merendum aliquid illi, qui est in peccato mortali ut praedicta opinio dicit. Suppl. q. 27. a. 1.

durch den Ablaß eine Wirksamkeit ex opere operato; denn die Abkürzung der Buße wegen der Fürsprache der Martyrer wurde vor Gott giltig betrachtet und die so abgekürzte Buße für ebenso unfehlbar sicher, d. h. strafentilgend angesehen, wie die vollkommen durchgemachten Bußstationen.

Es kann also auch im Stande der Sünde ein Ablaß wenigstens für bereits nachgelassene Sünden, also ein unvollkommener erlangt werden, wenn wenigstens Attrition vorhanden ist, denn ohne solche ist ein verdienstliches Werk nicht einmal de congruo möglich. Ob aber die Kirche einen solchen Ablaß wirklich verleihen will, hängt von ihrer Machtvollkommenheit ab; bisweilen verlangt sie, daß die betreffenden Ablaßwerke wenigstens corde contrito verrichtet werden, und dann kann er im Stande der Sünde nicht gewonnen werden.

3. Dies alles zeigt, wie weit die Kirche bei einer Verleihung von vollkommenen Abläßen für noch zu begehende Sünden entfernt ist: wie ungerecht die Verdächtigung ist, der Ablaß fördere den Leichtsinn im Sündigen. Der Ablaß ist, wie das besonders die großen Jubiläen zeigen, das wirksamste Mittel der Buße.

Sechstes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Oelung [1]).

§. 581.

Benennungen dieses hl. Sakramentes.

1. An das Sakrament der Buße und den Ablaß schließt sich sachgemäß die hl. Oelung an, welche eine Ergänzung, Vollendung der Buße bildet und zwar eine sakramentale, während der Ablaß außersakramentaler Weise das Bußsakrament vervollständigt. Sie ist, wie das Concil v. Trient, welches zugleich mit der Buße in der 14. Sitzung die hl. Oelung behandelt, erklärt, der Abschluß des ganzen christlichen Lebens, welches eine beständige Buße sein soll [2]).

2. Damit gibt das Concil auch den Grund der Benennung, letzte Oelung an. Sie ist das letzte Gnadenmittel, das Sakrament, das dem Menschen am Ende des Lebens gespendet wird. Einen specielleren gibt der römische Katechismus an: „Sie ist die letzte der von dem Herrn seiner Kirche anvertrauten Salbungen [3]).“ Andere Benennungen finden sich schon bei den Vätern, wie Krankenölung, Sakrament der Scheidenden u. s. w.

Der Katechismus meint, schon diese Namen könnten den Gläubigen den Gedanken an den Tod vor die Seele führen, und ermahnt die Pfarrer schon darum die Gläubigen oft über dieses Sakrament zu belehren, weil die Erinnerung an die letzten Dinge so heilsame Medicin gegen die Sünde sei. Das ist gewiß zumal harten Sündern

1) Rossignolus tractatus de sacramento poenit. et extremae unctionis Mediol. 1706. Sainte-Beuve, Tractatus de sacramento unctionis infirmorum extremae. Migne, tom. 24. M. Heimbucher, die heilige Oelung. Regensburg 1888. Schmitz, De effectibus sacramenti extr. unctionis. Frib. 1893.

2) Visum est autem S. Synodo praecedenti doctrinae de poenitentia adjungere ea, quae sequuntur de sacram. extr. unctionis, quod non modo poenitentiae sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse delet, consummativum existimatum est a Patribus. sess. 14.

3) P. 4. c. 6. q. 2.

gegenüber sehr zu beherzigen; indeß die Erinnerung an den Tod durch die Namen selbst könnte unter Umständen mehr schaden als nützen, weßhalb dann der bei uns gebräuchliche und schöne Name heilige Oelung vorzuziehen wäre. Schon der Name letzte Oelung könnte bei manchen einen Aufschub des Empfanges verursachen. Bei der Belehrung darüber, welche allerdings nicht genug empfohlen werden kann, müssen vor allem die heilsamen Wirkungen dargelegt werden, die große Güte Gottes hervorgehoben, die in so schwerer Noth noch durch ein eigenes Sakrament in unfehlbarer Gnadenspendung und selbst mit der Aussicht auf Wiedergenesung, wenn solche uns frommt, uns beistehen wollte. Dadurch werden die Gläubigen zu einem frühzeitigen und heilsamen Empfange des Sakramentes angeleitet.

Sehr treffend für den Namen letzte Oelung ist auch die Erklärung, welche der hl. Thomas davon gibt: Sie ist die Vollendung der geistigen Heilung, welche alle Sakramente anstreben [1]).

2. Recht bezeichnend ist auch der griechische Name εὐχέλαιον, der aus Jak. 5 entnommen ist und das Wesen des Sakramentes selbst kennzeichnet, nämlich die Materie der Salbung mit Oel und das Gebet der Priester.

3. Bei den älteren Griechen sind auch andere Benennungen gebräuchlich wie χρῖσμα δι'ἐλαίου, ἅγιον ἔλαιον, die mehr mit den älteren lateinischen: Oleum, unctio, oleum unctionis, unctio olei sacrati, sacramentum unctionis, s. olei; oleum benedictionis, consecratum, sanctum, divinum, benedictum; ultimum chrisma, unguentum zusammentreffen.

4. Der Name extrema unctio wurde erst durch die Scholastiker allgemein und seitdem auch durch die Concilien von Lyon, Florenz, Trient officiell. Papst Innocenz III. verlangt noch in der professio fidei Waldensibus praescripta von den Bekehrten: Unctionem infirmorum cum oleo consecrato veneramur [2]).

§ 582.

Die heilige Oelung ist ein wahres Sakrament.

I. Daß die hl. Oelung ein Sakrament, von Christus eingesetzt ist, hat das Concil von Trient feierlich definirt: Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum

1) Hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur, unde et extrema unctio nuncupatur. C. gent. 14. c. 73.

2) Denzinger, n. 370.

a Chr. D. N. institutum et a b. Jacobo Apost. promulgatum, sed ritum tantum acceptum a patribus aut figmentum humanum anath. sit. [1]). Das Concil hat damit dieses heilige Sakrament gegen die gotteslästerischen Verdächtigungen desselben durch die Reformatoren in Schutz genommen, und den Weg gezeigt, auf dem man die Sakramentalität der Krankensalbung nachweisen kann. Genauer belehrt uns darüber das Concil in dem 1. Kapitel: „Diese hl. Salbung der Kranken ist als ein wahres und eigentliches Sakrament des N. T. von Christus eingesetzt, beim Evangelisten Markus angedeutet, durch den Apostel Jakobus und Bruder des Herrn den Gläubigen empfohlen und promulgirt: Ist Jemand unter euch krank, sagt er, so rufe er die Priester der Kirche, sie sollen über ihn beten, indem sie ihn mit Oel salben im Namen des Herrn: Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er in Sünden ist, werden sie ihm vergeben werden."

1. Mit diesen Worten belehrt es uns, wie die Kirche aus der apostolischen von Hand zu Hand überlieferten Tradition gelernt hat, über die Materie, die Form, den eigentlichen Spender und die Wirkungen dieses heilsamen Sakramentes [2]). Alles also was zum Wesen eines wahren Sakramentes gehört, ist in der citirten Stelle des hl. Jakobus [3]) bestimmt ausgesprochen. Wir haben einen religiösen Ritus, der eine innere Gnade bezeichnet und bewirkt. Dieser Ritus ist recht prägnant wie nur bei wenigen Sakramenten aus Materie und Form gebildet, er wird von dem regelmäßigen Spender der Sakramente, vom Priester verwaltet, er bezeichnet und bewirkt die innere Gnade.

2. Daß unter den πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας nicht die „Gemeindeältesten" verstanden werden können, bedarf keines Beweises. Solche hätten keine heilige Salbung vornehmen können, zu einer natürlichen Krankensalbung brauchte man sie nicht, und wären Krankenwärter geeigneter gewesen. Die ἐκκλήσια bezeichnet die kirchliche Gemeinde; der Name „Aelteste" ist aus dem A. T. entnommen und bezeichnet die Vorsteher der kirchlichen Gemeinschaft: Bischöfe und Priester. Und doch trieben die Reformatoren so argen Mißbrauch mit diesem Worte, daß das Concil von Trient sich veranlaßt sah, durch einen eigenen Kanon diesen Mißbrauch zu verwerfen: Si quis dixerit presbyteros ecclesiae, quos b. Jaco-

1) Sess. 14. can. 1. de extr. unct.
2) Ibid. cap. 1.
3) 5, 14.

bus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum acerdotem, anath. sit [1]).

3. Die Materie ist das Oel, die nähere die Salbung, die Form das damit verbundene im Namen des Herrn gesprochene, vom Glauben an die Hand gegebene Gebet.

4. Die Salbung mit Oel deutet auf Heilung, Kräftigung des Kranken hin. Damit aber nicht an eine reine natürliche Medizin gedacht werde, soll die Salbung im Namen des Herrn geschehen und das Gebet des Glaubens damit verbunden werden. Dieses Gebet bestimmt also genauer die aus sich unbestimmte Materie zu einem hl. Ritus, zu einer übernatürlichen Heilung des Kranken. Der Kranke soll aber nicht lediglich am Körper geheilt werden, dieses hängt von dem Rathschlusse Gottes ab, der nur was zum Heile dient gewährt, und ist also keine unfehlbare Wirkung jenes Ritus. Dagegen wird er sicher geistig geheilt, denn es werden ihm etwaige noch gebliebene Sünden vergeben. Heilung im religiösen, christlichen Sinne ist eben Heilung der Seele, solche vor allem wird durch einen religiösen Ritus, die Salbung bewirkt, und also durch die unter entsprechendem Gebet im Namen des Herrn vollzogene Salbung bezeichnet. Heilung der Seele, durch Nachlassung der Sünden, ist aber nur durch einen sakramentalen Ritus, der heiligmachende Gnade verleiht, möglich. Wir haben also hier ein heiliges Symbol, das die dem Kranken nothwendige Gnade bezeichnet und nach der Versicherung des Apostels bewirkt. Also ein wahres Sakrament. Da aber nur Christus Sakramente einsetzen, die Gnadenspendung mit bestimmten Riten verbinden konnte, so haben wir auch die Einsetzung Christi, die vielfach noch als besonderes Erforderniß des Sakramentes bezeichnet wird.

5. Doch eines könnte noch vermißt werden: die Fortdauer des Ritus für alle Zeiten. Die Reformatoren, Luther, Calvin finden eine Ausflucht gegen die klaren Worte des hl. Jakobus, in der Behauptung, es handele sich hier um eine zeitweilige, blos für die Urkirche geltende charismatische Salbung der Kranken [2]). Es wäre also dieselbe Heilung durch Salben, welche die Apostel bei ihrer

1) Sess. 14. de sacr. extr. unct. can. 4.

2) Die andere Ausflucht Wiclefs, es werde nur eine natürliche, medizinelle Krankensalbung empfohlen, bedarf nach Gesagtem keiner Widerlegung. Da wäre es einfacher, mit Luther den Jakobusbrief einen „ströhernen" zu nennen.

ersten Aussendung vornahmen [1]). Wie also hier nicht an eine dauernde Einrichtung in der Kirche zu denken ist, so auch nicht bei der vom Apostel Jakobus empfohlenen Krankensalbung.

Man kann nicht leugnen, daß zwischen beiden Stellen ein Zusammenhang besteht, zumal wenn man bedenkt, daß die Heilungen des Herrn immer auch die Seelen heilten und von Sünden befreiten; bei den unmittelbar vom Herrn ausgesandten und mit Wunderkraft ausgerüsteten Aposteln ist eine gleiche Wirkung anzunehmen. Und darum hat jene charismatische Salbung mit der vom Apostel Jakobus promulgirten Salbung große Analogie, sie war in einem gewissen Sinne ein wahres Sakrament, nur nicht für immer eingesetzt: aber eben darum lag in ihr der stärkste Hinweis (insinuatum sagt das Trid. sehr bezeichnend) auf die spätere ständige sakramentale Einrichtung.

Daß der Apostel Jakobus nicht von einer vorübergehenden charismatischen, also wunderbaren Krankensalbung redet, ist aus seinen Worten unmittelbar klar. Er spricht von einer zu allen Zeiten bestehenden und wiederkehrenden Nothlage und gibt ein regelmäßiges Heilmittel an, das ganz unfehlbar wirkt. So regelmäßig und alltäglich waren aber auch in der Urkirche die Wunder nicht, jedenfalls konnte ein Apostel sie nicht so sicher in Aussicht stellen [2]). Sodann hätte es bei einem Wunder nicht der Priester bedurft, jeder Laie, besonders aber die Diakonen, und diese angemessener als die Priester, hätten die Salbung vornehmen können. Denn den Diakonen lag zunächst die leibliche Sorge für die Gläubigen ob.

6. Von größerer Bedeutung könnte folgender Einwand sein: Alles was uns vom Apostel über die Wirksamkeit der mit Gebet verbundenen Krankensalbung durch die Priester gesagt wird, führt uns über das Wesen eines Sakramentale nicht hinaus. Auch den Sakramentalien wird Nachlassung der Sünden in den betreffenden kirchlichen Gebeten und Segnungen zugeschrieben: die zeitlichen Segnungen, also hier die leibliche Gesundheit, sind gerade die Wirkungen der Sakramentalien; die bedingte Wirkung, welche der Apostel ausdrücklich hervorhebt, spricht sogar entschieden gegen eine Wirkung ex opere operato, zumal er auch „Gebet des Glaubens," also Vertrauen verlangt.

Die Wirkungen der mit Gebet verbundenen Salbung werden als unmittelbare vom Apostel bezeichnet; wir haben also kein Recht,

1) „Sie trieben auch viele Teufel aus und salbten viele Kranke mit Oel und heilten sie." Mark. 6, 13.

2) Oswald, II. Bd. S. 263, bemerkt sehr gut: „Damals so wenig wie jetzt bestand in der Kirche eine ordentlich charismatische Heilanstalt für Kranke."

Mittelursachen einzuschieben, also das opus operatum zu leugnen, wenn nicht solche durchaus gefordert sind. Nun aber können solche nicht aufgezeigt werden. Bei den Sakramentalien wird allerdings mitunter in den Gebeten der Kirche Gnadenspendung, Nachlassung der Sünden erfleht, aber dann ist aus dem Ritus selbst, z. B. wegen seiner Beziehung, als Einleitung zu einem Sakramente ersichtlich, daß nicht er, sondern das Sakrament oder die Frömmigkeit des Gläubigen Ursache der Gnade ist. Die Wirkung der Krankenölung ist aber nicht von der Disposition des Empfängers abhängig, noch ist sie ein Adnexum eines andern Sakramentes. Denn wenn es heißt: das Gebet des Glaubens wird ihn aufrichten, so ist ja nicht der Glaube des Kranken, sondern eher des über ihn betenden und ihn im Namen des Herrn salbenden Priesters zu verstehen. Die Wirkung der Sakramentalien hängt aber vom Glauben, Vertrauen des Empfängers, nicht des Spenders ab. Wie bei den Sakramenten so bei den Sakramentalien ist der Glaube des Dieners Christi und der Kirche nicht erforderlich.

Nicht von dem vertrauensvollen Gebete für den Kranken wird die Wirkung abhängig gemacht, sondern von dem Gebete des Glaubens über denselben. Es ist also ein liturgisches, vom Diener der Kirche über den Kranken bei der Salbung zu sprechendes Gebet gemeint. Ein solches heißt aber darum Gebet des Glaubens, weil es der Glaube an die Hand gibt, es ist jenes sakramentale Wort, welches, um mit dem hl. Augustinus zu reden, wirkt non quod dicitur, sed quod creditur. Versteht man das Gebet des Glaubens εὐχὴ τῆς πίστεως von einem vertrauensvollen Gebete, dann hätten wir nicht einmal ein Sakramentale; denn auch ohne Sakramentale wirkt das vertrauensvolle Gebet unfehlbar.

Noch könnte man zu Gunsten eines Sakramentale geltend machen, daß die in Aussicht gestellte Nachlassung nur auf läßliche Sünden gehen könne, denn die Oelung kann als Sakrament der Lebendigen keine Todsünden nachlassen, läßliche Sünden werden aber durch Sakramentalien getilgt.

Diese Schwierigkeit wird später erledigt werden, wo wir von den Wirkungen der hl. Oelung zu sprechen haben. Dort wird sich zeigen, daß sie unter Umständen ein Sakrament der Todten und zwar nicht blos per accidens, wie etwa die Eucharistie, sondern in einem wahren Sinne per se genannt werden kann und so direct auf Tilgung auch der Todsünden gerichtet ist [1]).

1) In his quae ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta ut baptismus, quaedam sacramentalia ut exorcismus: quorum

7. Daß es sich um blos körperliche Krankheit und Genesung, also um eine bedingte Wirkung handele, kann nicht bewiesen werden, widerspricht vielmehr dem Zusammenhange und der gesammten Situation. Die leiblichen Schmerzen sind nicht das Schlimmste in der Krankheit, jedenfalls in einer schweren Krankheit, wie sie der Apostel voraussetzt[1]): die Niedergeschlagenheit, Trostlosigkeit, also die Seelenschmerzen sind dabei das Wichtigere, wogegen vor allem Hilfe gesucht werden muß. Κάμνειν bezeichnet ja zunächst gerade die Mattigkeit, Erschlaffung. Das ἀσθενεῖν in V. 14 ist nur ein Specialfall des κακοπαθεῖν in V. 13, dem das εὐθυμεῖν entgegengestellt wird; der Leidende, Trauernde soll beten, der Freudige singen (V. 13); der Schwerkranke die Oelung empfangen (V. 14). Dem entsprechend ist auch die Wirkung des hl. Ritus, das σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος (V. 15), nicht lediglich auf die körperliche Gesundheit zu beziehen, die allerdings nur unter der selbstverständlichen Bedingung, wenn es dem Kranken zum Heile gereicht, verliehen wird. Dagegen die Aufrichtung, die seelische Heilung erfolgt ganz sicher und wird vom Apostel unbedingt in Aussicht gestellt. Das sind die diesem Sakramente der Schwerkranken entsprechenden actualen sakramentalen Gnaden; die habituale Gnade, die allerdings für das Wesen des Sakramentes gegenüber dem Sakramentale wichtiger ist, wird freilich in bedingter Form ausgesprochen, aber nur insofern es sich um Sündennachlaß handelt. Das ist aber eine Bedingung, die bei jedem Sakramente der Lebendigen gestellt werden muß: die Sakramente verleihen die Gnade in Form der Nachlassung von Sünden nur dann, wenn wirklich Sünden vorhanden sind; daß sie aber Sünden überhaupt nachlassen, ist eine wesentliche Eigenschaft derselben. Bei der hl. Oelung ist es aber angezeigt, diese Bedingung ausdrücklich beizufügen, weil sie eigentlich ein

---

est haec differentia, quod sacramentum dicitur illa actio ecclesiae, quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum, sed sacramentale dicitur illa actio, quae quamvis non pertingit ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Unde Is. XXVII, 9: „Hic est omnis fructus, ut tollatur peccatum.“ Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum, quasi ei adnexum, constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum. S. Thom. Suppl. q. 29. a. 1.

1) Nicht blos κακοπαθεῖ, ἀσθενεῖ, sondern τὸν κάμνοντα, was sogar von den Entschlafenen, den Schatten des Orkus gesagt wird.

Sakrament der Lebendigen ist, und doch als Ergänzung der Buße zugleich gegen die etwa vorhandenen, auch schweren Sünden gerichtet ist.

8. So sind denn die Bemühungen, der hl. Oelung den Charakter eines Sakramentes abzustreiten, vergeblich; durch ähnliche Ausflüchte kann man auch die Wirksamkeit aller anderen Sakramente auf eine blos mittelbare herabdrücken; die Unmittelbarkeit wird bei der Oelung wie bei den anderen Sakramenten von der vulgären biblischen Sprache nicht durch streng abgegrenzte Schulbegriffe, sondern nach gewöhnlicher Redeweise bezeichnet. Sollte aber noch irgend ein Zweifel über den Sinn der Worte des hl. Jakobus aufkommen können, so beseitigt ihn die Tradition der Kirche, auf welche sich ja auch das Tridentinum beruft, indem es insofern in den Worten des Apostels die hl. Oelung als Sakrament ausgesprochen findet, als die Kirche durch die Apostolische Tradition über ihren Sinn belehrt worden ist. Auf diese Tradition müssen wir uns noch mehr stützen, wenn es sich um genauere Bestimmungen über dieses Sakrament, z. B. über den Empfänger, über die Wiederholbarkeit u. s. w. handelt.

II. Nun ist freilich einzuräumen, daß aus dem höchsten Alterthume die Zeugnisse für dieses Sakrament sehr spärlich sind, aber jedenfalls ist die Anschuldigung der Häretiker, im Mittelalter sei erst das Sakrament der Oelung eingeführt worden, vorher wisse man nichts davon, ein arger Verstoß gegen alle Geschichte.

1. Aber wenn auch die Kirche sich nur auf die Existenz des Sakramentes seit einigen Jahrhunderten berufen könnte, so wäre der Beweis nach katholischen Principien doch durchschlagend. Jedenfalls könnten die Gegner den Besitzstand der Kirche nur durch positive Gründe stören: sie müßten die Zeit, die Urheber der Einführung angeben u. s. w. Wir können aber umgekehrt zeigen, daß dieser Besitzstand bis in die ersten Jahrhunderte hinaufreicht.

Denn die Orientalischen Sekten, nicht blos die Griechen, welche erst später abfielen, sondern auch die schon im fünften Jahrhundert von der Kirche getrennten Schismatiker und Häretiker haben die hl. Oelung. Bei den Nestorianern und Armeniern ist sie erst später in Vergessenheit gerathen, hat sich aber doch in einigen Resten erhalten[1]). Selbst die an die hl. Oelung sich anlehnenden Mißbräuche legen für deren Existenz Zeugniß ab. Papst Johann XXII. beschwerte sich bei dem Armenischen Könige Osinius I., daß bei ihnen die einfachen Priester das Krankenöl weihten. Am Gründonnerstag wurde statt des Oeles Butter geweiht, und statt der Sterbenden wurden die

1) Vgl. oben 9. Bd. S. 236.

verschiedenen Priester mit Oel gesalbt. Die den Armeniern glaubensverwandten Syrischen und Aegyptischen Monophysiten entstellen nach dem Ritual des Patriarchen Gabriel die hl. Oelung in der Weise, daß die Priester bei der Spendung sich gegenseitig und die Anwesenden salben, und dem Kranken anempfehlen, sich selbst sieben Tage lang zu salben. Nach einem Ordo dieser Sekten soll, wenn der Kranke nicht selbst zur Kirche kommen kann, zuerst an seiner Statt ein anderer, und er selbst dann zu Hause von einem Priester gesalbt werden. Auch die Büßer wurden gesalbt, und das gab Veranlassung, die Oelung zu vergessen, bzw. sie an die Stelle der Beicht zu setzen; um diesem Unfug zu steuern, soll von der Armenischen Kirche die Krankenölung überhaupt verboten worden sein[1]).

Diese mannigfachen Mißbräuche[2]) und die Vernachlässigung des Sakramentes selbst bei den Maroniten und Kopten zeigen allerdings, daß man im Oriente nicht das richtige Verständniß von der hl. Oelung hatte, den Orientalen fehlte sogar die nächste pastorale Klugheit bei der Spendung des so heilsamen Sakramentes. In sklavischer Anlehnung an die Worte des Apostels: inducat pesbyteros werden von allen Ritualen auch der Armenier regelmäßig sieben Priester erfordert, oder da dies doch in Nothfällen gar zu unvernünftig erscheint und unausführbar wird, begnügen sie sich mit fünf, oder auch drei oder selbst einem[3]). Aber der Ritus

1) *Denzinger*, Rit. Or. p. 184. sqq.

2) Ueber Mißbräuche bei den Nestorianern vgl. O. Braun, das Buch der Synhados. S. 219.

3) Allerdings war der Aberglaube, als wenn mehrere Priester zur Spendung der hl. Oelung erforderlich seien, auch in einigen Kirchen des Abendlandes eingedrungen, weßhalb Alexander III. sich genöthigt sah, zu erklären: Sacerdos uno praesente clerico et etiam solus potest infirmum ungere. Decret. l. 5. tit. 40, c. 14. Der Gebrauch war so allgemein, daß der hl. Thomas sich veranlaßt sah, ihn zu rechtfertigen, obgleich er einen Priester für hinreichend erachtete. Quia hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet et in eo requiritur copia gratiae, competit huic sacramento, quod multi sacerdotes intersint ... unde Jacobus dicit: „Inducat *presbyteros*“. Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius ecclesiae ... C. gent. l. 4. 73. Damit könnte man auch beweisen, daß bei der Firmung mehrere Bischöfe oder bei der Oelung wenigstens ein Bischof gegenwärtig sein müsse. Der Apostel spricht unbestimmt, wie er auch sagt: „Bekennet einander eure Sünden.“ Er will nicht die Zahl, sondern die Gattung angeben, wie auch der Heiland: „Zeiget euch den Priestern,“ d. h. einem Priester. Diese Rechtfertigung ist aber jedenfalls schlecht angebracht. Denn entweder hat der Apostel wirklich eine Mehrheit von Priestern gemeint, dann ist dieselbe wesentlich. Denn die Worte des Apostels sind für die Bestimmung des Wesens dieses Sakramentes maßgebend, als solche hat sie die Kirche

selbst ist so ausführlich und ausgedehnt, daß er nicht zur Erleichterung des Kranken dienen kann, sondern ihn geradezu todtmachen muß. Uebrigens werden auch nicht Schwerkranke vorausgesetzt, sondern nur solche, die noch die Kirche besuchen können und bei der hl. Handlung verschiedene Verrichtungen vornehmen müssen [1]).

Diese Spendung bei den Griechen darf doch wohl als die correkteste angesehen werden, da auch die unirten Griechen sie anwenden, (während andere Unirten den in ihre Sprache übersetzten lateinischen Ritus beobachten müssen), und doch vermißt man die dogmatische Genauigkeit überaus [2]). Aber trotzdem haben die Griechen gegen die Reformatoren wiederholt die Sakramentalität der letzten Oelung officiell ausgesprochen.

Indeß je ungenauer die Orientalen in der speciellen Behandlung und dogmatischen Fassung der hl. Oelung sich erweisen, um so stärker ist ihr Zeugniß für die Existenz derselben zur Zeit, da sie sich von der Kirche trennten.

2. Ein Mißbrauch bzw. eine Entstellung der Krankenölung führt uns bis in die ersten Jahrhunderte hinauf. So berichtet der hl. Irenäus, wo er die Corruption und Nachäffung der Sakramente der Kirche durch die Gnostiker tadelt, daß die Herakleoniten und Markosianer die Häupter der Sterbenden mit Oel und Wasser begießen [3]).

Doch fehlen uns auch nicht die directen Zeugnisse bei den ältesten Vätern, wo es freilich nach seinem Wesen noch im innigsten Zusammen-

---

immer betrachtet. Da aber wegen der gegenwärtigen Praxis und der ausdrücklichen Erklärung der Kirche die Mehrzahl nicht als wesentlich bezeichnet werden kann, was übrigens auch der hl. Thomas zugibt, so ist mit dem Plural nicht eine Zahl, sondern nur die Gattung gemeint. Dann braucht man aber, um eine reichlichere Wirkung zu erzielen, ebenso wenig mehrere Priester hinzuzuziehen, als bei jedem anderen Sakramente; im Gegentheil soll man hier weit mehr mit einem sich begnügen, als gar zu häufig die Noth des Kranken schnelle Hilfe verlangt, wo manchmal auch nur einen Priester schnell zur Stelle zu haben, Mühe macht. Ein slavisches Festhalten am Buchstaben der Schrift hat zu einer wenig weisen, unter Umständen verderblichen Praxis geführt; denn es ist rein unmöglich, in jeder Todesgefahr sieben oder auch nur eine Mehrzahl von Priestern zu bekommen.

1) Im Euchologium Magn. enthält die Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐλαίου 24 Seiten Kleinfolio mit den langen Litaneien, Episteln, Evangelien, Chören, Orationen, Oden, Troparien, Versikeln. Selbst die Weihe des hl. Oeles wird hier erst bei der Spendung vorgenommen. Alle sieben Priester müssen die Salbung vornehmen und das lange Gebet dazu sprechen.

2) Eine Salbung der Gesunden in Rußland am Gründonnerstage mit dem neugeweihten Krankenöle erklärt Maltzers für ein bloßes Sakramentale.

3) Adv. haer. I, 21. n. 5. cf. Epiphan. haer. 36.

hange mit der Buße erscheint. Gerade dieser accessorische Charakter der Oelung mag auch der Grund sein, daß es seltener erwähnt wird, und sein Gebrauch noch nicht so allgemein, jedenfalls nicht so geregelt war, wie jetzt. Bei der strengen Bußdisciplin, welche eine vollständige Heilung bezweckte, war die Nothwendigkeit der Krankenölung nicht so dringend wie nach der Aufhebung der kanonischen Buße. Die Krankenölung erscheint sogar als Bestandtheil der Buße. So bei Origenes, der die verschiedenen Mittel zur Nachlassung der Sünden angibt, darunter auch die Buße, in der die Worte des Apostels Jakobus erfüllt werden: Ist Jemand unter euch krank ... Statt des Gebetes der Priester nennt er die Händeauflegung, also den Ritus der Spendung der Buße. Daß er aber doch einen eigenen Ritus, nämlich die Salbung des Sterbenden im Auge hat, bemerkt seine Begründung: „Jede Seele bedarf des Oeles der göttlichen Barmherzigkeit, und Niemand kann aus diesem Leben scheiden, wenn ihm nicht das Oel der himmlischen Barmherzigkeit beisteht [1])." Ebenso verbindet der hl. Chrysostomus die Vergebung der Sünden durch die Oelung nach den Worten des hl. Jakobus mit der Absolutionsgewalt, welche die Priester nach Johannes 22. empfangen haben. „Die Priester besitzen die Gewalt, Sünden zu vergeben nicht nur in der Wiedergeburt durch die Taufe, sondern auch in Betreff der später begangenen Sünden. Denn, es heißt: Ist Jemand krank unter euch [2])".

Der hl. Cyrill v. Alex. warnt die Gläubigen, in Krankheiten sich teuflischer Künste zu bedienen; der Christ muß Gott anrufen oder sich des Ausspruchs der hl. Schrift Jak. 5 erinnern. Deutlicher spricht sich Victor von Antiochien in seinem Commentar zum Marcusevangelium über die Oelung aus, indem er sich auf Markus und Jakobus beruft: Das Oel heilt die Krankheiten. Das Gebet vermag alles und das Oel ist das Zeichen dessen, was gewirkt wird [3]). Für die syrische Kirche haben wir ein schönes Zeugniß von Isaak v. Ant. († 460), der die Mißbräuche rügt, welche manche mit Vernachlässigung der hl. Oelung eingeführt, und dann erklärt: die Diener Christi und die Rechtgläubigen pflegen ihre Kranken und Siechen zum hl. Altar zu bringen, sie wagen aber nicht selbst das Oel zu bereiten, um nicht den Anschein zu erwecken, als verachteten sie das Haus der Versöhnung, sondern wo ein Priester ist, der das Volk regiert, beobachten sie die Ordnung des Rechts [4]).

1) Hom. in Lev. 2. n. 4. — 2) De sacerd. III. 6. — 3) S. Schanz S. 644. 4) Bickell, Ausgew. Gedichte der syr. Kirchenväter. S. 153.

3. Aus der Abendländischen Kirche haben wir das erste klare Zeugniß vom Papst Innocenz I.; aber auch hier zeigt sich noch eine gewisse Unklarheit in Bezug auf dieses Sakrament; denn die Frage, welche Bischof Decentius an den Papst über die Worte des hl. Jakobus richtete und die Antwort des Papstes wäre bei der jetzigen bestimmten Auffassung und Behandlung des Sakramentes unmöglich. Der Papst antwortet: Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui s. oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus sed et omnibus uti Christianis licet in sua aut suorum necessitate inungendum . . . . Nam poenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi [1]). Wenn der Papst die Krankensalbung ein genus sacramenti nennt, so soll es damit nicht als eine „Art Sakrament" bezeichnet werden, sondern es wird als ein zur Gattung der Sakramente gehöriger Ritus bezeichnet, es ist unum genus der Sakramente überhaupt, und zwar ein eigentliches, denn ein solches, nicht aber die Sakramentalien, wie Exorcismen, Benediction, Cilicium, Asche, wurde Büßern verweigert.

Der hl. Cäsarius v. Arles († 542) ermahnt die Gläubigen: So oft Jemanden eine Krankheit überfällt, empfange der Kranke den Leib und das Blut des Herrn, und dann salbe er seinen Leib, damit jenes, was geschrieben steht (Jakob 5.) an ihm erfüllt werde. Sehet, Brüder, daß wer in einer Krankheit zur Kirche kommt, sowohl die Gesundheit des Leibes erhalten, als auch Nachlassung der Sünden erlangen wird [2]). In den Sakramentarien des hl. Gregor und des Gelasius wird der Ritus der Weihe des Krankenöls verzeichnet und dessen Wirkungen als sakramentale bezeichnet [3]).

1) Ep. 25 ad Decent. Eugub. c. 3. Denzinger n. 61.

2) Serm. 265. n. 3. Auffallend ist hier die Reihenfolge der Spendung: die Oelung wird nach der hl. Communion vorgenommen, wie dies allerdings jetzt in der abendländischen Kirche Gebrauch ist. Aber bis zum 16. Jahrhundert wurde auch im Abendlande wie noch jetzt bei den Griechen die Oelung vor der hl. Communion vorgenommen, wie sie ihrem Wesen nach als Ergänzung der Buße unmittelbar auf sie folgen sollte und als vollständige Reinigung der Communion vorauszugehen hat. Für die jetzige Praxis der Kirche ist wohl ihr Charakter als Sakrament der Sterbenden, als extrema unctio, als unmittelbare Vorbereitung auf den Himmel maßgebend geworden.

3) Man erkennt neuerdings diesen Sakramentarien nicht das volle Alter zu, das ihre Namen verlangen. Vgl. indeß Plaine, de sacram. Gelas. substantiali antiquitate. Benedictiner Studien 1901. 22. 1. S. 131 ff.

4. Seit dieser Zeit wird durch die Bußbücher, Concilien (Chalons 813, Aachen 836, Mainz 847, Pavia 850, Worms 868), wie von einzelnen Zeugen, Beda, Theodor v. Canterbury, St. Bonifacius, Alkuin, Paschasius Radb. u. A.[1]), das Sakrament der Oelung allgemein anerkannt. Sehr bestimmt ist das Zeugniß des Concils von Chalons, das sich auf Jakobus und die Väter beruft: Secundum b. Jacobi Ap. documentum, cui etiam documenta patrum consentiunt, infirmi oleo, quod ab episcopis benedicitur, a presbyteris ungi debent[2]).

Wir haben also eine vollgiltige, sowohl katholisch traditionelle als auch dogmengeschichtlich hinreichende Bezeugung des Sakramentes der hl. Oelung.

III. Für die Einsetzung der letzten Oelung als Sakrament sprechen auch recht dringende Congruenzgründe.

1. Wenn wir sehen, daß der göttliche Heiland für alle wichtigeren Verhältnisse und Lagen des Lebens, für alle dringenden regelmäßigen Nöthen der Seele ein eigenes Sakrament als besonderes Hilfsmittel der Kirche gegeben: können wir glauben, daß er die Seinigen in der kritischesten Lebenslage, in der größten, der Todesnoth, die sakramentale Hilfe versagt habe? Diesen Gedanken führt sehr schön das Concil von Trient aus: Clementissimus Redemtor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis praeparavit, quibus Christiani conservare se integros dum viverent ab omni graviori spiritus incommodo possint: ita extremae unctionis sacramento finem vitae tamquam firmissimo quodam praesidio munivit. Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus et a fiducia etiam si possit divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae perspiciat[3]).

2. Wenn man sagen wollte, durch das Bußsakrament und die

1) Ausführlich theilt die einschlägigen Zeugnisse mit Klee, Dogmatik III. Bd. S. 319 ff.

2) can. 48.

3) Sess. 14. de extr. unct.

hl. Communion sei hinreichend für die Nothlage des Sterbenden gesorgt, so ist zu erwägen, daß es nicht darauf ankommt, was schlechthin hinreichend und nothwendig ist, sondern was wir von der großen Güte und Weisheit Gottes, die sich in der Einsetzung der Sakramente ganz besonders strahlend erweist, erwarten können. Auch die Firmung könnte durch jene beiden Sakramente ersetzt werden. Aber für den besonderen Glaubenskampf und den Eintritt in's öffentliche kirchliche Leben wollte der Herr doch ein eigenes Sakrament einsetzen. Was dürfen wir von seiner Weisheit und Güte nicht erwarten, wenn es sich um den verhängnißvollsten aller Kämpfe, den Todeskampf handelt, wo nicht Menschen die Verfolger sind, sondern der Teufel, wissend daß seine Zeit nur noch kurz ist, in der heftigsten und verschmitztesten Weise den ohnmächtigen Sterbenden angreift. Viel verhängnißvoller ist der gewaltige Schritt in die Ewigkeit, als in eine neue Lebensstellung. Dazu kommt aber die ganz besondere Noth des Kranken, seine körperliche und geistige Schwäche, welche ihm nicht gestattet, Buße und Communion mit solcher energischen Vorbereitung zu empfangen, wie es diese Sakramente, zumal für so außerordentliche Wirkung, verlangen.

3. Die hl. Oelung dient nun gerade dazu, das was die Buße aus Mangel des Pönitenten nicht bewirken konnte, zu ersetzen, alle Ueberbleibsel der Sünde zu beseitigen. Auch sind die specifischen sakramentalen Gnaden der Oelung directer als die der Buße und der Communion auf die besonderen schweren, ungewöhnlichen Bedürfnisse des Sterbenden gerichtet.

IV. Mit dem Nachweise der Sakramentalität der hl. Oelung ist zunächst nur eine Einsetzung durch Christus im allgemeinen dargethan: daß Christus selbst unmittelbar das Wesen derselben bestimmt, ist an und für sich damit noch nicht erwiesen.

1. Weil nun eine förmliche Einsetzung von der Schrift nicht berichtet wird, so waren die älteren Scholastiker Hugo v. S. Victor, Petrus Lomb., Alexander v. Hales u. A. der Ansicht, die Apostel hätten sie eingesetzt. Alex. v. Hales meint darum, die Oelung wie die Firmung hätten weniger Kraft als die anderen Sakramente.

Sie wußten auch einen aprioristischen Grund anzuführen: weil die Fülle der Gnaden in diesen beiden Sakramenten gespendet werde, hätten sie nicht vor der Ausgießung des Geistes eingesetzt werden können. Dagegen bemerkt der hl. Thomas sehr gut: Sed haec ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem

suam promisit plenam Sp. S. missionem, ita potuit instituere haec sacramenta [1]).

2. Es ist auffallend, daß die sonst so scharfsinnigen Scholastiker das Unlogische dieser Beweisführung nicht einsahen. Diese beiden Sakramente sollen als von Aposteln eingesetzt von geringerer Wirksamkeit sein, und nicht von Christus eingesetzt werden können, weil sie die Fülle der Gnaden verleihen. Ertheilt die hl. Eucharistie weniger Fülle der Gnade als die Oelung? Und doch ist sie vor dem Leiden Christi eingesetzt. Darum erklärt der hl. Thomas die gegentheilige Ansicht von der unmittelbaren Einsetzung durch Christus für wahrscheinlicher: quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent: et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio: et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae in eis nonnisi divinitus inest [2]).

3. Nach früher Gesagtem [3]) ist diese Auffassung jetzt nicht blos wahrscheinlicher, sondern die allein haltbare. Das Concil von Trient hat die unmittelbare Einsetzung der hl. Oelung zwar nicht definirt aber klar genug ausgesprochen [4]).

§ 583.

Die Materie der hl. Oelung.

I. Nach dem hl. Jakobus ist die nähere Materie dieses Sakramentes die Salbung, die entferntere Oel.

Unter dem Oel ist das schlechthin so genannte Olivenöl zu verstehen, wie wir früher ausführten [5]). Und zwar ist reines Oel zu verstehen, wie es der Ausdruck an und für sich verlangt und die gesammte Ueberlieferung bestätigt, die wie für den Chrisam die Mischung, so für das Krankenöl die Einfachheit bezeugt. Die Griechen mischen allerdings Wasser und, wie das Euchologium bemerkt in der μεγάλη ἐκκλησία (von Constantinopel), Wein dem Oele bei; aber schon diese Stellvertretung des Wassers durch Wein beweist das Unwesentliche der Mischung. Vielleicht war das Oel und der Wein des Samaritan maßgebend für diesen Gebrauch; aber sinnig bemerkt der hl. Thomas: Vinum sanat mordendo, sed

1) Suppl. q. 29. a. 3.
2) Ibid. — 3) Oben § 484.
4) Sess. 14. de extr. unct. can. 1, s. oben. S. 198. f.
5) 9. Bd. S. 392 ff.

oleum liniendo et ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam quam ad hoc sacramentum [1]).

1. Alle herrlichen Eigenschaften des Oels, insbesondere des Olivenöls, wie wir sie oben bei der Firmung erörtert haben, kommen auch beim Krankenöl mehr oder weniger zur Geltung [2]): Hier aber tritt vor allem die medicinelle, heilende, mildernde, stärkende Kraft des Oels in den Vordergrund. Die hl. Oelung soll also die letzten Schäden der Sünden heilen, während eine Mischung etwa mit dem wohlduftenden Balsam wie bei der Firmung, nicht am Platze wäre. Der hl. Thomas macht daneben noch auf das Eindringen des Oeles in die Stoffe und seine Ausbreitung in denselben aufmerksam, wodurch die intensiv und extensiv vollkommene Heilung der Seele ausgedrückt wird [3]). Das Concil von Trient faßt mehr die Salbung, das Bild des hl. Geistes, dessen Gnade hier mitgetheilt werde, in's Auge, wenn es erklärt: Unctio aptissime Sp. S. gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat [4]).

2. Das Krankenöl muß eigens geweiht sein: dies bezeugt der älteste Gebrauch der Kirche, der abendländischen wie der morgenländischen. Innocenz I. bezeichnet consecrirtes Oel als Krankenöl, die Sakramentarien Gregors und Gelasius' enthalten die Oelweihe am Gründonnerstag neben der des Chrisam. Der hl. Basilius führt die Weihe des Wassers und des Oeles der Salbung auf apostolische Tradition zurück [5]). Dieses Salböl ist wohl zunächst und vorzüglich der Chrisam, aber da die Weihe der übrigen sakramentalen Oele nach dem Zeugniß der liturgischen Bücher uralt sein muß, so muß bei Basilius darunter auch das Krankenöl verstanden werden. Dagegen gehört die Segnung des Wassers und Oeles in den Apostol. Constitutionen [6])

1) Suppl. q. 29. a. 4. ad 2 m.

2) Cf. Catech. Rom. P. II. c. 6. q. 5.

3) Spiritualis sanatio, quae in fine adhibetur, debet esse *perfecta*, quia post eam alia non relinquitur; et *lenis*, ut spes quae exeuntibus maxime est necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima et etiam diffusivum. Et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus sacramenti. Et quia oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores solum e similitudine ad ipsum, olei nomen accipiant, ideo oleum olivae etiam debet esse, quod assumitur in materiam hujus sacramenti. Suppl. q. 29. a. 4. in c.

4) Sess. 14. cap. 1.

5) De Sp. S. c. 27.

6) VIII, 29.

wohl nicht hierher; denn es ist allerdings von der Segnung des Wassers und Oeles zur Heilung, zur Vertreibung von Krankheit und Teufel die Rede, aber es handelt sich zunächst nur um ein Sakramentale, um einen Segen „für den und für die, welche es geopfert haben," unmittelbar darauf folgt die Anordnung desselben Apostels Matthäus über „Erstlinge und Zehnten" [1]).

3. Und zwar ist der Bischof der ordentliche Minister der Oelweihe, nicht blos des Chrisma, sondern auch des Krankenöls. Als solcher erscheint er immer in der abendländischen Kirche; nicht schlechthin geweihtes Oel, sondern vom Bischof geweihtes Oel muß zur Krankensalbung verwendet werden. Bei den Orientalen weihen auch die Priester das Krankenöl, und zwar wie wir sahen, bei den Griechen in unmittelbarer Verbindung mit der Spendung des Sakramentes [2]). Aber daß die Weihe eigentlich dem Bischofe zusteht, zeigt ihre Praxis der feierlichen Weihe durch den Patriarchen am Gründonnerstag (bei den Jakobiten blos alle sieben Jahre). Diese feierliche Weihe wird als lampas major von der lampas minor der einfachen Priester vor jeder Spendung des Sakramentes unterschieden [3]). Der Name kommt daher, weil das Krankenöl in einer Lampe geweiht wurde. Auch das Griechische Euchologium nennt das Gefäß κανδήλαν.

Freilich verbindet sich mit dieser Oelweihe am Gründonnerstag wieder ein starker Mißbrauch, der auch sonst vielfach im Oriente herrscht, die Salbung auch Gesunden zu ertheilen. Am Gründonnerstag salbt der Bischof bei den Griechen und auch in einigen Russischen Kirchen die Gesunden, wie Maltzens berichtet, der doch

1) Allerdings hat auch das Testamentum D. N. J. Chr. die Weihe des Wassers in Verbindung mit der Weihe des Krankenöls, Rahmani p. XXX, 49, und wird über das Wasser dasselbe Gebet wie über das Oel gesprochen; also soll es auch als Heilmittel dienen. Wenn man nun bedenkt, daß bis auf den heutigen Tag die Griechen Wasser mit dem Krankenöl mischen, so liegt es nahe, auch bei der Oelweihe der Apostolischen Constitutionen an die Weihe des Oeles für das Sakrament zu denken.

2) Wir haben in der Abendländischen Liturgie eine der Orientalischen ähnliche Praxis. Der Bischof weiht die hl. Oele unter Assistenz von zwölf Priestern, welche einen Theil der Ceremonien: Anhauchen des Oels, Begrüßen u. s. w. mit dem Bischofe verrichten, früher aber die ganze Oelweihe, auch die Gebete mit ihm sprachen. Es war also die Weihe ein Analogon der Concelebration bei der Priesterweihe. Wenn nun die Priester in vollständiger Unterordnung unter den Bischof mitweihen können, so ist nur ein Schritt zu der Praxis, daß sie vom Bischofe oder Papst beauftragt, allein für sich die Weihe vornehmen. Vgl. Katholik 1885 II. S. 248.

3) *Denzinger*. Rit. Or. p. 183 sq.

bemerkt, daß den Priestern die Spendung des Sakramentes an Gesunde verboten sei [1]).

Es fragt sich, ob diese Befugniß den Priestern als solchen zusteht, oder ob sie nur kraft eines Auftrages des Bischofs oder Papstes das hl. Oel weihen können, specieller ob ein vom Priester als solchem geweihtes Krankenöl gültige Materie des Sakramentes bilde.

Aus der Praxis der Orientalen läßt sich keine entscheidende Antwort auf diese Frage geben: Die orientalischen Priester spenden auch die Firmung; aber daraus folgt nicht, daß diese Gewalt mit der Priesterweihe gegeben ist. Sie firmen gültig wie auch ein lateinischer Priester kraft höherer Ermächtigung. Solche Ermächtigung ist bei den Orientalen durch Kirchenrecht, d. h. durch stillschweigende oder ausdrückliche Approbation des Papstes verliehen. So auch bei der Weihe des Krankenöls; ausdrücklich haben die Päpste Clemens VIII. und Benedict XIV. den Griechen in Unteritalien ihre Praxis gutgeheißen, stillschweigend gegenüber den unirten Griechen und Orientalen überhaupt.

4. Es fragt sich nur, ob eine solche Approbation der Kirche nothwendig sei, um gültige Materie der Oelung herzustellen, ob nämlich die Weihe durch den Bischof juris divini oder juris ecclesiastici sei. Manche Theologen sind der Meinung, es handele sich blos um eine strenge von der Kirche auferlegte Pflicht, auch vom Priester geweihtes Oel könne zur gültigen Spendung der hl. Oelung verwandt werden. Doch hat sich die Kirche hierüber in einer Weise ausgesprochen, daß die entgegengesetzte Ansicht durchaus wenigstens in praxi festzuhalten ist. Eugen IV. in seiner Instruction für die Armenier bezeichnet schlechthin als Materie der letzten Oelung oleum olivae per episcopum benedictum. Ebenso das Tridentinum: Intellexit enim ecclesiae, materiam esse oleum ab episcopo benedictum [2]). Wir wollen nun nicht behaupten, daß damit eine dogmatische Definition gegeben worden sei, aber nach dem Wortlaute darf man nur vom Bischofe geweihtes Oel als die eigentliche, also zur Spendung gültige Materie ansehen. So will auch die Kirche den Wortlaut aufgefaßt wissen. Paul V. verurtheilte den Satz: quod nempe sacramentum extremae unctionis oleo episcopali benedictione non consecrato ministrari valide possit als

1) Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlands S. 549. Nach dem Ritual des Patriarchen Gabriel salbten sich die Priester bei der Spendung der Oelung selbst und die Umstehenden. Denz. p. 189.

2) Sess. 14. cap. 1.

„verwegen und dem Irrthum sehr nahe". Auf die Anfrage: An in casu necessitatis parochus ad validitatem sacramenti extr. unctionis uti possit oleo a se benedicto, antwortete die Congregation des hl. Officiums Negative und Gregor XVI. bestätigte dieses Urtheil [1]). Wenn also nicht einmal im Nothfall ein vom Bischof nicht geweihtes Oel gebraucht werden kann, dann ist die gegentheilige Meinung nicht einmal tenuiter probabilis; denn im Nothfalle darf man selbst bei der Spendung der Sakramente eine schwach wahrscheinliche Meinung befolgen.

5. Dagegen entbehrt die Meinung, daß man im Nothfalle statt Krankenöl auch Chrisma oder Katechumenöl anwenden dürfe, nicht aller Wahrscheinlichkeit. Das letztere scheint wirklich zu manchen Zeiten dazu verwandt worden zu sein [2]). Für das Chrisma könnte man auch die vielfach vorkommenden Benennungen des Krankenöls als chrisma (so auch in der Antwort des Papstes Innocenz I.) anführen, doch ist klar, daß das Wort damals noch nicht seine fixirte Bedeutung hatte, sondern jede Chrismation bezeichnete.

Als sachlichen Grund könnte man anführen, daß die Weihe des Chrisam, wie wir früher sahen, zum Theil auch auf die Wirkungen der hl. Oelung geht, andererseits seine hehre höhere Weihe die niedrigere des Krankenöls eminenter in sich enthalte.

II. Die nächste Materie der hl. Oelung ist die Salbung und zwar nach jetzigem Ritus der Römischen Kirche eine siebenfache Salbung an allen Sinnesorganen, an Händen und Füßen und Lenden, welche beide letzteren entweder ganz aus Schicklichkeit, zumal bei Frauen, oder aus Noth weggelassen werden können.

1. Diese Anweisung des Rituale Roman. beweist, daß die mehrfache Salbung, jedenfalls ihre Zahl, nicht zum Wesen des Sakramentes gehört. Bei den Orientalen, die mit den Salbungen sonst nicht sparsam sind, finden wir entweder nur eine Salbung vorgeschrieben [3]), oder es werden, wie bei den Griechen, auch andere Körpertheile gesalbt. Das Euchologium spricht nur von Salbung, aber nach Arcudius salben sie Stirne, Kinn, beide Wangen, Brust, Hände auf beiden Seiten und Füße [4]). Aber auch im Abendlande war die Praxis nicht immer dieselbe. Im Gregorianischen Sakramentar wird

1) Denzinger n. 1494. 1495.
2) Katholik a. a. O. S. 26 f.
3) *Denzinger*, Rit. Or. p. 156.
4) Sacr. V, 7.

die Salbung an den fünf Sinnen als eine Praxis mancher Priester gestattet, aber die eigentliche Vorschrift lautet: „Die Oelung soll ertheilt werden am Halse und am Gaumen, zwischen den Schultern und auf der Brust oder wo der Schmerz des Kranken am größten ist." Im Leben des hl. Eugendus wird von der Salbung eines Theiles der Brust oder des Kopfes berichtet [1]). Unsere jetzige siebenfache Salbung war im Mittelalter bereits allgemein und wird von den Scholastikern begründet; nur daß, wie Albertus M. berichtet, in einer Kirche mehr, in der andern weniger Glieder gesalbt wurden [2]).

2. Aus alle dem ist ersichtlich, daß eine Mehrheit von Salbungen oder gar eine bestimmte Zahl nicht zum Wesen der Krankensalbung gehört. Im Nothfalle darf und soll der Priester eine einzige Salbung auf der Stirne mit der entsprechenden Form vornehmen. Freilich wird gerathen, die einmalige Salbung nur conditionate vorzunehmen (si vivas), und wenn die Zeit es später gestattet, die ausführlichen Salbungen bedingungsweise nachzuholen: das aber höchstens der größeren Sicherheit halber.

3. Auch wenn eine mehrfache Salbung vorgenommen wird, bilden die einzelnen Salbungen doch nur ein Sakrament, eine einzige Krankensalbung. Die Mannigfaltigkeit soll nur anschaulicher die Wirkungen des Sakramentes darlegen; es werden die verschiedenen Quellen der Sünde gesalbt, um ihre Heilung, also eine gänzliche, allgemeine Heilung anzuzeigen [3]); in sich ist die Wirkung nur eine, welche erst am Ende aller Salbungen eintritt. Es werden nicht erst die Sünden der Augen, dann die der Ohren u. s. w. nachgelassen, oder ihre Ueberbleibsel geheilt, sondern die Wirkung des Sakramentes vollzieht sich im Augenblicke, am Ende der letzten mit ihrer Form vorgenommenen Salbung. So wäre es vielleicht sogar möglich, die Salbungen auf mehrere Tage zu vertheilen, bzw. dieselbe mehrere Tage zu wiederholen. Dieser Ritus findet sich nicht nur bei Orientalen, die vielfache Mißbräuche sich zu Schulden kommen lassen, sondern auch in einem abendländischen Ritual, dem Sacrament.

1) Mabill. Act. SS. O. S. B. I, 576.

2) 4. d. 23. a. 16.

3) Principia peccandi in nobis sunt eadem quae et principia agendi, quia peccatum consistit in actu. Principia autem agendi in nobis sunt tria: primum est dirigens, scl. vis cognoscitiva . . . Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet. Et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet medicina adhiberi: ideo inunguntur loca quinque sensuum . . . S. Thom. Suppl. q. 32. a. 6.

Gregorianum, welches eine Salbung von sieben Tagen vorschreibt. Ein syrischer monophysitischer Ordo (in einer vatik. Hdschr.) schreibt vor, daß die Priester sich selbst einander salben, und dem Kranken, daß er sich selbst sieben Tage salbe. Es kann dies freilich auch als bloßes Sakramentale betrachtet werden, wie denn thatsächlich bei den orthodoxen Maroniten die Priester sich selbst, Gesunde und Kranke, salben, aber nach Assemani diese Salbung nicht für ein Sakrament halten. Eine Synode von Libanon verbot, dieses Oel mit den Gebeten des eigentlichen Krankenöls zu weihen [1]). Jedenfalls steht fest, daß wenn jemals das Sakrament der Oelung sieben Tage lang gespendet wurde, dies nicht, wie manche Theologen wollen, eine Wiederholung des Sakramentes, sondern eine auf sieben Tage vertheilte Spendung bedeutete. Dadurch sollte die Disposition des Empfängers gesteigert und ebenso wie durch eine auf längere Zeit ausgedehnte Buße die Wirksamkeit des Sakramentes erhöht werden. Demselben Zwecke dient auch die jetzige sieben- oder fünffache Salbung der Römischen Kirche. Noch stärker ist die Vertheilung bei der allgemeinen Praxis der Orientalen, die Salbungen alle durch sieben Priester unter langen Gebeten vornehmen zu lassen.

§ 584.

Die Form des Sakramentes der Oelung.

Die Form der hl. Oelung ist nach der jetzigen lateinischen Praxis: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum, auditum . . . deliquisti. Amen, welche bei jeder Salbung entsprechend wiederholt wird.

Wir haben hier eine deprecative Form, während sonst die Römische Kirche die indicative entgegen dem Orientalischen Ritus bevorzugt. Aber diese Form war in der Römischen, abendländischen Kirche nicht immer allgemein. Das Ambrosianische Ritual hat folgende Formel: Ungo te oleo sanctificato in nomine Patris . . . ut more militis uncti praeparatus ad certamen aëreas possis superare potestates. Die deprecative Form wird auf den hl. Gregor d. Gr. zurückgeführt, aber noch lange Zeit nach ihm finden sich auch indicative Formeln, ja sogar vorherrschend. Albertus M. fand, wie er in seinem Commentar zur 23. Quaestio des 4. Buches der Sentenzen des Lombardus sagt, in allen deutschen Ritualen nur indicative Formeln; nach dem hl. Thomas

1) *Denzinger*, Rit. Or. p. 189.

war die Form des Sacr. Greg. zu seiner Zeit noch in manchen Kirchen im Gebrauch[1]). Die Orientalen haben zwar meist die deprecative Form, doch kommt bei ihnen trotz ihrer sonstigen Vorliebe für diese Art der Sakramentspendung auch eine indicative vor; alle stimmen im Wesentlichen mit der Griechischen deprecativen überein; doch gebrauchten auch diese nach Theodulph von Orleans[2]) früher eine kürzere: „Ich bitte dich im Namen des Vaters, des Sohnes ... daß das Gebet des Glaubens dich rette und der Herr dich erleichtere, und wenn du in Sünden bist, sie dir nachgelassen werden."

Die Sündenvergebung, welche in der lateinischen Formel zum Ausdrucke kommt, wird im griechischen Ritus, mit dem in Bezug auf die Form alle Orientalen übereinstimmen, in der Oelweihe deutlicher ausgedrückt; direct geht derselbe auf Heilung: während die Heilung bei uns in der Oelweihe und in den mit der Spendung des Sakramentes verbundenen Gebeten zum Ausdruck kommt, spricht die griechisch-orientalische Form dieselbe fast ausschließlich aus. Sie lautet: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων, ὁ πέμψας τὸν μονογενῆ σου υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ. πᾶσαν νόσον ἰώμενον καὶ ἐκ θανάτου λυτρούμενον, ἴασαι καὶ τὸν δοῦλόν σου (τόνδε) ἐκ τῆς περιεχούσης αὐτὸν σωματικῆς καὶ ψυχικῆς ἀσθενείας διὰ τῆς χάριτος τοῦ χριστοῦ σου καὶ ζωοποίησον αὐτὸν κατὰ τὸ σοὶ εὐάρεστον τὴν ὀφειλομένην σοι εὐχαριστίαν ἐν ἀγαθοεργίᾳ ἀποπληροῦντα· πρεσβείαις τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου . . .; folgen die Fürbitten aller Engel, insbesondere auch der ἀνάργυροι Kosmas und Damian und anderer heiligen ohne Geld heilenden Aerzte.

Hier tritt der Bittcharakter insbesondere in der Fürbitte der Heiligen und der Betonung der leiblichen Gesundheit so auffallend stark hervor, daß, wenn die Griechen nicht ausdrücklich ihren Glauben an das Sakrament der Oelung gegen die Reformatoren ausgesprochen hätten, man bei diesem Ritus an ein bloßes Sakramentale denken müßte.

Dagegen spricht die lateinische Formel die Bitte so bestimmt aus, daß die Wirksamkeit ex opere operato nicht zurücktritt. Aber freilich als wesentlich kann die deprecatorische Form angesichts der früheren Praxis nicht angesehen werden.

Die Congruenzgründe, welche dafür vorgebracht werden, sind doch recht schwach[3]). Der eigentliche Grund ist leicht zu erkennen:

1) Suppl. q. 29. a. 8.

2) Migne t. 105, 221.

3) Vgl. S. Thom. Suppl. q. 29. a. 8. Er macht z. B. geltend, der Kranke sei so schwach, daß er durch das Gebet unterstützt werden müsse. Aber

es ist die Mahnung des Apostels, das Gebet mit der Salbung zu verbinden. Das Concil von Trient wenigstens, welches im ursprünglichen Entwurf des 1. Kapitels der 14. Sitzung über die Oelung die deprecatorische Form, wie Theiner berichtet [1]), als die eigentliche und allein giltige hinstellen wollte, berief sich auf das Gebet des hl. Jakobus [2]). Mit Recht ließ das Concil diese Fassung fallen. Denn erstens kommt auch bei anderen Sakramenten die deprecative Form sowohl bei den Orientalen, wie in der alten abendländischen Kirche vor; sie kann also diesem Sakramente nicht eigenthümlich sein. Zweitens wird auch die indicative Form von den hl. Vätern ganz gewöhnlich „Gebet" genannt, so selbst die eminent kategorischen Consecrationsworte. Die Firmung wird in der lateinischen Kirche mit indicativer Form gespendet, und doch spricht von ihr die hl. Schrift gerade so wie von der Oelung: „Die Apostel legten ihnen die Hände auf und beteten über sie." Da also kein Beweis für die absolute Nothwendigkeit der deprecatorischen Form zu erbringen ist, im Gegentheil die indicative einst in der Kirche, auch in der Römischen im Gebrauche war, so kann an der Giltigkeit der letzteren auch für unsere Zeit nicht gezweifelt werden. Dabei bleibt die strengste Pflicht für den Priester bestehen, sich der deprecativen, wie sie im Römischen Rituale vorgeschrieben ist, zu bedienen.

Mehr ist auch aus der Instruction Eugen IV. an die Armenier nicht zu entnehmen, die erklärt: Forma hujus sacramenti est haec: „Per istam sanctam unctionem" . . . oder dem Concile von Trient, das diese Erklärung im 1. Kap. wiederholt, oder dem 3. Canon des Concils: Si quis dixerit, extr. unctionis ritum et usum, quem observat s. Rom. eccl., repugnare sententiae B. Jacobi Ap. ideoque eum mutandum posseque a Christianis absque peccato contemni, anath. sit.

§ 585.

Die Wirkungen der letzten Oelung.

1. Die dem Sakramente der Krankenölung eigenen Wirkungen können wir aus der Charakterisirung dieses Sakramentes durch den

gerade wegen seiner Schwäche ist die Oelung als Sakrament eingesetzt, das ex opere operato, nicht blos kraft des Gebetes der Kirche wirkt. Ganz unrichtig aber ist es, wenn er meint, die indicative Formel sei keine forma, sondern blos eine dispositio ad formam. Ibid. ad 3 m.

1) Acta I, 590.

2) Formam apostolus ostendit in oratione sacerdotis deprecatoria, quod huic sacramento peculiare est ac proprium, positam esse.

hl. Jakobus, aus dem Ritus der Spendung, der Materie und Form, welche die verschiedenen Kirchen bei der Ausspendung gebrauchen, aus den mit der Spendung verbundenen Gebeten und aus der Weihe des Krankenöls kennen lernen.

Darnach belehrt uns das Concil von Trient ziemlich eingehend über die Wirkungen: Die Kraft und Wirkung dieses Sakramentes wird durch jene Worte bezeichnet: „Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen, und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er in Sünden ist, werden sie ihm vergeben werden." Diese Kraft ist die Gnade des hl. Geistes, dessen Salbung die Sünden, wenn solche noch zu sühnen sind, und die Ueberbleibsel der Sünde abwischt, und die Seele des Kranken aufrichtet und stärkt, indem sie in ihm ein großes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit einflößt, durch welches der Kranke gehoben, die Beschwerden und Mühen der Krankheit leichter trägt und den Versuchungen des Teufels, der seiner Ferse nachstellt, leichter widersteht und manchmal, wenn es dem Heile der Seele förderlich ist, die Gesundheit des Leibes erlangt [1]).

Dem fügt das Concil noch eine dogmatische Definition hinzu: Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos; sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum, anath. sit [2]).

Somit soll die hl. Oelung als Sakrament der Schwerkranken, der Sterbenden dieselben im letzten Streite stärken, sie für den Eintritt in den Himmel unmittelbar vorbereiten, alle noch vorhandenen Hindernisse, alle Sünden und die Ueberbleibsel der Sünden beseitigen, und ihm auch unter Umständen die leibliche Gesundheit wieder verleihen. Diese verschiedenen Wirkungen sind nun genauer zu erklären und zugleich ihr gegenseitiges Verhalten zu einander darzulegen.

2. Die erste und hauptsächlichste Wirkung ist nach dem hl. Thomas [3]) die geistige Heilung. Darauf legt der hl. Jakobus

---

1) Sess. 14. de extr. unct. cap. 2.

2) Can. 2.

3) Quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum, quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit. Et sacramentum efficit quod figurat, ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendum infirmitatem. Unde prin-

das Hauptgewicht, und sie wird durch die Salbung, welche die charakteristische Materie bildet, emphatisch ausgedrückt. Die Stärkung, auf welche gleichfalls die Salbung direct hindeutet, ist in der Heilung mit einbegriffen; denn die Schwäche ist ein Hauptmoment der Krankheit, zumal der schweren, todesgefährlichen Krankheit, für welche die hl. Oelung eingesetzt ist. Die Heilung und Stärkung setzt aber noch Leben voraus, also muß die Oelung ein Sakrament der Lebendigen sein. Sie vermehrt also die heiligmachende Gnade zu dem Zwecke, den Kranken zu dem schweren Kampfe zu stärken. Diese Stärkung ist insofern auch geistige Heilung, als die Schwäche, Unfähigkeit zu solchem Kampfe, von der Sünde, der Erbsünde und actualer Sünde herrührt. Diese „Ueberbleibsel" der Sünde beseitigt also die hl. Oelung.

Sie ist aber wie der hl. Jakobus sagt, auch gegen die Sünde gerichtet: diese tilgt sie durch Eingießung der Gnade, wenn der Sterbende kein Hinderniß entgegensetzt; also wenn er sich ohne Wissen noch in der Sünde befindet, oder auch vielleicht für den Fall, wenn er einer hinreichenden Vorbereitung zum Bußsakramente nicht fähig ist. Die läßliche Sünde wird direct durch die Gnade nicht beseitigt, da sie mit dem Gnadenstande nicht unvereinbar ist; die Oelung verleiht aber ex opere operato Gnaden, um die läßlichen alle zu bereuen, wodurch selbst bei unvollkommener Reue dieselben nachgelassen werden.

---

cipaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Unde sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio est quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit vitam corporalem in medicato, ita spiritualis spiritualem. Et ideo hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur scl. contra peccatum originale vel mortale, sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae: et hic defectus nihil aliud est quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale, quoad culpam tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de Eucharistia et confirmatione dictum est. Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur dicens: „Si in peccatis sit, dimittentur ei" scl. quoad culpam; sed semper remittit quoad debilitatem praedictam, quam quidam *reliquias peccati* dicunt. Suppl. q. 30. a. 1.

Mit der Nachlassung der Schuld werden aber auch zeitliche Strafen nachgelassen; denn auch diese sind ein Hinderniß für den Eintritt in den Himmel; da also die letzte hl. Oelung den Sterbenden unmittelbar für den Eintritt in den Himmel zubereiten soll, so muß auch ohne besonders starke Liebe und ohne active Genugthuung, welche dem Sterbenden nicht möglich ist, ein Straferlaß erfolgen. Mit Hilfe der Gnade werden auch die Leiden der Krankheit leichter, muthiger und verdienstvoller ertragen, und so das Fegfeuer wesentlich verkürzt.

3. Dagegen erhebt sich aber die Schwierigkeit, daß die angedeutete Tilgung der Todsünde durch die Oelung keine diesem Sakramente eigene ist; per accidens tilgen auch die Eucharistie und die Firmung die Sünden, wenn der Empfänger ohne Wissen noch eine schwere Sünde auf sich hat und wenigstens unvollkommene Reue erweckt. Und doch kann man nicht sagen, die Wirkung dieser Sakramente sei Sündentilgung, wie dies von der Oelung behauptet wird. Und dann, wenn er Attrition hat, so kann er mit dem Sakrament der Buße, das er doch als Todsünder selbst wenn er contrit wäre, am Ende des Lebens empfangen muß, Nachlassung der Sünden erlangen. Ferner werden bereits durch die Attrition, die unbedingt für den Empfang der hl. Oelung erforderlich ist, die läßlichen Sünden nachgelassen: also niemals durch die Oelung.

Darauf ist zu erwidern, daß die hl. Oelung die Todsünde nicht per accidens wie die übrigen Sakramente der Lebendigen, sondern in einem wahren Sinne per se tilgt. Sie ist zu diesem Zwecke eingesetzt, wie uns der hl. Jakobus belehrt. Sie hat mit den übrigen Sakramenten der Lebendigen allerdings gemein, daß sie an und für sich den Gnadenstand voraussetzt und also Contrition oder Beichte verlangt. Aber weil dies bei Sterbenden oft nicht möglich ist oder doch nicht so sicher, wie es für den letzten Gang wünschenswerth ist, so soll die hl. Oelung *nachhelfen*, ersetzen; sie soll eventuell das Bußsakrament ersetzen. Vielmals kann es der Sterbende nicht mehr empfangen, oder kann nicht mehr beichten, oder gar kein Zeichen seiner Bereitwilligkeit äußern, so daß er nur bedingungsweise oder gar nicht absolvirt werden kann: Dann kann die hl. Oelung mit unvollkommener Reue ihn rechtfertigen, sie tritt geradezu an Stelle der Buße [1]).

---

1) Deletio mortalium peccatorum est aliquo modo peculiaris huius sacramenti effectus et in ejus institutione aliquo modo intentus. Com-

Aus der Nothwendigkeit der unvollkommenen Reue zum Empfange der Oelung folgt nicht, daß sie läßliche Sünden nicht nachlasse. Denn erstens muß die zur Tilgung der läßlichen Sünde erforderliche Attrition eine stärkere sein, als die zum Empfange der Oelung. Manche Theologen behaupten, sie müsse vollkommener, aus edleren Motiven hervorgehen, als wenn sie als Disposition zur Buße dienen soll. Aber zum Empfang der Oelung ist eine solche noch weniger erforderlich als zur Buße. Auch dem Bewußtlosen kann die Oelung absolut gespendet werden, der doch vielleicht nur eine habituale Attrition haben kann, eine Reue, die früher einmal wirklich erweckt und dann nicht durch eine schwere Sünde widerrufen wurde. Doch auch zugegeben, die zum Empfange der Oelung erforderliche Attrition tilge auch läßliche Sünden: das kann sie doch nur in Bezug auf die, welche wirklich actual bereut werden. Nun bleibt aber auch bei der Reue über die eine oder andere läßliche Sünde noch Anhänglichkeit an viele andere; gegen sie können dann die Wirkungen des Sakramentes gerichtet sein.

4. Manche Theologen, besonders aus der Skotisten Schule, aber auch schon ältere, welche der hl. Thomas bekämpft, verstehen nur läßliche Sünden, welche die Oelung tilge. Aber unter den Sünden, welche nach dem hl. Jakobus erlassen werden, sind gewiß auch, ja vor allem Todsünden zu verstehen; denn diese heißen Sünden im eigentlichen Sinne, die Wunden, die sie schlagen, sollen vor allem von dem Sakramente der Heilung in der Todesstunde beseitigt werden. Von ihnen, nicht von den läßlichen Sünden, kann man sagen wie der Apostel: wenn sie vorhanden sind; denn ohne läßliche Sünde ist kein Mensch. Insofern sie geheilt werden können, d. h. insofern eine Unsündhaftigkeit für den Menschen möglich ist, kann dies die Buße gerade so gut wie die Oelung; insofern sie aber nicht ganz vermieden werden können, beseitigt sie auch die Oelung nicht vollständig. Darum ist der Grund der Skotisten: erst am Ende des Lebens könne ein Sakrament die läßlichen Sünden beseitigen, hinfällig.

---

mendat hoc maxime Chr. D. prudentiam circa salutem aeternam hominum illiusque desiderium; nam quia ab illo momento aeternitas pendet, et damnum, quod tunc incurritur circa aeternam salutem, irreparabile est, potestque multis de causis contingere, ut vel alia media applicari non possint, vel certe ut sine effectu applicata sint, ideo huic extremo remedio propriam virtutem tribuit ad supplendum hunc defectum subveniendumque homini in tanto periculo constituto. Suar. disp. 41. sect. 1. n. 16.

Der hl. Thomas macht sich die Schwierigkeit, die hl. Oelung könne überhaupt keine Sünden nachlassen, weil weder die Schuld, noch die Strafe, noch die durch die Sünden erworbenen schlechten Dispositionen getilgt würden. Die Schuld und Makel nicht, weil dazu Contrition erforderlich ist, diese aber auch ohne Oelung die Sünde tilgt. Nicht die Strafe, denn wenn er geneset, muß er sie noch abbüßen, noch die schlechten Dispositionen, die ja thatsächlich nach der Genesung wieder zum Vorschein kommen.

Darauf antwortet er: Extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum. Quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit, quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia et Confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum poenae temporalis diminuit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem poenam levius portat fortis quam debilis. Unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictae, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens, qua sublata, etiam iisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccatum [1]).

Dazu ist noch zu bemerken, daß, wie wir sahen, nicht immer vollkommene Reue erforderlich ist, um in der Oelung Nachlassung der Schuld zu erlangen. Die Attrition wird durch das Sacrament Contrition nicht in dem Sinne, als wenn der entkräftete Sterbende nach der Oelung actuelle vollkommene Reue erwecken müsse, sondern weil die Attrition mit dem habitus der caritas denselben Werth wie die vollkommene Reue bekommt.

5. Besondere Schwierigkeit bereitet die an letzter Stelle genannte Wirkung der hl. Oelung: Die Gesundheit des Leibes. Denn erstens ist die Wirkung der Sakramente eine geistige, nicht leibliche, zweitens wäre diese Wirkung ein wahres Wunder, drittens widerstreitet es der unfehlbaren Wirkung der Sakramente, daß die Genesung nur bedingungsweise, und wie die Erfahrung lehrt nur selten erfolgt.

Oswald glaubt diesen Schwierigkeiten nur dadurch entgehen zu können, daß er diese Wirkung dem hl. Ritus nicht

1) Suppl. q. 30. a. 1. ad 2 m.

als Sakrament, sondern als Sakramentale zuschreibt. Diese Unterscheidung schon an sich etwas gewagt, wird aber völlig überflüssig durch eine andere, durch welche der hl. Thomas diese Schwierigkeit löst. Er unterscheidet zwischen primären und secundären Wirkungen des Sakramentes: Die primäre, die geistige Heilung erfolgt absolut und unfehlbar, die secundäre, die leibliche Gesundheit auch unfehlbar, aber wie es die Vernunft verlangt, mit Unterordnung unter die Gesundheit der Seele[1]). Wie es nun meistens für den in articulo oder periculo mortis befindlichen Christen zuträglicher und den göttlichen Anordnungen entsprechender ist, wirklich den letzten Schritt zu thun, als den Lebenskampf nochmals für einige Zeit aufzunehmen, so erfolgt meistens keine Genesung. Es müßte wenigstens als Wunder bezeichnet werden, wenn regelmäßig durch die hl. Oelung das nach natürlichen Gesetzen bevorstehende Lebensende hinausgeschoben würde. Aber die kirchlichen Gnadenmittel sind als ordentliche Einrichtungen Gottes nicht auf wunderbares Eingreifen der Vorsehung berechnet. Dagegen ist es kein Wunder, oder braucht es nicht zu sein, wenn in einzelnen Fällen durch die hl. Oelung die Gesundheit ohne Verletzung der Naturgesetze erlangt wird. Es ist ja auch kein Wunder, wenn Gott unsere Gebete erhört. Seine Allmacht braucht nicht Naturgesetze umzustoßen, um den Seinigen zu helfen, er kann die Naturgesetze selbst verwenden und leiten, daß sie zu unserem Heile beitragen. Er braucht nicht durch ein Wunder einen schwer Kranken zu heilen, er kann in seiner Vorsehung die rechten Heilmittel zu rechter Zeit in Anwendung bringen lassen u. s. w. Aber damit, wird man sagen, bleibt dem Sakramente keine andere Kraft, als die, welche jedem vertrauensvollen Gebete verheißen ist; dasselbe

1) Sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus, ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem: et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit, ita etiam extr. unctio habet effectum corporalis medicationis, scl. corporalem sanationem. Sed haec est differentia, quod corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem, et ideo semper eam facit: sed extr. unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae sed ex virtute divina, quae rationabiliter operatur. Et quia ratio operans numquam inducit *secundarium* effectum nisi secundum quod expedit ad *principalem*, ideo ex hoc sacramento non semper sequitur corporalis sanatio, sed quando expedit ad spiritualem sanationem, et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis. S. Thom. Suppl. q. 30. a. 2.

wird auch in zeitlichen Nöthen unfehlbar erhört, wenn es dem Seelenheile des Lebenden ersprießlich ist.

Die Wirksamkeit der hl. Oelung auf die körperliche Gesundheit ist eine ganz andere, eine weit kräftigere als die des inbrünstigsten Gebetes. Diese ist nur eine impetratorische, das Sakrament wirkt ex opere operato, es ist nicht die Handlung eines Menschen, sondern die Handlung Jesu Christi, dem die Allmacht und die Verdienste seines Todes zur Seite stehen. Doch auch davon abgesehen: das Sakrament der Oelung soll ja gerade der Schwäche und Ohnmacht des Sterbenden zu Hilfe kommen: weil der Kranke nicht so inbrünstig beten kann, wird ihm ex opere operato Gnadenstärkung und eventuell auch ersprießliche Gesundheit zu Theil.

Die Behauptung, die Sakramente hätten keine leibliche, sondern nur geistige Wirkungen, läßt sich nicht beweisen; wenn in der gewöhnlichen Definition der Sakramente nur die geistige Gnade gemeint wird, so ist das ganz berechtigt, weil leibliche Wirkungen nur secundär sind und nur mit Unterordnung unter die geistigen eintreten. Uebrigens stände nichts im Wege, in den Begriff des Sakramentes auch leibliche Wirkungen aufzunehmen, sie widersprechen nicht dem Wesen des Sakramentes. Die hl. Väter erkennen solche nicht blos bei der hl. Oelung, sondern auch bei der Eucharistie an.

Die Genesung oder doch die körperliche Stärkung ist thatsächlich auch oft bei dem Empfange der hl. Oelung zu beobachten. Dieselben mögen nun ja bei dem engen Zusammenhang von Geist und Leib manchmal rein natürliche Wirkungen der feierlichen Ceremonien sein, oder psychologische Folgen der Beruhigung, des wieder erlangten Friedens, der Zuversicht, daß nun alles geordnet und zum Eintritt in die Ewigkeit fertig gestellt ist. Aber es ist auch Kraft des Zusammenhanges von Leib und Seele schon psychologisch nothwendig, daß die übernatürliche Stärkung des Geistes auch die leiblichen Kräfte wieder hebt und eine Krise in der Krankheit herbeiführen kann. Die körperliche Schwäche ist oft nur Folge geistiger Depression, es sind oft geistige und leibliche Schwäche kaum auseinander zu halten. So braucht man gar keine directe Einwirkung des Sakramentes auf den Leib anzunehmen: dasselbe könnte schon durch die geistige Stärkung, welche das eigentliche Wesen, die wesentliche Wirkung des Sakramentes unter allen Umständen bildet, erklärt werden.

6. Auf die geistige Stärkung, die Beseitigung der geistigen Mattigkeit, Stumpfheit führt der hl. Thomas alle Wirkungen der hl. Oelung zurück; jene Schwächen sind ihm die reliquiae

peccatorum, welche von der Oelung zu beseitigen sind, selbst die läßlichen Sünden fallen unter diesen Begriff, insofern die Schwäche des Menschen in diesem Leben sie nicht alle zu meiden vermag.

Man kann aber die reliquiae peccatorum, die nach dem Concil von Trient von der hl. Oelung beseitigt werden, etwas allgemeiner fassen, und dann sind auch alle besonderen Wirkungen des Sakramentes damit charakterisirt. Erstens kann man mit dem hl. Karl Borromäus die noch übrigen von der Buße nicht nachgelassenen Sünden, Todsünden, verstehen[1]). Man hat gegen diese Fassung eingewendet, daß solche Sünden nicht Ueberbleibsel der Sünden genannt werden könnten[2]). Freilich nicht Ueberbleibsel von nachgelassenen Sünden, wohl aber Ueberbleibsel von der ganzen Schuldenlast, d. h. noch übrig gebliebene, schuldlos nicht hinreichend bereute Sünden. Von größerer Bedeutung gegen diese Fassung möchte sein, daß das Concil zwei Wirkungen unterscheidet: delicta, si quae sint adhuc expianda und peccati reliquias[3]). Aber der hl. Thomas bezeichnet als Tilgung der Ueberbleibsel die Erleichterung und Stärkung des Kranken, die doch das Concil sehr stark davon unterscheidet und als besondere Wirkung hinstellt. Dagegen erwähnt es die reliquiae im can. 2. gar nicht, sondern unterscheidet nur conferre gratiam, remittere peccata, alleviare infirmos. Wir sind also durch das Concil nicht zu einer bestimmten Fassung der reliquiae peccatorum gezwungen. Darum können wir den Begriff so fassen, daß er als bündige Formel aller Wirkungen der letzten Oelung dienen kann. So kann er auch die noch übrig gebliebenen Todsünden und weiterhin die noch nicht hinlänglich bereuten läßlichen Sünden umfassen.

Zweitens begreift der Ausdruck auch die Sündenstrafen in sich. Drittens sind darunter die durch die Sünde herbeigeführte Lauheit, Neigung zum Bösen, Mattigkeit zum Guten zu verstehen. Dabei muß man nicht gerade, wie der hl. Thomas bemerkt, an die durch die Gewohnheit zu sündigen herbeigeführte schlechte Disposition denken, denn eine solche tritt nicht gerade bei allen Sünden ein, oder wo sie eingetreten, beseitigt sie die hl. Oelung nicht; das wäre ein wahres Wunder. Es ist also die acute Unfähigkeit des Sünders zum Guten gemeint, insbesondere zu schwerem Kampfe, wie ihn die Todesstunde verlangt, die nicht zum geringen Theile von der Entziehung der actualen Gnaden als Strafe für die Sünden herrührt.

1) Act. eccl. Mediol. P. IV, 541.

2) Heimbucher S. 33. — 3) Sess. 14. de extr. unct. c. 2.

Diese Gnaden werden durch die Oelung wieder reichlich zurückgegeben und richten sich freilich auch auf die schlechten habitus, aber nicht gerade um sie auszurotten, sondern ihre Wirksamkeit zu lähmen.

Da nun diese geistige Gnadenstärkung auch auf die leibliche Gesundheit wirkt, so ist durch die Formel: „Tilgung der Ueberbleibsel der Sünden" die ganze Wirksamkeit der hl. Oelung vollständig bezeichnet. Sie zeigt uns auch die Oelung in ihrem eigentlichen Wesen: Ergänzung der Buße, letzte Bereitung für die Ewigkeit.

§ 586.

Der Empfänger der letzten Oelung.

1. Nachdem wir das Wesen, die Wirkungen der hl. Oelung kennen gelernt haben, ist es nicht schwer zu bestimmen, wer dasselbe empfangen kann und soll. Da es im Todeskampfe die schwer Darniederliegenden stärken, die letzten Hindernisse für den Eintritt in den Himmel, d. h. die Sünde und ihre Folgen beseitigen soll, so können es nur Schwerkranke, die sich in Todesgefahr befinden, empfangen. Sie müssen aber auch eines geistigen Todeskampfes und der Sünde fähig sein, was nur für solche, welche den Gebrauch der Vernunft einmal gehabt, zutrifft. Darum können Kinder, welche noch nicht zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, und aus gleichem Grunde Blödsinnige, von Jugend an Geisteskranke das Sakrament nicht empfangen. Solche, welche zwar den Todeskampf zu bestehen haben, oder in Todesgefahr schweben, aber noch gesund sind wie etwa Hinzurichtende, Soldaten, die in den Krieg ziehen, zu Operirende, die nicht als schwer krank bezeichnet werden können: sie sind keine νοσοῦντες, ἀσθενοῦντες, κάμνοντες. Der Kranke muß schwer krank sein.

Die Ausdrücke des Apostels, welche den zu salbenden Kranken bezeichnen, gehen zwar nicht nothwendig auf schwer Kranke; aber es ist zum mindesten auch kein Grund, an jede beliebige Krankheit zu denken; ἀσθενεῖν wie infirmari, obgleich etymologisch nur schwach sein, bezeichnet auch schwere Krankheiten; an solche ernste Krankheit kann hier nur gedacht werden, weil die Situation so ernst ist, der Kranke auch geistig so deprimirt, daß übernatürliche Hilfe erforderlich erscheint, ein Sakrament gegen das Uebel in Anwendung kommen muß.

2. Die Kirche [1]) hat aber nicht jede beliebige schwere Krankheit

1) Declaratur etiam, esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur: unde et sacramentum exeuntium nuncupatur. Trid. l. c. c. 3.

vorausgesetzt, sondern eine tödtliche: in der Tradition erscheint die hl. Oelung als letzte Oelung, als sacramentum exeuntium, als Heilmittel für die Todesstunde, als letzte Vorbereitung zum Himmel [1]). Erst so bekommt es die Bedeutung eines specifischen, für ein besonders dringendes Bedürfniß, für eine sehr wichtige Lebenslage berechnetes Gnadenmittels, als welches jedes Sakrament von der Güte und Weisheit Gottes bestimmt ist.

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es im Leben mehrmals empfangen werde. So oft eine neue Todesgefahr bevorsteht, so oft der letzte Streit wieder von neuem aufgenommen werden muß, kann auch das Sakrament der Sterbenden nochmals gespendet werden [2]).

3. Freilich in derselben Todesgefahr kann es nur einmal empfangen werden; denn der Todeskampf ist nur einer, die letzte Vorbereitung zum Eintritt in den Himmel kann nur einmal vorgenommen werden: Darum kann es in einer und derselben Krankheit nur einmal gespendet werden [3]).

4. Diese Einschränkung des Empfanges der hl. Oelung könnte auffallen, wenn man bedenkt, daß eine längere schwere Krankheit oft mehr geistige Leiden, Schwierigkeiten bereitet als eine vorübergehende Todesgefahr. Warum sollte also die göttliche Güte und Weisheit,

---

1) Hoc sacramentum est ultimum remedium, quod potest ecclesia conferre, quasi immediate disponens ad gloriam. Et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi, qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est inducere mortem et de periculo timetur. S. Thom. Suppl. q. 32. a. 2.

2) Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, cum in aliud simile vitae discrimen inciderint. Trid. sess. 14. cap. 3.

3) Hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum, quia non debet dari nisi infirmis, qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam autem infirmitates non sunt diuturnae, unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc quando homo ad statum illum pervenit, quod sit in periculo mortis, non recedit astatu illo nisi infirmitate curata: et ita non debet iterum inungi. Sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas, et poterit fieri alia inunctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica, hydropisis et hujusmodi: et in talibus non debet fieri unctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis: et si homo illum articulum evadat, eadem infirmitate durante et iterum ad similem statum per illam aegritudinem reducatur, iterum potest inungi, quia jam quasi est alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter. S. Thom. Suppl. q. 33. a. 2.

die so freigebig den Bedürfnissen der Ihrigen entgegen kommt, die „Heilung" eingeschränkt haben, welche doch bei jeder Krankheit wiederholt wird, wie der hl. Thomas bemerkt, um daraus die Wiederholbarkeit der hl. Oelung darzuthun. Wenn nun gar der Kranke die hl. Oelung ungiltig empfangen hätte, so könnte ihm selbst in derselben noch fortdauernden Todesgefahr das Sakrament der Sterbenden nicht mehr gespendet werden. Verläßt ihn da nicht gerade in der dringendsten Noth das gerade für diese Noth bestimmte Sakrament?

Allerdings verlangt eine langwierige schwere Krankheit ganz besondere Gnadenhilfe, aber doch nicht die, welche speciell in der Todesnoth so dringend ist. In der Krankheit, welche nicht todesgefährlich ist, hat der Kranke selbst noch so viel Kraft durch andere Mittel: Gebet, Bußsakrament, hl. Kommunion sich die nöthige Gnadenhilfe zu verschaffen, die Oelung soll gerade der Ohnmacht des mit besonderen Schwierigkeiten kämpfenden Sterbenden zu Hilfe kommen.

Hat der Kranke durch eigene Schuld die letzte Oelung ungiltig empfangen, dann müßte er es sich zuschreiben, wenn ihm nicht mehr geholfen werden könnte, oder wenn er jetzt mehr Anstrengung machen muß, um Nachlassung der Sünden zu erlangen, zu solcher ist er ohnedies verpflichtet; er muß jedenfalls, wenn irgendwie möglich, jenes Sacrileg beichten, aber auch jene schwere Sünden, welche durch die Oelung eventuell getilgt worden wären. Uebrigens kommt der Herr auch einem solchen Sünder noch zu Hilfe: wenn er wenigstens unvollkommene Reue erweckt, lebt das Sakrament nach allgemeiner Lehre der Theologen wieder auf. Es ist also die beschränkte Wiederholbarkeit der hl. Oelung durchaus der Natur des Sakramentes entsprechend. Aber wie *beweist* man ein so strenges Verbot?

5. Nach strengster *kirchlicher* Vorschrift darf das Sakrament der Oelung in einer Krankheit bezw. in einem kritischen Krankheitsstadium nur einmal gespendet werden. Es fragt sich ob dies nur auf kirchlicher oder auf göttlicher Anordnung beruht, ob die Wiederholung blos *unerlaubt* oder *ungültig* ist. Letzteres lehren einmüthig alle Theologen; nur sehr wenige wie Drouven[1]) halten das Verbot für eine Sache kirchlicher Disciplin.

Diese Meinung ist kaum haltbar, sie könnte höchstens in dem

1) Quod semel tantum uno manente statu infirmitatis unctio fiat, disciplinae res est ad nutum ecclesiae mutationi obnoxia. De re sacram. l. VII, c. 2. q. 4.

Falle noch gute Dienste thun, wenn Zweifel besteht, ob ein neues Stadium der tödtlichen Krankheit eingetreten ist. Dies ist oft nicht leicht zu entscheiden, und doch kann die Spendung der Oelung sehr vortheilhaft, ja dringend sein, in Anbetracht der besonderen Verhältnisse des Kranken. Dann kann, wie Benedict XIV. und der hl. Alphonsus lehren, der Priester für die wiederholte Spendung sich entscheiden. Allerdings braucht dabei jene Meinung nicht als wirklich probabel vorausgesetzt zu werden; denn wenn es sich um das Seelenheil handelt, darf man auch bei der Spendung der Sakramente nach einer opinio tenuiter probabilis sich richten.

Die Gründe, auf welche sie sich stützt, können sie jedenfalls nicht als sicher probabel darthun. Denn wenn man sagt: Die Oelung drückt keinen Charakter ein; also fällt der Grund für ihre Nichtwiederholbarkeit weg, so ist zu erwidern: Der Charakter ist nicht der einzige Grund der Nichtwiederholbarkeit; auch die Ehe kann nicht beliebig wiederholt werden: sie ist an bestimmte Bedingungen geknüpft. So kann auch die Oelung an bestimmte Bedingungen geknüpft sein: nämlich an eine Krankheit oder an ein neues lebensgefährliches Stadium der Krankheit.

Drouven beruft sich auch auf die frühere Praxis der Kirche, nach welcher, wie das Sacram. Gregorianum vorschreibt, die Oelung mit der Communion sieben Tage lang gespendet wurde.

Aber dieser umständliche Ritus war doch wohl nicht allgemein, nicht dauernd und wohl nicht der einzig geltende; für gewöhnlich wurde gewiß ein kürzerer angewandt. Dieser verlängerte Ritus sollte jedenfalls keine sieben unterschiedene Sakramente darstellen, sondern eine Auseinanderlegung der einen Salbung in eine mehrtägige [1]). Eine solche rituelle Auseinanderlegung stellt noch unser jetziger Ritus dar, in welchem sechs Salbungen vorgenommen werden statt der einen auf der Stirne, welche unter Umständen hinreicht.

Drouven macht auch geltend, daß die Oelung eine Ergänzung, ein Anhang der Buße sei; wie also diese, so könne auch jene beliebig wiederholt werden. Aber die hl. Oelung ist nur für schwer Kranke Ergänzung der Buße, nicht in jeder Beziehung; sonst könnte sie auch von leicht Kranken, ja selbst von Gesunden empfangen werden.

Sind also die Gründe Drouvens für seine Meinung sehr schwach, so müssen die für die gegentheilige als entscheidend angesehen werden.

Erstens ist es unbegreiflich, wie die Kirche die Wiederholung

1) S. oben S. 216 f.

eines so heilsamen Sakramentes so streng verbieten konnte, wenn von Seiten Gottes kein Hinderniß im Wege stünde. Etwaige Mißbräuche wären doch nicht durch die Wiederholung zu befürchten, oder sie könnten durch weise Vorschriften beseitigt werden. Dagegen verliert durch die Unwiederholbarkeit der Kranke nichts, da wie die Theologen übereinstimmend lehren, die Wirkung des Sakramentes keine momentane ist, sondern sich auf die Dauer der ganzen gefährlichen Krankheit erstreckt [1]).

Die Kirche hat sich auch in einer Weise über die Nichtwiederholbarkeit der Oelung ausgesprochen, daß man darin kein bloßes Verbot, sondern nur die Darlegung eines gegebenen, von Gott bestimmten Sachverhaltes erblicken kann. So das Concil von Trient: Si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum hujus sacramenti subsidio juvari poterunt, quum in aliud simile vitae discrimen inciderint [2]).

Manche glauben die beschränkte Wiederholung der hl. Oelung dadurch begründen zu können, daß sie dieselbe als Todtenweihe auffassen. Durch die letzte hl. Oelung wird der Todtkranke für den Eintritt in den Himmel geweiht, sein Leib für die selige Auferstehung vorbereitet; eine Weihe kann aber nicht wiederholt werden; was geweiht ist, bleibt für immer geweiht, so lange der Gegenstand selbst bleibt. In der That beweist damit der hl. Thomas die Unwiederholbarkeit der Sakramente, welche einen Charakter eindrücken. Aber dann würde dieser Grund beweisen, daß die Oelung wie jedes Sakrament absolut nicht wiederholt werden könnte, vor welcher Schlußfolgerung Ivo von Chartres u. A. nicht zurückschreckten.

Die hl. Oelung ist aber, wie der hl. Thomas bemerkt, weniger eine Einweihung als ein Heilmittel, welches so oft angewendet werden muß, als die Krankheit wiederkehrt [3]).

---

1) Una (unctio) necessarias suppeditat vires ad illa incommoda evitanda, quae morbus affert. Benedict. XIV de synod. dioeces. l. VIII. c. 7.

2) Sess. 14 de extr. unct. cap. 3. Ebenso das Rituale Rom. und der Röm. Katechismus. P. II. c. 6. q. 11.

3) Hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur morti propinquare; qui tamen si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi et quaedam aliae unctiones, quae ideo numquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat propter efficaciam divinae virtutis

6. An Vorbereitung und Disposition wird von dem Empfänger der hl. Oelung das geringste Maß verlangt, so gering, wie es eben der Ohnmacht und Nothlage der Sterbenden entspricht.

Zur Giltigkeit ist, wie wir sahen, absolut nur die unvollkommene Reue erforderlich; nur wenn er beichten kann oder vollkommene Reue zu erwecken im stande ist, und er sich dieser Pflicht bewußt ist, reicht die unvollkommene Reue nicht aus. Es ist keine actuale, keine virtuale, ja nicht einmal eine habituale Intention zum Empfange erforderlich: eine interpretative reicht hin. Dieselbe wird vom Römischen Rituale genauer so bezeichnet: „Jenen Kranken, welche so lange sie bei gesundem Verstande und bei ungeschwächtem Gebrauche ihrer Sinne waren, die hl. Oelung verlangt haben oder wahrscheinlich verlangt haben würden, oder Zeichen der Reue gegeben haben oder bewußtlos geworden oder phantasiren oder nichts empfinden, ist trotzdem die hl. Oelung zu spenden [1])."

Daraus zieht Heimbucher die allgemeine Regel: Es kann und muß dieses hl. Sakrament jedem Gläubigen ertheilt werden, wenn er auch bewußtlos in schwerer Krankheit darniederliegt und früher niemals nach der hl. Oelung verlangt hat. Denn die christliche Liebe erfordert, von jedem Christen anzunehmen, daß er darnach verlangen würde, wenn er dazu im stande wäre [2]). Dieser Autor ist der Ansicht, daß noch dann die bedingte Absolution und die Oelung gespendet werden kann, wenn er vor dem Verluste des Bewußtseins erklärt hat, er glaube nicht, wolle keine Sakramente empfangen. In extremis extrema tentanda. Er kann sich ja innerlich noch bekehrt haben. Selbst wenn er in actueller Sünde das Bewußtsein verloren, kann er nach dem hl. Alphons noch bedingungsweise absolvirt werden und die hl. Oelung empfangen. Der hl. Augustinus sagt: Satius est nolenti dare quam volenti denegare [3]).

Mit guten Gründen thut Heimbucher dar, daß die hl. Oelung noch absolut gespendet werden kann, wenn die Absolution nur bedingungsweise ertheilt werden kann. Weil diese Erwägungen sowohl für die seelsorgliche Praxis von hoher Wichtigkeit sind, als auch unsere obigen

---

consecrantis. Ordinatur autem hujus sacramenti inunctio ad sanandum; medicina autem sanativa toties iterari debet, quoties infirmitas iteratur. C. gent. l. 4. c. 73. Vgl. Fr. Schmid, Ueber die Wiederholbarkeit der Krankenölung. Insbr. Zeitschr. 1901 S. 251 ff.

1) Tit. V. cap. I. n. 6.

2) A. a. O. S. 73.

3) De adult. conj. c. 26.

Ausführungen über das so fundamentale Verhältniß der hl. Oelung zur Buße, als deren Ergänzung und Ersatz in ein helleres Licht stellen, lassen wir dieselben hier folgen.

In den Lehrbüchern der Moral und Pastoral wird oft die allgemeine praktische Regel aufgestellt: „Jedem, der in articulo mortis die Lossprechung bedingt oder unbedingt erhalten kann, kann auch die letzte Oelung, welche die Vollendung der Buße ist, in derselben Weise bedingt oder unbedingt gespendet werden."

Dazu bemerkt Heimbucher: „Dieses ist nicht so ganz richtig. Wenn man in allen jenen Fällen, in denen man die Absolution nur bedingt ertheilt, auch die letzte Oelung nur bedingt ertheilen würde, welche Ungelegenheiten würde man sich bereiten? Vom dubium facti abgesehen darf man die bedingte Absolution nur dann ertheilen, wenn man sich kein sicheres Urtheil über die Disposition des Pönitenten bilden kann und zugleich eine Nothwendigkeit zur Ertheilung der Lossprechung vorhanden ist, wie es bei Sterbenden gewiß der Fall ist. Würde man nun auch die letzte Oelung bedingt spenden, so bezieht sich die Bedingung gleichfalls auf die Disposition, mit anderen Worten auf die Würdigkeit des Empfängers im Augenblicke der Spendung. Hat demnach die Absolution bei einem Schwerkranken nichts genützt, indem derselbe nicht disponirt war, weil einer der drei actus poenitentiae fehlte, so hat er auch die letzte Oelung nicht empfangen. Setzen wir nun den Fall, der Kranke kommt wieder zu sich, befände sich aber noch in der ersten Todesgefahr, und wir müssen aus seinen Aeußerungen den Schluß ziehen, daß ihm einer der drei actus poenitentiae gefehlt hat, von deren Vorhandensein wir die Spendung der Absolution und weiterhin auch der letzten Oelung abhängig gemacht haben: so wären wir in die Nothwendigkeit versetzt, die letzte Oelung zu wiederholen, die doch in einer und derselben Krankheit und in der nämlichen Todesgefahr nicht wiederholt werden darf. Man wird sagen, in diesem Falle kann von einer Wiederholung der letzten Oelung nicht die Rede sein, weil sie ja noch niemals giltig gespendet wurde. Aber äußerlich handelt es sich doch um eine Wiederholung derselben, und wie wird man dem Kranken selbst und seiner Umgebung dies begreiflich machen? Ist nicht in diesem Falle das Beichtsigill selbst in Gefahr? Gerade hieraus ersieht man die Inconvenienz, welche in der bedingten Spendung der heiligen Oelung bei zweifelhafter Disposition des Empfängers liegt. Die heilige Oelung darf, wie wir gehört haben, auch jedem Bewußtlosen gespendet werden, und

wenn sich dieser im Zustande der schweren Sünde befand, bedarf es nur nachträglich der unvollkommenen Reue, damit er der Wirkungen der heiligen Oelung theilhaftig werde. Zum Empfange der Absolution wäre ein Bewußtloser allerdings nicht disponiert und fähig, wenn ihm eines der drei zum Bußsakramente nothwendigen Stücke fehlt, und ist die bedingte Spendung derselben gewiß gerechtfertigt. Aber die Wirkungen der heiligen Oelung leben wieder auf, sobald der Gnadenstand hergestellt ist oder wenigstens eine unvollkommene Reue vorhanden ist; deshalb ist auch der Todsünder, welcher der Absolution unfähig ist, wenn er für dieselbe nicht disponirt ist, doch fähig der heiligen Oelung, und es kann sohin von einer Verunehrung des Sakramentes der letzten Oelung nicht in dem Sinne geredet werden, wie beim Bußsakramente. Nicht also, wenn es sich um die Disposition des Sterbenden handelt, sondern nur wenn die Fähigkeit desselben aus vernünftigen Gründen in Frage kommt, wenn man also zweifelt, ob er noch lebt, ob er getauft ist, ob er des Vernunftgebrauches jemals fähig war, ist die bedingte Spendung der letzten Oelung angezeigt [1])."

7. Was die Verpflichtung zum Empfange der hl. Oelung anlangt, so halten nur wenige Theologen, darunter freilich auch der hl. Bonaventura, dieselbe für eine strenge. Die Mehrzahl, darunter der hl. Thomas, erkennen nur in der Verachtung des Sakramentes eine schwere Sünde, nicht in der bloßen Vernachlässigung. Der hl. Alphons meint, erstere Meinung sei nicht wegen eines Gebotes, sondern wegen der Selbstliebe anzurathen. Das kann doch nur so viel heißen: daß wenn dem Kranken in anderer Weise nicht geholfen werden kann, er allerdings zum Empfange des Sakramentes schwer verpflichtet ist. Sehr deutlich spricht sich darüber Martin V.[2], und das Concil von Trient [3]) aus, welche nur die Verachtung der hl. Oelung für eine Todsünde erklären.

---

1) A. a. O. S. 83 ff.

2) Item utrum credat, quod Christianus contemnens susceptionem sacramentorum confirmationis vel extremae unctionis aut solemnizationis matrimonii peccet martaliter. Denzinger n. 563.

3) Neque vero tanti sacramenti comtemtus absque ingenti scelere et ipsius Sp. S. injuria esse posset. Sess. 14 de extr. unct. c. 3.

Siebentes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Priesterweihe [1]).

§ 587.

Das Priesterthum des neuen Bundes.

1. Die kirchliche Benennung sacramentum Ordinis stimmt sprachlich nicht mit der unserigen „Sakrament der Priesterweihe" überein, aber sachlich sind beide Ausdrücke gleichbedeutend. Unter Priesterweihe verstehen wir ein aus mehreren Stufen bestehendes Sakrament oder einen Complex von Sakramenten, die sich um die Ordination des Priesters gruppiren: Der Diakonat ist die unmittelbare Vorstufe des Priesterthums, der Episkopat dessen Vollendung.

Das lateinische ordo weist direct auf die Gliederung in diesem Complexe hin. Ordnung bezeichnet nämlich zunächst eine Beziehung, oder eine Disposition von mehreren nach einer einheitlichen Beziehung. Sodann bezeichnet ordo auch ein Glied dieser Ordnung und speciell in der gesellschaftlichen Ordnung einen Stand: ordo equitum, militum, auf religiösem Gebiete den Ordensstand, den Klericalstand. Orden, religiöser Orden, bezeichnet in der Kirchensprache den Mönchsstand, ordo den geistlichen Stand, specieller die Rangstufe der durch ein Sakrament für den Dienst Gottes geweihten Personen. Sodann wird das Sakrament selbst ordo, seine Spendung Ordination genannt, was mit unserer deutschen Priesterweihe ziemlich gleichbedeutend ist.

2. Daß in der Kirche von Christus ein eigener vom Laienstande unterschiedener geistlicher Stand eingesetzt worden, daß speciell von Christus seine Apostel und ihre Nachfolger als Priester bestellt worden sind, wird eigens in der Lehre von der Kirche Christi nachgewiesen [2]). Das Concil von Trient hat darüber definirt: Si

1) *P. Soto*, Tractatus de institutione sacerdotum. Diling. 1568. *Morinus*, Comment. de sacris ecclesiae ordinationibus. 1695. *Fr. Hallier* († 1659), De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae usu, Migne t. 24. *Gaspari*, Tractat. canonicus de sacra ordinatione. 1893.

2) Schanz, Das Laien- und das hierarchische Priesterthum. 1874. Grundlötter, die Verfassung der Kirche. 1874. Vgl. Apologetik III. S. 16—90, 35—38.

quis dixerit non esse in N. T. sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum Corpus et Sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium, vel eos qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: anath. sit.[1]).

Den nächsten und einfachsten Beweis für die Existenz eines wahren und äußeren Priesterthums in der Kirche Christi gibt uns das Concil an die Hand, indem es auf den innigen Zusammenhang zwischen Priesterthum und Opfer hinweist. Im A. und N. T., und wir können hinzufügen in jeder Religion, die nur einigermaßen diesen Namen verdient, ist mit dem Priester das Opfer, mit dem Opfer der Priester verbunden; ja man kann sagen: Der Begriff des Opfers verlangt den Priester. Nun haben wir aber im N. T. ein wahres, eigentliches, äußeres Opfer, also auch ein eigentliches Priesterthum[2]).

3. Der Hauptbeweis liegt natürlich in der positiven Einsetzung Christi, welche aus Schrift und Tradition ganz evident nachgewiesen werden kann[3]).

Dieses letztere muß mit allem Nachdruck betont werden; denn es vernichtet mit einem Schlage alle die Lobpreisungen der Protestanten auf ihr geistiges allgemeines Priesterthum, auf den unmittelbaren Verkehr der Seele mit ihrem Gott ohne menschliche Dazwischenkunft: wenn der Protestantismus darum wirklich dem Katholicismus vorzuziehen und überlegen wäre, so wäre dies kein Schlag gegen das katholische Princip, sondern gegen das Christenthum überhaupt, gegen Christus selbst. Denn daß Christus eine sichtbare Kirche mit sichtbaren Gnadenmitteln und rechtmäßigen Spendern gestiftet, ist so klar, daß wenn eine solche Einrichtung verkehrt ist, Christus selber ein Betrüger oder Betrogener war. Aber umgekehrt, wir dürfen

1) Sess. 23. can. 1.

2) Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cum igitur in N. T. S. Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Cap. 1.

3) Hoc autem ab eodem Domino Salvatore nostro institutum esse atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi Corpus et Sanguinem ejus, nec non et peccata dimittendi et retinendi, s. Literae ostendunt et catholicae ecclesiae traditio semper docuit. Ibid.

nicht das für das Bessere erklären, was uns bequem scheint, was dem Zeitgeiste besser entspricht, sondern was Christus, die unendliche Weisheit angeordnet hat. Nun gerade die Weisheit Gottes verlangt, daß er für sinnlich-vernünftige Wesen keine rein spiritualistische Religion gegründet, sondern, dem inneren Wesen des Menschen entsprechend, das Sinnliche zur Grundlage für das Geistige, zur Leiter und Brücke für das Geistige, zum Vehikel des Göttlichen gemacht: also auch äußeren Cult mit äußeren Culthandlungen, Sakramenten angeordnet, und zu Vermittlern derselben Priester bestellt hat. Die immer fort wiederholten gehässigen Angriffe auf priesterliche Vermittelung richten sich im Grunde gegen unseren Hohenpriester selbst. Denn wenn die ministerielle Vermittelung so verkehrt ist, dann ist der Mittler Christus Jesus das Grundübel. Das sollten doch wenigstens die noch gläubigen Protestanten bedenken und sich von der Gemeinschaft mit denen, welche Jesus Christus für einen Betrogenen und Betrüger halten, zurückziehen.

4. Denn nichts kann evidenter sein, als daß Christus eine sichtbare Kirche, mit sichtbaren Gnadenmitteln, mit sichtbarem Opfer, mit sichtbarem eigentlichen Priesterthume gestiftet hat. Wer nicht ganz den Namen eines Christen aufgegeben hat, der muß doch anerkennen, daß Christus die Taufe eingesetzt, sie als nothwendiges Mittel zur Seligkeit bestimmt hat. Indem aber der Herr den Aposteln den Auftrag gab: Gehet hin in alle Welt, lehret alle Völker, taufet sie . . . hat er doch auch die Spender dieses Sakramentes bestellt, hat sie zugleich zu Lehrmeistern bestellt, denen den Glauben zu versagen, in die Verdammniß führt. Und indem er diese Vollmachten dadurch begründet, daß ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen, macht er die Apostel zugleich zu seinen Stellvertretern.

Ueberhaupt hat der Herr seinen Aposteln die Fortsetzung seines dreifachen Amtes als König, Prophet, Hoherpriester übertragen, sie zu Hirten, Lehrern und Priestern seiner Kirche bestellt. Was sie binden auf Erden, soll auch im Himmel gebunden sein, wer sie hört, hört Christus, wer sie nicht hört, verachtet Christus. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch: wem ihr die Sünden nachlasset, sind sie nachgelassen, wem ihr sie vorbehaltet, sind sie vorbehalten [1]).“

---

1) Joh. 20.

Damit sind die wesentlichen Functionen des Priesters, Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, die hl. Sakramente zu spenden (sacerdos=sacra dans), die Versöhnung der Sünder gegeben. Die speciellste priesterliche Function, die Darbringung des Opfers hat er ihnen mit der Einsetzung des eucharistischen Opfers übertragen, und sie formell dazu bestellt mit den Worten, die er nach der Einsetzung und ersten Darbringung des unblutigen Opfers vor der blutigen Opferung am Kreuze an sie richtete: Thut dies zu meinem Andenken. Quos tunc N. T. sacerdotes constituebat, sagt das Concil von Trient [1]).

Man könnte diese Worte besonders nach der ausführlicheren Fassung beim hl. Paulus auf eine bloße Erinnerung an das Leiden des Herrn durch eine Abendmahlsfeier verstehen. Aber wir haben ja bereits nachgewiesen, daß es sich hier um kein bloßes Erinnerungsmahl handelt, daß vielmehr vom Herrn ein wahres Opfer eingesetzt wurde. Das Opfer verlangt aber einen Priester, die Consecration von Brod und Wein einen Consecrator. Wenn nun der Herr befiehlt: Thut dies zu meinem Andenken, so heißt das nicht blos: feiert ein Liebesmahl zu meinem Andenken, sondern *thut*, was ich hier gethan. Bringet dieses Opfer dar, empfanget den Leib und das Blut des Opferlammes.

So wenigstens sind die Worte stets von der Kirche aufgefaßt worden, wie dies die Liturgien durch die Beschreibung der Abendmahlsfeier bezeugen.

5. Die Apostel haben dem Auftrage des Herrn entsprechend nicht nur selbst als Priester, als Vorsteher [2]) fungirt, indem sie den heiligen Dienst versahen, die Feier des Brodbrechens mit Belehrung vornahmen, sondern auch andere als Nachfolger und Gehilfen in ihrem Amte bestellt. Der hl. Petrus redet bereits die von den Aposteln bestellten Mitbrüder πρεσβύτεροι an, und nennt sich ihr συμπρεσβύτερος, und ermahnt sie, ihre und Gottes Herde zu weiden d. h. nach biblischem Sprachgebrauche zu regieren, sodann freilich auch die Weide des Lebens, Wahrheit und Gnade durch Lehre und Sakramente ihnen zu bereiten, als Bischöfe sie zu überwachen. Nur warnt er sie, von ihrer Herrschaft einen schlechten Gebrauch zu machen durch Herrschsucht, ermahnt sie, ihrer Herde, dem Antheile Gottes, die

1) Sess. 22. cap. 1.

2) ἡγούμενοι Hebr. 13, 7. 17. Προεστῶτες πρεσβύτεροι 1 Tim. 5, 17; 3, 4; προϊστάμενοι 1 Thessal. 5, 12. Röm. 12. 8.

eigentlich nur Gottes Herde ist, vielmehr durch gutes Beispiel voranzugehen [1]).

Der Apostel Paulus bestellt den Titus zum Bischof von Kreta, den Timotheus von Ephesus, wo auch schon πρεσβύτεροι von Timotheus bestellt waren, welche der Apostel zu sich beschied nach Milet, und denen er einschärft, daß sie vom hl. Geiste zu ἐπίσκοποι, zur Regierung der Kirche Christi eingesetzt seien [2]) und darum Sorgfalt auf sich und ihre Heerde verwenden sollen. Das ist der Grundgedanke, den der hl. Paulus in seinen Pastoralbriefen an Timotheus und Titus entwickelt. Wie der Apostel sie bestellt, so sollen sie nach sorgfältiger Prüfung wieder andere Vorsteher bestellen. Die Pastoralbriefe zeigen uns überhaupt die kirchliche Organisation und speciell die Hierarchie im Wesentlichen in so bestimmten Umrissen, daß dies der modernen Kritik Grund genug ist, die Echtheit der Briefe zu bestreiten. Da aber die Echtheit aus äußeren Zeugnissen unumstößlich feststeht, so folgt umgekehrt die Ursprünglichkeit der katholischen Kirchenverfassung [3]).

6. Doch gewinnen die Gegner der Hierarchie mit der Leugnung der Echtheit der Pastoralbriefe sehr wenig: selbst wenn dieselben einige Jahrzehnte später geschrieben wären, sie stellen uns jedenfalls den Glauben der Urkirche dar, der übrigens auch ausdrücklich von Zeitgenossen des hl. Paulus und unmittelbaren Apostelschülern bezeugt wird.

So sagt Clemens v. Rom, der zu Petrus und Paulus in nächster Beziehung stand: „Die Apostel predigten auf dem Lande und in den Städten und stellten die Erstlinge, welche sie durch den Geist kräftig befunden, zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen auf [4]). . ." „Und die Apostel erkannten durch unsern Herrn Jesus Christus, daß um die Ehre des Bischofsamtes Streit entstehen würde, und aus diesem Grunde, weil sie vollkommenes Vorherwissen

---

1) Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ, ὁ συμπρεσβύτερος . . ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες . . . μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου, καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποιμένος . . . 1 Petr. 5, 1—5. Κλῆροι kann wohl kaum im Sinne von Klerus genommen werden; dann hätten wir allerdings bereits eine stramm ausgebildete Hierarchie; es ist vielmehr das Volk Gottes, das von Gott erworbene, ihm gehörige Volk, als Erbe, Antheil Gottes gemeint (2, 9. 10). Die Kleriker dagegen haben Gott zum Erbe, Antheil.

2) Apgesch. 20, 17. 28.

3) Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg 1900.

4) I Cor. 42.

besaßen, stellten sie die oben Genannten als ihre Nachfolger auf und setzten für die Zukunft die Regel der Nachfolger fest, damit nach ihrem Hingange andere erprobte Männer an ihrer Stelle ihr Kirchenamt übernehmen [1])": „Wir müssen alles, was der Herr zu bestimmten Zeiten zu thun uns befohlen hat, nach Ordnung thun . . . Diejenigen also, welche zur bestimmten Zeit ihre Opfer darbringen, sind gottgefällig und selig; denn indem sie die Gebote des Herrn befolgen, irren sie nicht. Dem Hohenpriester nämlich sind besondere Obliegenheiten anvertraut, sowie den Priestern ihre eigene Stellung und die Leviten haben ihren eigenen Dienst. Der Laie aber ist an die für Laien bestimmten Gesetze gebunden [2])."

Hier ist also ganz bestimmt der Unterschied zwischen Laien und Klerikern, die Rangstufe derselben: Bischof, Priester, Diakonen auf apostolische Institution und göttlichen Auftrag zurückgeführt. Beim hl. Ignatius ist der Bischof der Mittelpunkt der Kirche, nur in Gemeinschaft mit ihm kann man Christ sein. Neben dem Bischofe erscheinen aber auch die Priester und Diakonen als Vorsteher; so daß die Feinde der Hierarchie gestehen müssen, daß „die tiefe Kluft zwischen dem Klerus und den Laien" bei Ignatius aufgethan ist und die Ueberzeugung von der göttlichen Einsetzung der Hierarchie am Anfang des 2. Jahrhunderts wenigstens in Kleinasien feststand. Allerdings diese in so zarter, rührender, himmlischer Weise entwickelten Gedanken bilden das Grundthema aller Briefe des großen Apostelschülers und Martyrers, die er auf seiner Reise zum Tode als Testament hinterließ: und wer noch eine schwache Idee von Christenthum sich bewahrt hat, wird ihm mehr Gewicht beilegen, als den tobsüchtigen Ausfällen Luthers gegen Päpste, Bischöfe, Priester und Kirche.

„Gleichwie der Herr nichts gethan ohne den Vater, da er mit ihm eins ist, weder durch sich selbst noch durch die Apostel: so unternehmet auch ihr nichts ohne den Bischof und die Presbyter [3])." „In ähnlicher Weise sollen alle die Diakonen achten, wie Jesum Chr., und den Bischof wie den Sohn des Vaters, und die Priester wie den Senat Gottes und ein Collegium der Apostel. Ohne diese kann von einer Kirche nicht die Rede sein [4])." „Beeifert euch also Eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur Ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und nur Ein Kelch zur Vereinigung mit seinem

1) C. 44. — 2) C. 40.
3) Ad Magn. 6. — 4) Ad Trall. 3.

Blute, Ein Opferaltar gleichwie Ein Bischof: zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen, meinen Mitknechten, damit was immer ihr thut, ihr in Gott thut [1])."

Auch in den ältesten Urkunden, welche eigens von der Constitution der Kirche handeln, werden jene drei hierarchischen Stufen genannt: in der Apostolischen Kirchenordnung, in den Apostolischen Constitutionen, in der Didaskalia, im Testamentum D. N. J. Chr. [2]). Mag nun das absolute und relative Alter dieser Schriften auch sehr verschieden bestimmt werden: aus der Anführung dieser drei Ordines läßt sich kein Grund entnehmen, bei der Zeitbestimmung über das 2. Jahrhundert herabzugehen. Bei Clemens, Ignatius, Origenes, Tertullian wird diese Gliederung bereits als eine bekannte Sache vorausgesetzt. Der 31. Kanon des Pseudo-Hippolyth schreibt allerdings vor, es solle über den Priester dasselbe Gebet gesprochen werden wie über den Bischof mit alleiniger Ausnahme des Namens Bischof. Das spricht eigentlich nicht gegen den Unterschied, sondern eher dafür; aber im can. 32 heißt es ausdrücklich: der Bischof ist in allem dem Presbyter gleich zu erachten, außer dem Namen, der Kathedra und der Ordination; denn die Gewalt zu ordiniren wird ihm nicht gegeben.

7. Solchen klaren Zeugnissen gegenüber kann es keine Schwierigkeit machen, wenn der hl. Petrus alle Christen „Priester" nennt [3]); das geistige allgemeine Priesterthum, kraft dessen sie Lob und Gebete Gott als Opfer darbringen, streitet nicht mit dem besonderen eigentlichen Priesterthum der speciell zum Gottesdienste bestimmten Vorsteher.

„Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priesterthum, ein heiliges Volk, ein erworbenes Volk, λαὸς εἰς περιποίησιν." Der Apostel erklärt ja dieses hl. Priesterthum selbst genauer, indem er als dessen Function die „geistigen Opfer" bezeichnet. „Bauet euch selbst als lebendige Steine auf ihm zum geistigen Hause, zum hl. Priesterthume (ἱεράτευμα ἅγιον), geistige Opfer darzubringen [4])." Christus hat die Kirche nicht blos zum geistigen Gebäude gemacht, sondern hat sie auch auf den hl. Petrus gegründet und ihn damit zu einem wahren Oberhaupte einer sichtbaren Kirche bestellt. Christus ist der eigentliche unsichtbare Eckstein, auf dem das geistige Gebäude des Christen sich erhebt; aber der sichtbare Fels soll die

1) Ad Philad. 4. Vgl. Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, S. 33. 38. 49.

2) Rahmani p. 156 sqq.

3) 1 Petr. 2, 5.

4) V. 5.

Herstellung des geistigen Gebäudes realisiren. Wie Priester, so werden die Gläubigen auch Könige genannt (βασίλειον ἱεράτευμα); daß dies doch nur in sehr uneigentlichem Sinne verstanden werden muß, liegt auf der Hand. Sie sind Könige, insofern sie sich selbst beherrschen, nicht mehr Sklaven ihrer Leidenschaften wie die Heiden sind, Niemanden, sondern Gott allein, nur in Gott Andern unterthänig sind.

Der hl. Petrus spielt mit jenen Ausdrücken auf zwei Stellen, Deuteronomium 26, 18. 19 und Exod. 19, 5. 6, an, wo Moses die Israeliten ein Gott gehöriges, ein heiliges Volk nennt [1]). Nun ist doch gerade die hierokratische Verfassung des A. B. seine hervorstechendste Seite, dem Priesterthum ist auf's strengste die Besorgung der Culthandlungen reservirt; die Israeliten sind heilig kraft ihrer theokratischen Verfassung, heilig durch die von der Priesterschaft zu vollziehenden Culthandlungen. Priester und Leviten mit dem Opfer werden vom A. T. selbst für das N. T. in Aussicht gestellt; die zwar nicht die alttestamentlichen Functionen zu verrichten haben, sondern das eine, reine Opfer darbringen, nachdem sie vom Messias selbst gereinigt worden [2]).

Dem widerspricht nicht die andere Prophezeiung, daß im N. B. Niemand mehr von seinen Mitmenschen belehrt zu werden braucht; alle sollen von Gott selbst belehrt werden [3]). Der Heiland hat die Erklärung dieser Verheißung in authentischester Weise gegeben, wenn er sagt: „Es steht geschrieben in den Propheten: Und sie werden alle von Gott belehrt werden. Wer immer vom Vater gehört und

---

1) Fast auf das Wort stimmen die Ausdrücke des hl. Petrus mit dem Griech. Texte von Exod. 19: ἔσεσθέ μοι λαὸς περιούσιος ἀπὸ πάντων τῶν ἐθνων . . . βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον, V. 5. 6. Schloß dieses Priesterthum die alttestamentliche Hierarchie und ihre strenge Organisation, den Unterschied zwischen Priestern und Laien aus?

2) Vgl. oben Bd. 9 S. 828. 831 f. Einen specielleren Grund für die Auszeichnung aller Christen als Priester, freilich als uneigentlicher, gibt der hl. Augustinus: Sie sind Glieder des einen Hohenpriesters Christus. Zu der Stelle der geh. Offenbarung, in welcher der hl. Johannes allen Christen das Priesterthum und die Herrschaft am Ende der Zeiten verheißt, bemerkt der hl. Lehrer: Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui *proprie* jam vocantur in ecclesia sacerdotes: sed sicut omnes christianos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis, de quibus apostolus Petrus, *plebs*, inquit, *sancta*, *regale sacerdotium*. De civ. Dei XX, 10.

3) Is. 54, 14. Jerem. 31, 32. 33. 34.

gelernt hat, der kommt zu mir [1])." „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht [2])."

Es ist also von der inneren Belehrung durch die Gnade des hl. Geistes die Rede, welche im N. B. in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird. Daneben verheißen aber auch die Propheten Hirten und Lehrer im N. B., schließen also das äußere Lehramt und Priesterthum nicht aus. Da dieses aber wieder ein göttliches ist, im Namen Gottes ausgeübt, so werden die wahren Christen auch so nur von Gott belehrt, nicht von Menschen, wie dies im Protestantismus der Fall ist, der doch auch nicht ohne Lehrer, Vorsteher, Prediger existiren kann, aber ihnen nur menschliche Auctorität zugestehen kann.

8. Mit mehr Recht berufen sich die Protestanten auf Tertullian, der allerdings das Laienpriesterthum bereits proclamirt hat, freilich ebenso wie auch Luther nach seinem Abfalle von der Kirche, um die Häresie zu rechtfertigen [3]). Der Montanist will die Verwerflichkeit der zweiten Ehe beweisen und behauptet, die Christen seien ja Priester, denen die zweite Ehe verboten ist. Anderswo [4]) beweist er diese Häresie durch die allgemeine Bruderschaft aller Christen; Geschwister aber dürfen sich nicht heirathen!

Der hl. Cyprian hat diese falschen Ansichten seines Magister mit aller Entschiedenheit abgewiesen, da nach ihm der Bischof in der Kirche und die Kirche im Bischofe ist, die Einheit also, das Wesen der Kirche durch den einen Episcopat hergestellt wird, so daß, wer von dieser Einheit losgerissen ist, nicht leben, nicht gerettet werden kann [5]).

Die Wesensconstitutive der Kirche sind also Bischof, Klerus und Volk, so lange dieses nicht durch Abfall von der Kirche ausgeschlossen wird.

---

1) Joh. 6, 45.

2) V. 44.

3) Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas . . . adeo, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tingis et sacerdos es tibi solus. De exh. cast. c. 7.

4) De monog c. 7.

5) Deus unus est, et Christus unus et una ecclesia ejus et fides una. Quidquid a matrice discesserit, seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit. De unit. eccl. c. 23. Ecclesia tamen a Christo non recedit et illi sunt ecclesia, plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens ep. 66, 8. Quando ecclesia in episcopo et clero et in omnibus stantibus sit constituta ep. 33 (27).

Tertullian stimmt in der Glaubensregel vollständig mit dem hl. Irenäus überein[1]). Nach diesem großen Bischofe, der den ältesten Orient wie den Occident repräsentirt, ist es die rechtmäßige Nachfolge der Apostel, die Aufeinanderfolge der Presbyter, durch welche der wahre Glaubensinhalt bestimmt wird. Habemus enumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis et successores eorum usque ad nos[2]). Quapropter eis qui in ecclesia sunt Presbyteris obaudire oportet, his qui habent successionem ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt[3]).

9. Spätere Zeugnisse für die hierarchische Ordnung brauchen wir gar nicht anzuführen: Wo immer uns die Kirchengeschichte etwas von der Kirche und ihrer Organisation berichtet, da finden wir Bischöfe, Priester, Diakonen. In den Schriften der Väter tritt uns diese Dreigliederung als eine allgemein bekannte Thatsache entgegen, in den ältesten liturgischen Büchern wird uns bereits die besondere Ordination der Bischöfe, der Priester, der Diakonen verzeichnet.

Hier tritt uns auch das genauere Verhältniß der hierarchischen Stufen ganz bestimmt entgegen, während in den ersten zwei Jahrhunderten das Verhältniß der Presbyter zu den Bischöfen nicht recht klar hervortritt, jedenfalls die Benennungen noch nicht so bestimmt waren. Während Anfangs noch allgemeinere Benennungen wie „Vorsteher" gebraucht werden, und dieselben Vorsteher bald Bischöfe, bald Priester genannt werden, so nicht blos in der hl. Schrift, wo z. B. Paulus in der Abschiedsscene von Milet die Aeltesten vom hl. Geist als Bischöfe gesetzt erklärt[4]), sondern auch noch vom hl. Irenäus, wird seit dem 3. Jahrhundert das Amt der Presbyter und Bischöfe auch der Benennung nach genau bestimmt. Indeß schon bei Clemens von Rom und Ignatius finden wir die hierarchische Dreigliederung ganz bestimmt auf göttliche Anordnung zurückgeführt. Darum konnte das Concil von Trient definiren: Si quis dixerit in eccl. cathol. non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex Episcopis, Presbyteris et ministris, anath. sit[5]).

---

1) De praescr. 15. 19. 21. 37. Vgl. Lehrb. d. Apolog. III. S. 284 ff. Kohlberg, Verfassung, Cultus und Disciplin der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians. Braunsberg 1886.

2) Adv. haer. III, 3, 1. — 3) IV, 26, 2. Vgl. Apolog. III. S. 283 f.

4) Apgsch. 20; 1 Tim. 4, 14, 5, 22; 2 Tim. 1, 6. Tit. 1, 5.

5) Sess. 23. can. 6.

10. Damit stellt sich uns auch die neutestamentliche Hierarchie als ein getreues Antitypon der typischen Hierarchie des A. B. dar, welche aus Leviten, Priestern und dem Hohenpriester bestand. Die Diakonen werden im kirchlichen Sprachgebrauch ganz gewöhnlich als Leviten bezeichnet. Der Hohepriester entspricht in anderer Beziehung, d. h. in Bezug auf Jurisdiction mehr dem Summus Pontifex: aber in Bezug auf die Weihe, die Einreihung in die Hierarchie entspricht er dem Bischofe: denn auch er wurde wie der Bischof durch eine besondere Weihe ordinirt. Dem Wesen des A. T. entsprechend waren diese Weihen freilich eher Sakramentalien als Sakramente; im Sinne des A. T. überhaupt waren es wahre Sakramente dieser noch unvollkommenen Heilsanstalt.

§ 588.

Die Priesterweihe ist ein wahres Sakrament.

I. Dieser Satz ist vom Concil von Trient feierlich definirt worden: Si quis dixerit Ordinem sive sacram. Ordinationem non esse vere et proprie Sacramentum a. Chr. D. institutum vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum a viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anath. sit [1]).

Die sakramentalen Wirkungen der Weihe: Gnade und Charakter hat das Concil gleichfalls dogmatisch festgestellt: Si quis dixerit, per s. Ordinationem non dari Sp. S. ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Sp. S., aut per eam non inprimi characterem, vel eum qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, anath. sit [2]).

1. Mit dem Nachweise eines wahren, äußeren Priesterthums in der Kirche Christi ist die Sakramentalität der Priesterweihe, d. h. der Bestellung zu diesem Amte im Grunde schon gegeben. Eine äußere Einführung, Bestellung zu dem Amte ist wesentlich erforderlich, weil der Priester ein öffentlicher Bediensteter mit bestimmten Functionen, Pflichten und Rechten ist. Ein solcher muß in jeder Gesellschaft eigens bestellt, beauftragt werden. Dies kann geschehen durch Wahl des Volkes, durch Dekret des Oberhauptes der Gesellschaft, jedenfalls durch eine äußere mehr oder weniger feierliche Kundgebung; in der religiösen

1) Sess. 23. can. 3.
2) Can. 4.

Gesellschaft geschieht dies regelrecht durch eine religiöse Ceremonie, durch eine Weihe, wie wir dies thatsächlich bei der Initiation der Priester des A. und N. B. beobachtet finden. Dort Salbungen, hier Händeauflegung. Nun kommt in der von Gott gestifteten Religion noch ein besonderer Grund hinzu: Weil der Priester nicht blos das Volk vor Gott vertritt, sondern zugleich als Stellvertreter Gottes fungirt, so muß er von Gott selbst berufen werden. „Niemand nimmt sich selbst diese Würde, sondern wer wie Aaron dazu berufen wird." Im A. B. erfolgte diese Berufung unmittelbar durch Offenbarung Gottes an Moses, im N. B. bestellte der Gottmensch unmittelbar seine Apostel zu Priestern, und selbst die Apostel wurden noch zum Theil durch unmittelbares Eingreifen Gottes bei der Bestellung der Priester geleitet. So bei der Wahl des Matthias, wo Gebet und Loos entschied, bei der Bestellung des Paulus und Barnabas. Bei der Verrichtung des hl. Dienstes sagte ihnen der hl. Geist: Sondert mir den Saulus und Barnabas aus zu dem Werke, zu dem ich sie angenommen habe [1]). Diese unmittelbare göttliche Berufung mußte mit dem Aufhören der ungewöhnlichen Charismen der Apostolischen Kirche durch einen regelrechten Modus ersetzt werden, zumal die beiden hier erwähnten Berufungen zunächst auf das außerordentliche Amt des Apostolats gingen.

Dieser regelrechte Modus, der für alle Zeiten gelten, d. h. so lange das Priesterthum in der Kirche, also die Kirche selbst bestehen sollte, wird uns in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen sehr bestimmt angegeben. Die Apostel und die von ihnen bestellten Bischöfe *legten* denen, welche sie für würdig befunden, die *Hände auf*, um sie in ihr kirchliches Amt einzuführen. So legten die Apostel den Sieben, welche ihnen vorgestellt waren, die Hände auf, um sie zur Armenpflege und wie uns das Beispiel des Diakon Philippus zeigt, zur Predigt, zum Taufen zu bestellen [2]). Dem vom hl. Geiste erwählten Paulus und Barnabas legten sie die Hände auf und entsandten sie zur Verkündigung des Evangeliums. Sie bestellten (χειροτονήσαντες) durch Händeauflegung Presbyter in den einzelnen Kirchen [3]). Timotheus wurde durch Händeauflegung zum Bischof von Ephesus bestellt [4]). Er seinerseits soll durch diesen Rius andere Priester bestellen, aber nicht voreilig: Lege Niemanden die Hände schnell auf, damit du nicht fremder Sünden schuldig werdest [5]).

1) Apgsch. 13, 2. — 2) Apgsch. 6, 6.
3) 14, 22. — 4) 1 Timoth. 4, 14; 2 Tim. 3, 6.
5) 1 Tim. 5, 22.

Selbstverständlich ist mit dieser Händeauflegung auch Gebet verbunden, schon um die Bedeutung derselben von der gleichen Ceremonie bei der Firmung zu unterscheiden. Bei dieser erwähnt die hl. Schrift das Gebet ausdrücklich: wie dasselbe selbstverständlich die Mittheilung des hl. Geistes zur Kräftigung im Glaubenskampfe erflehte, so mußte ein entsprechendes bei der Priesterweihe auf die Mittheilung des hl. Geistes zur Ausrüstung für das priesterliche Amt gerichtet sein.

Wir haben also Materie und Form eines Sakramentes. Nun ist es aber Gott selbst, der durch diesen Ritus den Geweihten zu dem Priesterthum beruft und bestellt. Die göttlichen Berufungen und Bestellungen sind keine bloßen gesetzlichen Bestimmungen, äußere Erklärungen, wie bei menschlichen Ernennungen, sondern sie machen den Bestellten real und innerlich zu dem, zu was er geweiht wird. Der Ordinirte wird nicht einfach für einen Priester erklärt und rechtlich bestellt, sondern wirklich und innerlich zum Priester gemacht. Dazu ist aber erforderlich, daß er eine innere geistige Beschaffenheit erhalte, die ihn von allen Laien unterscheidet, eine Qualität, die als Fundament der neuen besonderen Berechtigungen dient. Das ist aber der sakramentale Charakter, wie wir früher gesehen. Der Charakter hat aber eine wesentliche Beziehung zur entsprechenden Gnade, verleiht einen Anspruch auf die zum Vollzug der betreffenden Functionen erforderlichen Gnade. Also ist jener Ritus der Händeauflegung auch ein wirksames Zeichen, also ein wahres Sakrament. Wir wollen nicht behaupten, daß damit die aprioristische Nothwendigkeit eines Sakramentes der Priesterweihe dargethan sei; es ergibt sich zum wenigsten die große Angemessenheit, und insofern eine gewisse Nothwendigkeit, als man mit Fug sagen kann, wenn Firmung, Ehe, Taufe von Christus zur sakramentalen Würde erhoben wurde, dies noch weit mehr oder doch ebenso dringend bei der Priesterweihe zu erwarten war.

2. Doch wir bedürfen gar nicht eines längeren indirecten Nachweises für die Sakramentalität der priesterlichen Ordination durch Händeauflegung: die hl. Schrift lehrt ganz direct, daß jener Ritus die Gnade verleiht, also ein signum efficax gratiae ist. Der hl. Paulus, der den Timotheus zum Bischofe ordinirt hatte, ermahnt ihn: „Vernachlässige nicht die Gnade, die in dir ist, die dir verliehen worden durch die Prophezeiung bei der Auflegung der Hände des Presbyteriums[1])." „Ich ermahne dich, die Gnade Gottes

1) 1 Tim. 4, 14.

wieder anzufachen, welche in dir ist durch die Auflegung meiner Hände[1])." Damit erklärt der hl. Paulus, daß Timotheus durch die Händeauflegung eine in ihm fortdauernde Gnade erhalten hat, welche er nur anzufachen braucht, um sein Amt zu verwalten und sich als vollkommenes Muster seiner Heerde zu erweisen. Hiermit ist aber in formellster Weise die Verleihung der heiligmachenden Gnade durch die Händeauflegung, und diese als ein sakramentaler Ritus charakterisirt. Die Gnade wird zwar χάρισμα genannt, womit gewöhnlich Charismen, außerordentliche Gnadengaben, gratiae gratis datae bezeichnet werden, wie sie den ersten Christen vielmals durch die Händeauflegung bei der Firmung zu Theil wurden. An diese ist aber hier nicht zu denken. Es ist ja eine dauernde, im Ordinirten verbleibende Gnade. Sie wird gegeben zur eigenen Vollkommenheit und guten Verwaltung des Vorsteheramtes: darauf geht die Ermahnung des Apostels bei der Wiedererweckung der Gnade. Timotheus war zu dieser Händeauflegung durch Prophezeiung bestimmt worden, was der Apostel im ersten Kapitel des ersten Briefes erklärt: „Dieses Gebot trage ich dir auf, o Sohn Timotheus, nach den über dich vorher ergangenen Prophezeiungen, daß du denselben gemäß einen guten Kampf kämpfest[2])."

Manche wollen unter diesen Prophezeiungen die bei der Händeauflegung gesprochenen Worte, die Form verstehen: aber das heißt προφητεία nicht, es ist offenbar dieselbe außerordentliche Berufung zum Priesterthum zu verstehen, wie bei Paulus und Barnabas, welche der hl. Geist zu ordiniren befahl.

Es kann auch nicht an die Charismen bei der Firmung gedacht werden. Eine Händeauflegung, zu welcher der hl. Geist in außerordentlicher Weise beruft, ist nicht die der Firmung. Der Apostel spricht ja auch nur von einer Weihe zum Bischofe, von einer Gnade zur rechten Verwaltung des Vorsteheramtes. Es ist eine Händeauflegung τοῦ πρεσβυτερίου[3]). Der Genitiv ist entweder Genitivus objectivus, und dann heißt es Händeauflegung zum Priesterthum oder Gen. subjectivus, dann ist eine Mehrheit von Presbytern als Ordinirende bezeichnet. Diese Mehrheit umfaßt den Bischof, hier den hl. Paulus, und noch andere Presbyter. Diese sind wahrscheinlich Mitbischöfe; denn die Kirche hat immer mehrere Bischöfe zur Consecration eines Bischofs gefordert. Die gegenwärtige Sitte, auch durch Presbyter den neuzuweihenden Priestern die Hände auflegen zu lassen, mag

1) 2 Tim. 1, 6. — 2) 1 Tim. 1, 18. — 3) 1 Tim. 4, 14.

auch aus dieser Stelle des hl. Paulus ihren Ursprung haben. Aber bei Timotheus handelte es sich um die Ordination eines Bischofs, zu dessen Consecration ein einfacher Presbyter nichts beitragen kann. Jedenfalls schreibt sich der hl. Paulus die eigentliche Ordination zu, er sagt an der zweiten Stelle: durch Auflegung meiner Hände. Aber auch eine blos accidentale Mitwirkung anderer πρεσβύτεροι zeigt, daß es sich um einen wichtigeren Ritus, als die Firmung handelt, bei welcher niemals eine Mehrheit von Händeauflegenden erwähnt wird.

Die Händeauflegung, durch welche der hl. Paulus dem Timotheus die Gnade mittheilte, sollte er auch an andern vornehmen. „Lege Niemanden die Hände vorschnell auf, und mache dich nicht zum Mitschuldigen fremder Sünden[1]." Das kann von der Firmung in keiner Weise verstanden werden, sondern es ist die Mahnung zu pastoraler Vorsicht bei Bestellung der Diener der Kirche. Sie sollen, wie er ihm so sehr einschärft, genau geprüft werden: denn wer einen Unwürdigen weiht, der ist verantwortlich für die vielen und schweren Fehler in dessen Amtsführung, er macht sich fremder Sünden schuldig.

Das χάρισμα, das dem Timotheus ertheilt wurde, muß jedenfalls als ein dauerndes gefaßt werden. Als solches stellt sich nun zunächst der sakramentale Charakter dar; an ihn mag der hl. Paulus auch gedacht haben, mit ihm würde die Sakramentalität der Händeauflegung auch gegeben sein. Aber directer gehen seine Worte auf die heiligmachende Gnade. Denn diese ist in der Seele, sie kann aufgeweckt, belebt werden, was man vom Charakter nicht wohl sagen kann. Der Apostel bedient sich des Ausdrucks ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, der so recht treffend das Wesen der heiligmachenden sakramentalen Gnade charakterisirt: „die Gnade soll wieder angefacht werden." In der Ordination wurde die Gnade als habitus, aber zugleich in actualer Entfaltung gegeben. Mit der Zeit nehmen wegen der Lauheit des Empfängers die actualen sakramentalen Hilfen ab, aber durch Eifer kann er das nur noch glimmende Feuer zu lichter Flamme anfachen. Das Bild der Flamme und des glimmenden Feuers ist ganz besonders geeignet, das Verhältniß der actualen Gnade zu der habitualen zu illustriren. Die actuale Gnade wird nicht neben der habitualen und unabhängig von ihr gegeben, sondern diese wird auf besondere Thätigkeiten hingerichtet, sie ist das innere dauernde Princip, das für bestimmte Wirkungen actualisirt

1) 1 Tim. 5, 22.

wird, oder wie Scheeben mit einem andern Bilde sich ausdrückt, „flüssig gemacht" wird. Durch Eifer machen wir die uns durch das Sakrament mit dem Charakter gegebene habituale Gnade als Grundlage von actualer Hilfe flüssig, d. h. wir fachen das glimmende Feuer zur Flamme an.

3. Es wird also durch Händeauflegung den zu Weihenden sakramentale Gnade verliehen: es fehlt derselben also nichts, was zum Wesen des Sakramentes gehört. Denn daß dieser Weiheritus auch für ewige Zeiten in der Kirche bestimmt ist, was zum Wesen des Sakramentes gefordert wird, bedarf nach dem Gesagten keines besonderen Nachweises mehr. Das Priesterthum ist eine dauernde wesentliche Einrichtung in der Kirche Christi; also auch der Ritus der Bestellung und Einweihung. Der hl. Paulus hat nicht blos selbst geweiht, sondern auch dem Timotheus und Titus aufgetragen, andere Priester zu bestellen und ihnen die Hände aufzulegen, womit natürlich dieselben Wirkungen wie bei der Bestellung durch den hl. Paulus verbunden sein müssen.

II. Einen glänzenden Traditionsbeweis für das Sakrament der Priesterweihe liefern uns die Ritualien aller, auch der ältesten Kirchen des Abend- und Morgenlandes, welche den Ordinationsritus enthalten und dessen Wirkungen als sakramentale bezeichnen.

So schon in den Apostolischen Constitutionen, nach welchen bei der Weihe des Bischofs gebetet wird: „Gib in deinem Namen, Herzenkenner, Gott, auf diesen deinen Diener, den du zum Bischof erkoren hast, zu weiden deine hl. Herde und das Hohepriesterthum zu verwalten und dir darzubringen die Gaben deiner hl. Kirche: Gib ihm, allmächtiger Herr, die Mittheilung des hl. Geistes, so daß er Gewalt hat, Sünden nachzulassen nach deinem Auftrage, Kleriker einzusetzen nach deinem Gebote, zu lösen jegliches Band gemäß der Gewalt, welche du den Aposteln gegeben [1])." Bei der Weihe der Presbyter wird während der Händeauflegung Gott angefleht, den zu Ordinirenden mit dem Geiste der Gnade und des Rathes zu erfüllen, damit er das Volk fördere und leite mit reinem Herzen [2]). Der Diakon soll „erfüllt werden mit dem hl. Geiste und mit Kraft, wie Stephanus erfüllt wurde [3])." Noch ausdrücklicher wird in dem Ritus des Euchologium die Gnade des hl. Geistes herabgerufen [4]).

1) L. VIII. c. 5.
2) C. 16. — 3) c. 17.
4) Vgl. ed. Rom. p. 131—140.

Damit stimmen alle Orientalischen Formulare überein, welche alle, wenn auch deprecativ, den hl. Geist, die Gnade auf den zu Weihenden herabrufen. So schon das Testamentum D. N. J. Chr., und dieselben Gebete werden noch bis auf den heutigen Tag von den Syrern und Kopten gesprochen [1]). Sehr bezeichnend ist die syrische Benennung des Metropoliten, dem die Weihe der Bischöfe zusteht: er heißt Maphrian, fructificator, er theilt den hl. Geist mit, den Spender des übernatürlichen Lebens.

Darum führen auch alle orientalischen Sekten, mögen sie in Bezug auf manche Sakramente schwankend sein, die Ordination stets unter der Zahl der sieben Sakramente an.

2. Ebenso zählen die Väter die Ordination den übrigen Sakramenten zu, stellen sie neben die Taufe und Firmung und Buße, erklären sie ebenso als Sakrament wie die Taufe, betonen ihre Unwiederholbarkeit, weil sie ein Sakrament ist, weil sie einen Charakter eindrückt. Wir brauchen dafür nur an unsere obigen Ausführungen über den Charakter zu verweisen. Selbst diejenigen, welche die Wiederholung der von den Häretikern gespendeten Taufe und Weihe vertheidigten, legen Zeugniß für die Gnadenwirkung ab, denn ihr Hauptgrund war: die Häretiker haben nicht den hl. Geist, also können sie ihn nicht geben; sie sind befleckte Feinde Gottes, können also keine Gnade verleihen. Diesen mißverständlichen Grundsatz erklärt Papst Innocenz I. genauer, wenn er schreibt: Nec dare Spiritus plenitudinem possunt, quae maxime in ordinationibus operatur [2]). Nämlich die Häretiker, deren mala fides vorausgesetzt wird, können nur etwas vom hl. Geiste empfangen und geben, den Charakter, nicht aber die Fülle der Gnaden.

Die Gnadenspendung hebt mit starken Worten der hl. Gregor von Nyssa hervor: „Durch die Kraft des Wortes wird der Priester ehrwürdig; äußerlich bleibt er zwar unverändert, aber durch eine unsichtbare Kraft und Gnade wird die unsichtbare Seele umgewandelt [3])." Theodoret berichtet von Akepsimas, daß er bei der Weihe „mit gebogenen Knieen die Gnade erwartete", während der Weihende die Hände auflegend dem hl. Geiste diente [4]). Derselbe bemerkt, daß wenn viele von einem Bischof geweiht werden, dies die Gnade des einzelnen ebensowenig vermindere, als wenn viele Tausende von einem getauft werden [5]).

1) Rahmani p. 27. 69. 91. 168. — 2) Ep. 24 ad Alex. n. 4.
3) Or. in bapt. Chr. — 4) Hist. rel. n. 15.
5) In Num. q. 18.

Der hl. Ambrosius erklärt, daß es Gott selber ist, der die innere Gnade spendet, nicht der weihende Bischof, aber doch durch ihn, durch das Sakrament. Quis dat, frater episcopalem gratiam? Respondes sine dubio Deus; sed tamen per hominem dat Deus. Homo enim imponit manus, Deus largitur gratiam; sacerdos imponit supplicem dexteram, et Deus benedicit potenti dextera; episcopus initiat Ordinem et Deus tribuit dignitatem [1]).

Die simonistischen Ordinationen sind von jeher so scharf verurtheilt und so streng geahndet worden, weil damit der hl. Geist, die Gnade des hl. Geistes käuflich werde. So verurtheilte schon das Concil von Chalcedon einen Bischof, der für Geld Weihen ertheilte und die Gnade unter Geldeswerth gestellt hat, die doch nicht verkauft werden kann, indem er einen Bischof oder Priester oder Diakon weiht [2]).

Sowohl den Charakter als auch die Gnade des Sakramentes läßt, wie bei der Taufe so bei der Weihe, das Schisma unangetastet, die bona fides der Empfänger vorausgesetzt, wie Papst Anastasius II. (496—498) erklärt: „Nullum de iis, quos vel baptizavit Acacius vel quos sacerdotes sive levitas secundum canones ordinavit, ulla eos ex nomine Acacii portio laesionis attingit: quo forsitan per iniquum tradita sacramenti gratia minus firma videatur [3])."

3. Manche Donatisten suchten einen Unterschied zwischen Taufe und Ordination zu statuiren: die Taufe freilich könne nicht verloren gehen, wohl aber das Recht sie zu spenden. Darauf erwiedert der hl. Augustin, indem er sie der Inconsequenz zeiht: Multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo quia nulla ostenditur causa, cur ille, qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur: ideoque in Catholica utrumque non licet iterari [4]).

Später werden die Zeugnisse immer zahlreicher und bestimmter, es sind aber weitere nicht nöthig, zumal wir bei dem Nachweise für die Sakramentalität der einzelnen Ordines noch mehr anzuführen haben.

---

1) De Dign. sacerd. 5.
2) Can. 2.
3) Ep. ad imp. Anast. c. 7.
4) C. ep. Parmen. II, 13, n. 28. cf. n. 30.

4. Was wir bis jetzt gesagt, gilt eigentlich insbesondere nur oder doch vorzüglich für die Weihe des Bischofs. Denn von der Weihe von Bischöfen handelt die hl. Schrift und ebenso gehen die Zeugnisse der Väter vor allem auf die Initiation zum Priesterthum, das im vollsten Sinne nur dem Bischofe zukommt.

§ 589.

Die Diakonatsweihe ist ein wahres Sakrament[1]).

I. Die Einsetzung des Diakonates berichtet uns die Apostelgeschichte und giebt uns zugleich dessen Functionen und den Ritus der Bestellung und Weihe an.

1. Auf die Klage der Heidenchristen, daß ihre Witwen bei der täglichen Verpflegung (διακονία) beeinträchtigt würden, beriefen „die Zwölfe" die Menge der Jünger zu sich und sprachen: Es ist nicht gut, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und den Tischen dienen. Sehet euch, meine Brüder, um sieben Männer aus euch um, die ein gutes Zeugniß haben, voll des hl. Geistes und der Weisheit, die wir für dieses Geschäft bestellen wollen. Wir aber wollen an dem Gebete und dem Dienste des Wortes festhalten. Und das Wort gefiel vor der ganzen Versammlung und sie wählten den Stephanus ... Diese stellten sie den Aposteln vor, und diese beteten über sie und legten ihnen die Hände auf[2]).

Wir haben hier einen heiligen Ritus: Auflegung der Hände mit Gebet, den wir bereits als sakramentalen bei der Firmung und Bischofsweihe kennen gelernt haben. Derselbe ist die Einweihung für ein gottgeordnetes Amt, den Diakonat, dem außer der Kranken-

1) Seidl, Der Diakonat in der kathol. Kirche [Regensburg 1884].

2) 8, 1—6. Man hat geglaubt, aus dem Worte διακονία, welches von der bereits bestehenden Verpflegung der Wittwen gebraucht wird, schließen zu können, der Diakonat habe bereits für die Judenchristen bestanden, hier sei nur die erste Bestellung für Heidenchristen erwähnt. Aber das Wort διακονία hat auch eine weitere Bedeutung; selbst Christus wird διάκονος τῆς ἐπιτομῆς genannt; gerade an unserer Stelle wird der apostolische Dienst des Wortes διακονία τοῦ λόγου genannt, während die „Sieben" nicht als Diakonen bezeichnet werden; der Name ist erst später für die Leviten fixirt worden, wie wir aus den späteren Briefen des hl. Paulus sehen. Philipp. 1, 1: Cum episcopis et diaconibus. Die Kirche hat aber stets in den Sieben die „Diakonen" gesehen. Im Uebrigen bleibt unser Beweis für die Sakramentalität des Diakonats auch bestehen, wenn die in der Apostelgeschichte erzählte Ordination nicht die erste gewesen wäre. Auffallend bliebe allerdings, und ist darum sehr unwahrscheinlich, daß der hl. Lukas statt der ersten grundlegenden Ordination eine spätere, gelegentliche berichtet haben sollte.

pflege auch der officielle Dienst Gottes: die Spendung der Taufe, die Predigt des Wortes Gottes obliegt. Derselbe muß also auch jene innere Ausrüstung zu der Verwaltung des Amtes geben, wie sie durch den entsprechenden Ritus bei der Firmung und Priesterweihe zu deren Functionen verliehen wird. Diese besteht aber in dem Charakter, der dauernden göttlichen Bezeichnung und in der damit verbundenen heiligmachenden Gnade. Da nun diese Weihe der Sieben, wie ihr Amt, für alle Zeiten bestimmt ist, so haben wir alle Merkmale, die zu einem wahren Sakrament erforderlich sind.

Die hl. Schrift theilt uns die Wirkungen dieser Handauflegung nicht ausdrücklich mit, sie müssen aber doch der sakramentalen Handauflegung in der Firmung und Bischofsweihe entsprechen. Diese sind aber Mittheilung des hl. Geistes und Eingießung einer bleibenden, immer wieder neu belebbaren Gnade. Also müssen wir auch dieser ganz analogen Handauflegung analoge Wirkungen zuschreiben.

2. Deutlicher belehren uns die liturgischen Bücher, welche den Ritus der Diakonatsweihe vorschreiben, durch die bei der Handauflegung zu sprechenden Gebete über die Gnaden, welche dieselbe bewirken soll. Da wird unter allen Gnaden besonders die Herabkunft des hl. Geistes über den zu Weihenden erfleht.

Im Euchologium fordert bereits im Anfange der Bischof die Theilnehmenden auf, unter Händeauflegung die Gnade des ganz heiligen Geistes über ihn herabzuflehen. In dem darauffolgenden, unter Händeauflegung gesprochenen Gebete heißt es: „Herr unser Gott, der du in deiner Allwissenheit die Mittheilung deines hl. Geistes auf die herabsendest, welche von deiner unerforschlichen Macht bestimmt sind, heilige Diener zu werden und deinen unbefleckten Geheimnissen zu dienen, berühre, o Herr, auch diesen ..." Das Schlußgebet, bei welchem die Händeauflegung immer fortgesetzt wird, lautet: „Gott, unser Erlöser, der du durch dein unvergängliches Wort deinen Aposteln das Gesetz des Diakonats festgesetzt hast und den Erzmartyrer Stephanus als solchen bestellt hast .... erfülle du, o Herr, vor Allen diesen deinen Diener, den du gewürdigt hast in den hl. Dienst der Diakonen einzutreten, mit allem Glauben, mit Liebe, und Kraft und Heiligung durch die Herabkunft deines heiligen lebenspendenden Geistes ...[1])"

Diese Gebete stimmen aber im Grundgedanken nicht nur, sondern selbst in einzelnen Ausdrücken mit der oben mitgetheilten Form der Apostolischen Constitutionen überein, müssen also als uralt bezeichnet

1) Ed. Rom. p. 131—134.

werden. Die Form der Bischofsweihe zeigt hier einen so alterthümlichen primitiven Charakter, daß ihr Ursprung weit früher als die Abfassung oder Redaction der apostolischen Constitutionen angesetzt werden muß. Noch älter scheint der Ritus der Weihen und also auch der Diakonatsweihe, welchen das Testamentum D. N. J. Chr. bietet, zu sein. Bei diesen Riten der Händeauflegung wird bemerkt, daß die, welche ein Charisma besitzen, auch ohne Händeauflegung geehrt werden müssen. Diese Riten stammen also aus der Urkirche mit ihren Charismen. Hier betet der Bischof während der Händeauflegung über den Diakon: Emitte spiritum gratiae et diligentiae super hunc famulum tuum . . .[1]).

Freilich wird in den Constitutionen auch die Weihe der Subdiakonen[2]), der Lectoren[3]), ja selbst der Diakonissen[4]) unter Händeauflegung ertheilt und der hl. Geist auf sie herabgerufen. Also, könnte man einwenden, müssen auch diese Riten als Sakramente gelten, oder unsere Beweisführung für die Diakonen ist nicht zutreffend.

Indeß besteht ein großer Unterschied zwischen Diakonat und jenen anderen Weihen. Das Diakonat ist ein von Christus angeordneter hierarchischer Ordo; Subdiakonat, Lectorat und Diakonissen sind von der Kirche angeordnet; also kann auch ihre Weihe nur ein Sakramentale sein, ein von der Kirche angeordneter Ritus. Das Diakonat aber ist göttlichen Ursprungs und darum muß die Mittheilung des hl. Geistes beurtheilt werden nach der, welche bei der Ertheilung der Bischofs- und Priesterweihe stattfindet.

Besonders correct in dogmatischer Beziehung sind jene Formulare für Lectoren, Subdiakonen, Diakonissen nicht, wie wir bei den Orientalen solche Correctheit nicht suchen müssen; übrigens hat auch die spätere Griechische Kirche diese Art der Weihe aufgegeben[5]). Das Testamentum verbietet, den Lectoren und Jungfrauen die Hände aufzulegen; bei den Subdiakonen wird sie nicht erwähnt.

3. Correcte dogmatische Fassung können wir nur in der Römischen Kirche erwarten. Diese belehrt uns aber in ihren Ritualbüchern sehr bestimmt über die Wirkungen der Diakonatsweihe und über den sakramen-

---

1) Rahmani p. 93—109.
2) L. VIII c. 21.
3) C. 22.
4) C. 20.
5) S. Euchol. p. 129, 130; wo die Ordination des Lectors und Subdiakons verzeichnet ist; die Weihe einer Diakonissin kommt nicht mehr vor.

talen Charakter derselben. Dieselbe erfleht nicht nur den hl. Geist über die zu Ordinirenden, sondern erklärt kategorisch bei der Handauflegung des Bischofs: Accipe Sp. S. ad robur ... Schon die imperative Form: „Empfange den hl. Geist", schließt eine bloße Wirkung ex opere operantis von Seiten des Spenders und Empfängers aus, sie verlangt eine unfehlbare Wirkung, wie sie nur dem Sakrament eigen ist.

Ein weit stärkeres Gewicht erhält diese unsere Deduction durch die gleiche Beweisführung des Concils von Trient: Wenn durch die Ordination der hl. Geist nicht mitgetheilt würde, würden die Worte des Bischofs: Accipe Sp. S. vergeblich gesprochen [1]).

4. Manche Theologen, wie Vasquez, gehen so weit, daß sie meinen, der sakramentale Charakter des Diakonats sei damit definirt als Glaubenssatz. Das ist gewiß zu viel behauptet: denn was aus einer Definition *gefolgert* wird, ist darum noch nicht Dogma. Aber eine gutbegründete theologische Meinung ist es immerhin; nur wenige Theologen, Durandus, Cajetan u. a., leugnen die Sakramentalität des Diakonats.

II. Wie über das Wesen des Diakonates als Sakrament, so geben uns die Ritualien in Verbindung mit der Praxis der Kirche auch den vollen Aufschluß über die *Functionen* dieses Ordo.

1. Aus der hl. Schrift lernen wir zunächst nur charitative Thätigkeit, sodann aus dem Beispiele des Diakon Philippus Taufen und Predigen kennen. Auch der seit Anfang gebrauchte Amtsname διάκονος weist auf ihren Dienst hin. Wenn er „Diener", natürlich in religiösem Sinne, heiliger Diener ist und dieser Name ihn charakterisirt, so muß er nicht blos Diener Gottes im Sinne wie jeder Christ sein, auch nicht officieller Diener Gottes wie die Bischöfe und Priester, sondern er *dient* speciell dem eigentlichen Liturgen, dem Bischofe und Priester. Wie der Priester Vermittler ist zwischen dem Volke und Gott, so der Diakon zwischen dem Priester und dem Volke [2]).

2. Daraus ergiebt sich für ihn eine Abhängigkeit vom Bischofe und Priester auch in seinen ordentlichen Functionen: im Taufen, Predigen. Noch mehr aber in den eigentlich und specifisch priesterlichen Functionen. Die eigentliche dem Priester zustehende Function ist die Verwaltung der Eucharistie, die Darbringung des hl. Meßopfers. Der Dienst am *Altare* ist denn auch nach kirchlicher Praxis die eigentliche regelmäßige Function des Diakon, während Predigen

1) Sess. 23. can. 4. — 2) Vgl. Bd. IX S. 306. 804.

und Taufen ihm nur ausnahmsweise zufällt, zumal jetzt nachdem der Diakonat nur eine vorübergehende Vorstufe zum Priesterthum geworden ist, welchem diese Obliegenheiten als ordentliche und regelmäßige Amtsverrichtung obliegen. Darum wird selbst in dem Weiheritus besonders die Verlesung des Evangeliums während der Meßfeier und der Dienst am Altar hervorgehoben. Hos famulos tuos spirituali dignare illustrare affectu, ut tuis obsequiis expediti, *sanctis altaribus tuis ministri puri* accrescant, et indulgentia tua puriores eorum gradu, quos Apostoli tui in septenarium numerum b. Stephano duce ac praevio Sp. S. auctore, elegerunt, digni existant, et virtutibus universis, quibus tibi servire oportet instructi, tibi complaceant.

3. Darum wird in dem Ordinationsritus auch die Reinheit, der Schmuck mit allen Tugenden so stark betont: sie sollen reine, Gott wohlgefällige Diener so hochheiliger Geheimnisse sein ἐξυπηρετεῖσθαι τοῖς ἀχράντοις σου μυστηρίοις (Euchol. M.), in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae tuae munere roborentur (Pontificale Rom.).

Dieser Betonung der Reinheit und eines heiligen Lebens liegt aber noch ein anderer Gedanke zu Grunde. Sogar in der Ordinationsformel wird dieses Moment ausschließlich betont: Accipe Sp. S. ad robur, et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini. Gegenwärtig hat der Diakonat, wie auch die übrigen, niederen Ordines mehr die Bedeutung einer Vorstufe, Vorbereitung auf den normalen Stand, das Priesterthum zu bilden: per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur [1]. Das dem Priester so nothwendige und so schwierige heilige Leben soll der Kandidat des Priesterthums schon vorher bewähren, zumal im Diakonat, der so nahe an das Priesterthum heranreicht.

Weil somit der Diakonat ein durchaus abhängiger, untergeordneter, auf das Priesterthum hingerichteter Ordo ist, so hat auch das Sakrament der Diakonatsweihe eine innerliche Abhängigkeit und Hinziehung auf die Priesterweihe. Er ist kein von dieser adäquat unterschiedenes Sakrament, sondern es gibt nur ein Sakrament der Weihe. Aus ähnlichem Grunde ist die Bischofsweihe kein neues selbständiges Sakrament, sondern wie der Ordo des Presbyterats eine innere Beziehung zum Ordo episcopalis und umgekehrt hat, so auch die beiderseitige Weihe. Der Episkopat ist die Vollen-

1) Trid. sess. 23. can. 2.

dung, der Gipfel des Priesterthums, von welchem der Presbyter nur einen Theil besitzt. Darum gruppiren sich die Diakonatsweihe und die Bischofsconsecration um die Priesterweihe wie Vorstufe und Vollendung und bilden also mit diesem nur ein Sakrament [1]).

§ 590.

Die Consecration des Bischofs ist ein wahres Sakrament [2]).

I. Daß der Episkopat ein vom Presbyterat unterschiedener Ordo, das oberste Glied der von Christus eingesetzten dreitheiligen Hierarchie ist, haben wir oben gesehen. Die Prärogative der Bischöfe über die Priester ist damit schon gegeben, ist aber noch specieller zu bestimmen durch die ihnen eigene, den Priestern nicht zukommende Function und Gewalt.

1. Stets wurden die Bischöfe als die eigentlichen Nachfolger der Apostel in deren ordentlichen Amtsfunctionen im Lehren, Regieren und Heiligen angesehen. Als Lehrer galten sie stets als judices fidei, als die ordentlichen Vertreter der lehrenden Kirche, denen auf den Concilien Sitz und Stimme von Rechtswegen zukommt. Dagegen sind die Priester als ordentliche Theilnehmer an Concilien nie zugelassen worden, sie lehren nur im Auftrage des Bischofs.

2. Die hierarchische Gewalt wird von den Kanonisten als potestas ordinis und potestas jurisdictionis bezeichnet. Erstere geht auf die Heiligung der Gläubigen, letztere auf das kirchliche Regiment. Die Lehrgewalt nimmt an beiden Theil. Sie trägt eine heilige Lehre zur Heiligung der Gläubigen dar; sie ist aber zugleich auc-

1) Divisio ordinis non est totius integralis in suas partes neque totius universalis, sed totius potestativi, cujus haec est natura quod, totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Et ita est hic: tota enim plenitudo hujus sacramenti est in uno ordine scl. sacerdotio, sed in aliis est quaedam participatio ipsius. Et hoc significatum est in hoc quod Dominus dixit (Num. XI, 17) Moysii: „Auferam de spiritu tuo, tradamque eis, ut sustineant tecum onus populi". Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum. S. Thom. Suppl. q. 37. a. 1. ad 2m.

2) Fürtner, Das Verhältniß der Bischofsweihe zum Sakrament des Ordo. München 1861. — A. Kurz, Der Episkopat, der höchste vom Presbyterat verschiedener Ordo. Wien 1877. — Schulte-Plaßmann, Der Episkopat, ein vom Presbyterat verschiedener, selbstständiger, sakramentaler Ordo. Paderborn 1883. — Sobkowski, Episkopat und Presbyterat in den ersten christl. Jahrhunderten. Würzburg 1893. — Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopates. Freiburg 1900.

toritativ. Die Gläubigen müssen der Lehrentscheidung sich unterwerfen.

Dabei kommt vor allem die Jurisdictionsgewalt in Betracht. Die Bischöfe erhalten schon durch ihre Weihe die Gewalt eine Kirche zu regieren, wenigstens in radice oder auch actu, wenn sie für eine bestimmte Kirche ordinirt werden. Eben weil sie nur durch das Oberhaupt der Kirche eine bestimmte Kirche erhalten, wird ihre Jurisdiction, die sie von Gott durch das Sakrament haben, erst durch die Kirche oder ihr Haupt actuell werden können. Aber die bischöfliche Jurisdiction selbst kommt von der Weihe; nur durch die Bischofsweihe, nicht durch die Priesterweihe kann Jemand zur ordentlichen Leitung einer Diözese bestellt werden. Dies ist die allgemeine Auffassung des Episkopats dem Presbyterat gegenüber seit der ältesten Zeit, wo immer der Unterschied zwischen beiden Ordines hervortritt.

3. Doch haben wir es hier speciell mit der Weihegewalt, der Sakramentenspendung, der potestas ordinis zu thun. Und da steht wiederum fest, daß dem Bischofe die Spendung der Priesterweihe ganz ausschließlich, der Firmung wenigstens als ordentliche, unabhängige Function zusteht. Das gibt selbst der hl. Hieronymus zu, der doch die Bischöfe den Priestern so sehr als möglich zu nähern sucht, um diese recht hoch über die Diakonen zu erheben.

Daß stets nur den Bischöfen die Ordinationsgewalt zugestanden, beweist die gesammte Kirchengeschichte, wird aber durch einzelne Thatsachen recht augenscheinlich illustrirt. Der hl. Athanasius und die Väter des Concils von Alexandrien beweisen, daß Ischyras kein Priester gewesen daraus, daß Koluthos, der ihm die Hände aufgelegt haben sollte, wie allbekannt, bis zu seinem Tode blos Presbyter gewesen sei[1]). Diesen stets anerkannten Vorzug zu weihen, macht auch der hl. Epiphanius[2]) geltend gegen den ersten, welcher die Superiorität der Bischöfe über die Priester leugnete, gegen den ehrgeizigen Mönch Aerius, welcher, da ihm ein anderer Mönch, Eustachius, als Bischof v. Sebaste vorgezogen wurde, seine Ehre durch die Gleichstellung des Priesterthums mit dem Episkopate zu retten suchte. Epiphanius konnte diese Behauptung mit Recht wahnsinnig, närrisch, äußerst thöricht nennen, da stets die Gewalt zu ordiniren nur dem Bischofe zugestanden habe. Diese Gewalt bedeutet „die Macht Väter zu erzeugen", während die Priester nur Kinder durch die Taufe erzeugen.

---

1) Athan. apol. c. Arian. n. 11.
2) Haer. 75, 4. 5.

Auch beruft er sich auf die Pastoralbriefe: Πρεσβυτέρῳ μὴ ἐπιπλήξῃς, ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα[1]), wo eine Strafgewalt, eine väterliche Gewalt des Bischofs Timotheus über einen πρεσβύτερος vorausgesetzt wird. Indeß kann man nicht so bestimmt behaupten, daß hier πρ. einen Presbyter bezeichnet; denn es folgt: πρεσβυτέρας ὡς μητέρας, νεωτέρας ὡς ἀδελφάς[2]).

4. Besser ist die Berufung auf V. 19, wo der Apostel den Timotheus ermahnt, gegen einen πρεσβύτερος keine Anklage anzunehmen, außer vor zwei oder drei Zeugen. Hier tritt der Priester als Angeklagter vor Timotheus seinen Richter, erscheint also als Untergebener. Wenn der Apostel sonst πρεσβύτερος mit ἐπίσκοπος synonym gebraucht, so ist doch an unserer Stelle nicht an einen Bischof zu denken, man müßte ihn denn als Suffragan des Metropoliten denken: aber dieses hierarchische Verhältniß ist erst späteren kirchlichen Ursprungs. Also sind hier eigentliche, dem Bischofe unterstellte Presbyter gemeint.

5. Allerdings wird, wie wir sahen, der Name πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι in der hl. Schrift promiscue von denselben Personen gebraucht. Aber daraus folgt nur, daß Anfangs die Amtsnamen noch nicht fixirt waren. Nach Döllinger war der Name „Aelteste" bei den Judenchristen gebräuchlicher, welche ihre Seniores als Vorsteher hatten, der Name ἐπίσκοπος bei den Heidenchristen, welche das Wort als Benennung von bürgerlichen und religiösen Vorstehern aus der LXX kannten[3]).

Entgegen dem hl. Epiphanius geben andere Väter, Theodoret[4]), Chrysostomus[5]) zu, daß die Namen dieselben Aemter bezeichnen, mit dem Unterschiede, daß nach Theodoret die Bischöfe bloße Priester gegenüber den Aposteln, diese ihre Bischöfe waren, nach Chrysostomus aber die Bischöfe bereits über den Presbytern standen.

6. Es gibt aber noch eine andere Möglichkeit, welche am leichtesten alle Schwierigkeiten in der Benennung löst, und zugleich allen Versuchen, die Presbyter den Bischöfen gleichzustellen, den Boden entzieht. Nicht bloß die Bischöfe (ἐπίσκοποι), sondern auch die Presbyter (πρεσβύτεροι) waren eigentliche, von den Aposteln ordinirte Bischöfe; einfache Presbyter wurden von den Aposteln entweder noch gar nicht,

1) 1 Tim. 5, 1.
2) V. 2.
3) Christenthum und Kirche S. 302.
4) In Phil. 1, 1; in Tim. 3, 1.
5) Hom. 1. in ep. ad Phil.

oder erst in ihrer späteren Missionsthätigkeit bestellt. Denn der Grund für die unterschiedene Bestellung von Bischöfen und Presbytern liegt in der Nothwendigkeit, dem Bischofe Mitarbeiter zu geben und eine einheitliche Regierung der Gemeinde durch ein Oberhaupt zu erzielen. Beide Gründe fielen in der ersten Zeit der apostolischen Missionsthätigkeit weg. Die Apostel konnten zunächst nur für größere Städte, auf die ihre erste evangelische Thätigkeit ging, Vorsteher weihen, und die Gemeinden waren anfangs so klein, daß ein einziger genügen konnte. Derselbe mußte aber mit der Vollgewalt des Priesterthums ausgerüstet sein, um selbständig an der Befestigung und weiteren Ausbreitung des Evangeliums thätig zu sein. Der apostolischen Würde gegenüber war ihnen auch als Bischöfen eine Subordination von selbst auferlegt. Erst die von den Aposteln bestellten Bischöfe mußten sich Presbyter ordiniren. Darnach würde die Gleichstellung der „Aeltesten" und „Vorsteher" in der hl. Schrift nicht blos auf den Namen gehen, sondern auch auf die Sache: aber nicht deshalb, weil Presbyter und Episcopus dasselbe wäre, sondern weil es Presbyter noch nicht gab.

7. Freilich scheint es, daß man solche doch voraussetzen muß, wenn als Vorsteher einer Stadt eine Mehrzahl von Presbytern und Bischöfen genannt werden [1]).

Zwingend ist dieser Beweis nicht, denn es könnte auch da eine Mehrheit von Bischöfen verstanden werden. Wenigstens nennt der hl. Paulus die „Aeltesten" von Ephesus ἐπίσκοποι, und ebenso im Philipperbriefe ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι, mit Uebergehung von Presbytern.

Mit unserer Annahme würde auch gut stimmen, was der hl. Hieronymus von der ersten Bestellung der Bischöfe berichtet. Durch die Streitigkeiten in Korinth, wo jeder die von ihm Getauften als die Seinigen erklärte, sei ein Einziger über Alle zur Verwaltung der Kirche bestellt worden [2]), und in Alexandrien hätten von Markus bis Heraklas († 247) die Presbyter immer einen aus sich erwählt und mit der Würde des Bischofs geziert [3]). Das Alles wäre leicht verständlich, wenn es bis zu jener Zeit nur Bischöfe gab. So würde also daraus sich das gerade Gegentheil von dem, was Hieronymus darthun will, gegeben.

Indeß scheint es wahrscheinlicher, daß die Mehrzahl von Pres-

1) Wie Apgsch. 20, Phil. 1, 1.
2) In Tit. 1, 5.
3) Ep. 85 ad Evang.

bytern (πρεσβύτεροι) und Bischöfen (ἐπίσκοποι) wirkliche Presbyter waren. Der hl. Paulus schrieb jenen Brief an die Philipper aus der ersten Römischen Gefangenschaft, und 2 Jahre vor demselben berief er die „Presbyter" und „Bischöfe" von Ephesus zu sich nach Milet. Damals hatten sicher die Apostelschüler schon ihnen untergeordnete Priester als nothwendige Mitarbeiter bestellt.

8. Die Argumentation des hl. Hieronymus für die Gleichstellung von Presbytern und Bischöfen verliert aber auch so alle Bedeutung, da er ja zugibt, was für unseren Zweck hinreicht: daß der Bischof vor dem Priester die Ordinationsgewalt voraus hat [1]). Wenn man nach diesem Grundsatze und nach seinen übrigen Aeußerungen [2]) seine etwas verfänglichen Worte Idem est ergo presbyter, qui et episcopus [3]) versteht, besagen sie ganz Unverfängliches. Um den Uebermuth der Diakonen zurückzuweisen, konnte er allerdings sagen: der Presbyter ist ein Priester geradeso wie der Bischof, während der Diakon eine ganz abhängige Stellung hat. So können auch wir sagen: der Bischof ist dasselbe wie der Papst.

Darum konnte das Concil von Trient auf vollgültige Apostolische Ueberlieferung gestützt, definiren: Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem, anath. sit. [4]).

II. Aus der Verschiedenheit und der Superiorität des bischöflichen Ordo über den priesterlichen scheint nun unmittelbar zu folgen, daß, wenn die Priesterweihe ein Sakrament ist, a fortiori die Bischofsweihe als solches anerkannt werden muß, da das Concil von Trient die Sakramentalität der Ordination definirt hat, und auch wir den Beweis für das Sakrament der Priesterweihe aus der Ordination des Bischofs Timotheus geführt haben.

2. Und doch ist dieser Schluß nicht einwandfrei. Der hl. Thomas erkennt den Episkopat als höheren Ordo an, und gibt doch nicht

---

1) Quid facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?

2) Nihil interest inter episcopum et presbyterum, eadem dignitas mittentis et missi? Hoc satis inperite, in portu, ut dicitur, naufragium. Ep. ad Joa. Ilier. n. 37. Im Commentar zu Tit. 1, 5, wo er gerade die Gleichheit zwischen Presbyter und Bischof beweisen will, vergleicht er die Bischöfe mit Moses, die Presbyter mit den 70 Aeltesten, welche doch gewiß nach göttlichem Rechte dem Gesetzgeber untergeordnet waren.

3) In Tit. 1, 15.

4) Sess. 23. can. 7.

zu, daß die Ordination des Bischofs ein Sakrament für sich sei. Darüber weiter unten. Gegen den Beweis aus der Bischofsweihe des Timotheus kann der Einwand erhoben werden, daß es sich da um eine Ordination von Priester und Bischof zusammen handle. Es ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß die Apostel anfangs sogleich das volle sacerdotium durch einen einheitlichen Act ertheilt, also ein beschränktes Priesterthum aus dem Episcopat noch nicht ausgeschieden hatten. Wenn man, um diese Möglichkeit auszuschließen, behauptet hat, sie sei eine rein willkürliche Annahme, immer und überall sei das Presbyterat als Vorbedingung der Bischofsweihe gefordert worden, so ist ersteres unrichtig, ja die gegentheilige Annahme kann als unbegründet bezeichnet werden; das zweite setzt voraus, was in Frage ist.

Wie will man beweisen, daß Priesterweihe und Bischofsweihe nur durch zwei verschiedene Riten ertheilt werden können? Es ist von vornherein evident, daß das adäquate volle sacerdotium durch eine einzige Handauflegung mit entsprechender Form, welche alle seine Gewalt bezeichnet, verliehen werden kann. Bei der Ordination des Paulus und Barnabas, doch wohl zu Bischöfen, wird nur eine einzige Handauflegung während der Feier des hl. Opfers nach vorausgegangenem Fasten berichtet. Oder sollten die Ordinanden schon Priester gewesen sein? Das wäre doch gewiß noch eher zu berichten gewesen, als ihre Bischofsweihe, dringender als die Ordination der Diakonen. Die gleiche Benennung Bischof und Priester, wie sie so sehr in der hl. Schrift auffällt, würde damit am einfachsten erklärt, daß noch gar keine einfachen Priester existirten, sondern nur Bischöfe von den Aposteln geweiht wurden.

Die Apostolischen Constitutionen bieten uns aber noch einen Ritus der Bischofsweihe, in welchen thatsächlich nicht die specifisch bischöfliche Gewalt, sondern auch die priesterliche, das hl. Opfer darzubringen und das Bußsakrament zu verwalten verliehen wird. Ebenso wird im Testamentum D. N. J. Chr. bei der Weihe des Bischofs der hl. Geist herabgerufen zur Leitung der Kirche, zur Verwaltung des Hohenpriesterthums, „daß er in aller Ehrfurcht die Gaben deiner hl. Kirche darbringe. Verleihe ihm, daß er deinen Geist habe mit der Macht ausgerüstet, alle Bande zu lösen, wie du es deinen Aposteln verliehen hast[1]." Also eine Bischofsweihe, welche die specifische Gewalt des Presbyter ertheilt. Selbst nach

1) Rahmani p. 31.

dem heutigen Römischen Ritus wird bei der Handauflegung nur das cornu gratiae sacerdotalis auf den electus herabgefleht.

Daß die von Paulus erwähnte, an Timotheus vorgenommene Weihe als eine *specifisch bischöfliche*, von einer vorausgegangenen priesterlichen unterschiedene zu fassen sei, wird sich nicht leicht beweisen lassen; wäre es aber so selbstverständlich, wie man behauptet, wie konnten katholische Theologen in so großer Zahl und von so hohem Ansehen wie Thomas v. A. die Sakramentalität der Bischofsweihe leugnen oder bis auf den heutigen Tag bezweifeln?

Aber freilich dient es zur Klärung der Sache, wenn wir unsere Beweisführung speciell auf die von der Priesterweihe unterschiedene, nach derselben vollzogene, im specielleren Sinne heute „Consecration des Bischofs" genannte Weihe, richten.

3. Dieser Beweis wird uns dadurch sehr erleichtert, daß die ältesten Zeugnisse der Tradition für die Sakramentalität der Priesterweihe allerdings auf die Bischofsweihe gehen, darunter aber gerade die von der Weihe des Presbyters unterschiedene Bischofsweihe gemeint ist. Nämlich seit den ältesten Zeiten wird, wie der oben vorgelegte Einwand mit Recht hervorhebt, regelmäßig das Presbyterat für den Empfang der bischöflichen Weihe verlangt, weil seit den ältesten Zeiten, schon, wie wir es aus den Pastoralbriefen zu erweisen suchten, im Apostolischen Zeitalter die von Christus vorgesehene Differenzirung des Ordo sacerdotalis eintrat. Wir können also alle oben angeführten traditionellen Zeugnisse wiederholen.

Noch specieller berücksichtigt den Episkopat der hl. Cyprian: Quoniam episcopi idem Sp. S. per impositionem manus cordis excipimus hospitio, cohabitatori nostro nullum moestitiam proponamus [1]).

Der hl. Leo sagt in einer Rede, welche er am Gedächtnißtage seiner Consecration zum Bischofe in Rom hielt: Cum hujus divini sacerdotii *sacramentum* etiam ad humanas pervenit functiones . . . eos rectores ecclesia accipit, quos Sp. S. praeparavit, ut in populo adoptionis Dei, cujus universitas sacerdotalis atque regalis est, non praerogativa terrenae originis obtineat unctionem sed dignatio coelestis gratiae gignat antistitem [2]).

---

1) De aleat. c. 3. Daß diese Schrift den hl. Cyprian als Verfasser hat, ist neuestens mit guten Gründen dargethan worden. Doch bleibt unser Beweis derselbe, wenn ein anderer älterer Verfasser anzunehmen ist.

2) Serm. 1. in anniv. ass. n. 1.

4. Unser Schluß von der Sakramentalität der Ordination in Verbindung mit der göttlichen Einsetzung des Episkopates als wesentlichen und obersten Gliedes der Hierarchie auf die Sakramentalität der Bischofsweihe ist durchaus berechtigt. Nicht gerade a fortiori muß die Bischofsweihe ein Sakrament sein, wenn die Priesterweihe ein solches ist, aber jedenfalls aus gleich zwingendem Grunde. Denn der sakramentale Charakter ist die reale Grundlage einer besonderen Gewalt in der Kirche. Wenn nun der Bischof eine höhere von der priesterlichen unterschiedene Gewalt durch die Ordination erhält, so muß ihm auch ein höherer Charakter eingeprägt werden. Er bekommt nicht blos eine potestas jurisdictionis, welche dem Priester abgeht, sondern auch eine von der priesterlichen unterschiedene neue potestas ordinis, wofür der Charakter vorzüglich gegeben wird. Denn er spendet Sakramente, welche der Priester nicht spenden kann, darunter die Priesterweihe, welche „Väter zeugt", während der Priester nur Kinder zeugen kann, was nach dem hl. Epiphanius einen immensen Unterschied zwischen Bischof und Priester begründet.

In der That, wenn die Diakonatsweihe wegen ihrer auf das Priesterthum bezüglichen, aber immerhin stets untergeordneten Functionen einen Charakter verleiht, dann muß die bischöfliche Ordination, welche die priesterliche Würde zu ihrer höchsten Vollendung führt, noch mehr durch einen entsprechenden sakramentalen Charakter ausgezeichnet sein.

5. Dies wird noch klarer, wenn wir die Gründe etwas genauer prüfen, welche die mittelalterlichen Theologen[1]) zur Leugnung des bischöflichen Charakters bestimmte. Sie erweisen sich nicht nur als völlig nichtig, sondern — was bei jenen großen Denkern kaum begreiflich erscheint — aus den Principien, auf die sie sich stützen, folgt das Gegentheil von ihrer damals ziemlich allgemein verbreiteten Auffassung, die um so mehr befremdet, als man den niederen Weihen den sakramentalen Charakter zuerkannte, den man der Bischofsweihe absprach.

Der hl. Thomas gibt zu, daß der Episkopat ein besonderer Ordo sei, weil er eine Gewalt über den mystischen Leib Christi verleihe, welche der Priester nicht hat; aber andererseits spricht er ihm selbst die volle Bedeutung des Ordo ab, weil es keine über die priesterliche hinausgehende Gewalt über den wahren Leib des Herrn gebe; denn ordinatur omnis ordo ad Eucharistiae sacramentum[2]).

In dieser Beweisführung kommt alles auf den Grundsatz

1) Vgl. Schwane, Dogmengesch. des Mittelalters S. 678 ff.

2) Suppl. q. 40. a. 5.

an: Das Wesen und die specifische Beschaffenheit und Unterschiedenheit der Ordines wird durch die Beziehung zur hl. Eucharistie, durch die entferntere oder nähere Gewalt in Bezug auf das hl. Meßopfer bestimmt. Ist dieser Satz unmittelbar evident? Nun er hat von vornherein viel für sich, aber daß er allein zur Bestimmung des Wesens des Ordo dienen müsse, kann jedenfalls ohne weiteres nicht behauptet werden. Die andere Bestimmung des Ordo, welche der hl. Thomas an derselben Stelle gibt, officium quoddam respectu quarumdam *actionum sacrarum*, kann gewiß nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden. Ganz allgemein war auch die Definition des Ordo, welche der Lombarde [1]) gibt, recipirt: Signaculum quoddam ecclesiae, quo *spiritualis potestas* traditur ordinato. Eine solche potestas spiritualis wird aber dem Bischof im eminentesten Sinne verliehen.

Hören wir also die Begründung des hl. Thomas: Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, oportet quod potestas ordinis consideretur *praecipue* secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam unumquodque denominatur a fine [2]).

Geben wir den Satz zu, obgleich er nicht evident ist, daß der Ordo nur durch die Beziehung auf die Sakramentenspendung bestimmt wird, so muß ganz gewiß der Ordo episcopalis als eigentlicher sakramentaler vom Presbyterat unterschieden werden, da er die Gewalt zur Spendung von Sakramenten verleiht, welche der Priester giltig nicht spenden kann. Die Sakramente auf die Eucharistie, dem vollkommensten zu restringiren, ist gewiß willkürlich und es thut dies auch Thomas nicht, da er, und zwar mit Recht, erklärt, daß vorzüglich durch die Beziehung zur Eucharistie der Ordo bestimmt werde. Damit fällt aber seine ganze Beweisführung. Und gewiß bedeutet die Gewalt, Priester zu weihen, eine ungleich höhere Stufe in der Function, zu heiligen, in der Sakramentenspendung als eine unbedeutende Erweiterung der Gewalt über die Eucharistie, die, wie sie etwa bei der Weihe des Subdiakons zum Diakon, des Lectors zum Akolythen stattfindet, welche doch als Ordines von den früheren Theologen, sogar als sakramentale Ordines anerkannt werden. Die niederen Weihen waren der eigentliche Grund, die Eucharistie als allein maßgebend bei der Bestimmung des Ordo gelten zu lassen; bei ihnen trifft that-

1) IV dist. 24. — 2) C. gent. l. 4. c. 74.

fächlich in schönster Weise die Beziehung zur Eucharistie zu, die stufenweise Annäherung an die Consecration durch den Priester tritt daselbst sinnenfällig hervor. Dieser Beweis wird aber hinfällig, wenn die niederen Weihen keine Sakramente sind, keinen Charakter einprägen.

Aber selbst wenn wir die hl. Eucharistie als ausschließlichen Maßstab zur Beurtheilung des Ordo gelten lassen wollen, der Bischof hat auch hierin eine eminent höhere Gewalt als der Priester, da er nicht blos selbst, wie dieser, das hl. Opfer feiern kann, sondern auch andere durch Spendung der Priesterweihe innerlich vermittelst des Charakters dazu ausrüsten kann. Causa causae est causa causati [1]).

6. Mit Recht ist darum jene mittelalterliche Ansicht von den Theologen aufgegeben worden; Bellarmin nennt unsere These certissima. Aber vielleicht ist der Gegensatz zwischen der älteren und jetzigen Auffassung nicht so stark, wie man ihn manchmal darstellt und wie er auch grell bei denen hervortritt, welche den bischöflichen Charakter als etwas ganz *Neues*, vom priesterlichen *Unterschiedenes* auffassen. Diese Auffassung ist aber kaum haltbar: wie der Episkopat nur das vollkommene sacerdotium, das Presbyterat eine Theilnahme an demselben darstellt, so ist auch der bischöfliche Charakter nur eine Ergänzung, Vervollkommnung des priesterlichen. Man kann schon den Firmungscharakter als eine Ausdehnung, Vervollkommnung des Taufcharakters ansehen wegen der innigen Beziehung zwischen Taufe und Firmung, der τελείωσις der Taufe; um so mehr gilt dies vom Priester- und Bischofscharakter, die einander viel gleichartiger, inniger mit einander verbunden sind als Tauf- und Firmungscharakter. So müssen wir das Verhältniß von Episkopat zum Presbyterat fassen,

1) Für die Behauptung, daß die potestas jurisdictionis keinen Charakter begründe, könnte man sich höchstens auf die päpstliche Vollgewalt berufen, die hoch über die bischöfliche erhaben, doch ohne neuen Charakter verliehen wird. Aber darauf können sich unsere Gegner nicht berufen. Denn, da der Papst kraft seiner Jurisdiction die einschneidendsten Anordnungen über die Feier der hl. Messe, die Behandlung des hl. Sakramentes erläßt, übt er eine höhere Gewalt über den *wahren Leib* des Herrn aus, als der Ostiarius, der die Thüren der Kirche zur Theilnahme an dem hl. Opfer öffnet. Also müßte gerade und noch mehr die päpstliche Gewalt eine sakramentale sein, durch einen Ordo verliehen werden. Es könnte dieselbe auch recht gut durch die Ordination ertheilt werden, denn die Lehr- wie Regierungsgewalt des Papstes ist, wie die der Bischöfe, eine heilige, zielt auf Heiligung ab. Den Bischöfen kommt sie kraft ihres Ordo zu. Daß die päpstliche es nicht ist, hängt vom freien Willen Gottes ab, kann aber nicht zu der Behauptung umgedeutet werden, nur die Gewalt, Sakramente zu spenden, sei ein Ordo.

weil die Kirche nur sieben Ordines kennt; natürlich es giebt nur ein sacerdotium, ein unvollkommenes und ein vollkommenes [1]).

7. Wir haben bisher immer als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Weihe zum Presbyter ein eigentliches Sakrament sei, und dies mit allem Recht, denn in der Auffassung der Kirche und der Gläubigen ist die „Priesterweihe" das eigentliche sacramentum ordinis. Die Definition des Concils von Trient muß zum mindesten auf die Priesterweihe gehen [2]). Denn da die Sakramentalität der Diakonats- und Bischofsweihe nur theologisch gewiß ist, so hätte das Concil überhaupt keinen Ordo als Sakrament erklärt, wenn die Definition nicht wenigstens direct auf die Priesterweihe ginge. Und in der That wird durch die Priesterweihe die im eigentlichsten Sinne priesterliche Gewalt verliehen: die Gewalt über den wahren Leib des Herrn. Auch die andere damit aufs engste verbundene Gewalt auf den Empfang der Eucharistie vorzubereiten wird im vorzüglichsten Sinne dem Priester in der Vollmacht, die Sünden nachzulassen, verliehen [3]).

Unser früherer Beweis für die Sakramentalität der Priesterweihe galt freilich zunächst für die Weihe zum Bischof; dazu wurde Timotheus und Titus bestellt; aber es war nicht die Rede vom Bischof, insofern er vom Priester unterschieden ist, sondern vom Bischof, insofern er der Priester κατ' ἐξοχήν ist.

1) So bringt Billuart die Ansicht des hl. Thomas mit der jetzigen allgemeinen Lehre der Theologen in Einklang. Episcopatus inadaequate sumtus pro eo, quod addit simplici sacerdotio, probabilius non est Ordo stricte sumtus sive Sacramentum Ordinis, nec consequenter Ordo distinctus a Sacerdotio, sed est ejus extensio et perfectissimum complementum. De sacr. ord. diss. IV. a. 2.

2) Ad veritatem praedictae definitionis universalis necesse est, ut ea ad minimum complectatur Ordinem praestantissimum, quale est sacerdotium. Bened. XIV. de syn. dioec. VIII, 9. 2.

3) Ejusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere et ad susceptionem illius materiam praeparare... Quum igitur potestas ordinis ad hoc se extendat, ut sacramentum Corporis Chr. conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad hujus sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad hujus sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis; non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter conjungitur hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum, quae ordinantur ad peccati remissionem, cujusmodi sunt baptisma et poenitentia. S. Thom. c. gent. l. 4 c. 74.

§ 591.

Niedere Weihen und Subdiakonat[1].

I. Das Concil von Trient hat nur Episkopat, Presbyterat und Diakonat als göttlich eingesetzte Ordines erklärt[2], aber indem es statt Diakonen ministri setzte, die Frage offen gelassen, ob nicht noch andere Ordines zur kirchlichen Hierarchie gehören.

1. Das Concil hat sogar direct die niederen Weihen gegen die Reformatoren in Schutz genommen durch die Definition: Si quis dixerit praeter sacerdotium non esse in ecclesia cathol. alios ordines et majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, anath. sit[3].

Man könnte sogar meinen, durch diese Definition seien auch die niederen Weihen als göttliche Institution erklärt, denn die bloße Existenz dieser Weihen in der Kirche brauchte nicht dogmatisch erklärt zu werden, da sie offen daliegt. Aber die Theologen, weit entfernt, darin die Erklärung der göttlichen Institution der ordines minores zu finden, haben vielmehr seitdem die im Mittelalter sehr verbreitete Meinung von der Sakramentalität dieser Ordines ziemlich allgemein aufgegeben. Es hat das Concil offenbar einen Ausdruck und eine Fassung gewählt, die diese scholastische Meinung nicht verurtheilen sollte; das Gegentheil ist damit nicht definirt, sondern freier Discussion überlassen. Gegen die Reformatoren suchte es die berechtigte Existenz der ordines minores nachzuweisen, sie sind die sehr zweckmäßig eingerichtete Vorstufen, die sehr nothwendige Vorbereitung zum Priesterthum: per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur.

2. Die Scholastiker erklärten die niederen Weihen für eigentliche, göttlich eingesetzte Ordines und ihre Spendung als Sakramente, indem sie bei mangelnder Kenntniß des kirchlichen Alterthums sich lediglich von der zu ihrer Zeit herrschenden Praxis der lateinischen Kirche bei Ertheilung der Weihen leiten ließen. Von dieser Praxis abstrahirten sie ihren Begriff vom Wesen des Weihesakramentes, von dessen wesentlichem Ritus und nahmen diese Abstraction zum Ausgangspunkt weiterer Folgerungen, die sie dazu führte, dem Episkopat

1) *Thomassin*, Vetus et nova eccl. disciplina I p. 193. *Chr. Mayr*, Ordinis hierarchi ci descensus et ascensus a genere ad species a tonsura ad episcopatum. Salisb. 1626. Dietz, Die hl. Weihen. Würzburg 1826. Zardetti, Die Priesterweihe und ihre vorbereitende hl. Weihen. Einsiedeln 1896. Reuter, Das Subdiakonat. 1890. F. Wieland, Die genet. Entwickelung der sog. Ordines minores. 1897.

2) Sess. 23, can. 6. — 3) Can. 2

die Bedeutung eines eigentlichen Ordo und Sakramentes abzusprechen, die niederen Weihen für Sakramente zu erklären, den sakramentalen Ritus der Priesterweihe vielfach einseitig in die traditio instrumentorum zu verlegen.

Dagegen steht es geschichtlich fest, daß die niederen Weihen späteren kirchlichen Ursprungs sind. Die Orientalen haben bis auf den heutigen Tag außer dem Subdiakonat nur noch das Lectorat. Bei den Jakobiten werden der Lector und der Psaltes durch verschiedene Weihen bestellt, bei den übrigen Orientalen ist es nur eine Weihe. Aber auch im Abendlande werden außer den drei hierarchischen Stufen nur Lectoren genannt. Tertullian, Cyprian kennt nur erst sechs Ordines. Erst Papst Cornelius, der Zeitgenosse Cyprian's, führt die sieben Ordines, freilich blos für die Stadt Rom und in Verbindung mit Wittwen, Kranken und Armen, auf [1]), wie auch bei den Griechen neben dem Psaltes die Wittwen, Diakonissen, Bekenner u. s. w. genannt werden.

Bei solchem Thatbestand kann es nicht zweifelhaft sein, daß die niederen Weihen nicht von Christus, sondern von der Kirche eingesetzt sind, also nicht eigentliche Sakramente sein können.

3. Um das Gegentheil trotz dieses nun klar erkannten Thatbestandes noch festhalten zu können, behauptet man, die niederen Weihen seien nur Abzweigungen des Diakonats, das ein wahres Sakrament sei. Die Functionen des Diakons wurden einfach vertheilt auf eine größere Anzahl von Ministern, welche denselben mehr gewachsen wären.

Aber es kann doch der Kirche nicht die Gewalt zukommen, aus einem Sakramente mehrere zu machen, das wäre ganz gleichbedeutend mit der Einsetzung neuer Sakramente. Gesteht man ihr eine solche Machtvollkommenheit zu, dann muß man consequent zugeben, daß sie auch jetzt noch eine weitere Abzweigung vornehmen könnte, wenn sie z. B. die gar nicht unwichtigen Functionen des Sakristan, welche unter das Diakonat subsumirt werden könnten, durch einen sakramentalen Ritus zu ertheilen und das Küsteramt zum Ordo zu erheben für gut fände. Etwas ganz anderes ist es, wenn die Kirche vielleicht das Presbyterat vom Episkopat und dem vollen sacerdotium, als einen Theil desselben, ausgeschieden hat. Eine solche Ausscheidung

1) In seinem Schreiben an Fabian von Antiochien sagt Cornelius von Novatian: Ille ergo Evangelii vindex ignorabat, unum episcopum esse debere in ecclesia catholica, in qua non ei latebat, presbyteros esse quadraginta sex, diaconos septem, subdiaconos septem, acolytos duos et quadraginta, exorcistas autem et lectores cum ostiariis quinquaginta duos. In den Kanones, welche dem 4. Concil von Karthago (398) zugeschrieben werden, wird schon der Ritus für alle diese einzelnen Ordines angegeben.

muß bereits zur Zeit der Apostel stattgefunden haben, läßt sich also auf einen Auftrag des Herrn zurückführen.

Diese Entwickelung der niederen Weihen läßt sich auch geschichtlich keineswegs nachweisen. Der Entwickelungsgang war, wie genauere historische Untersuchungen darthun, ein ganz anderer [1]).

4. Aber freilich, diese kirchliche Einrichtung und Abstufung der Ordines muß als eine sehr zweckmäßige und höchst weise bezeichnet werden. Die Kirche hat damit die von Christus grundgelegte hierarchische Ordnung weiter fortgeführt und ausgestaltet. Ordnung ist das Kennzeichen der göttlichen Werke: quae a Deo sunt ordinata sunt. Das Niedrigere wird durch das Höhere zu seinem Ziele geführt [2]).

Die gesellschaftliche Gliederung wird nicht nur von dem Wesen der Gesellschaft gefordert, um ihr eine kräftige, naturgemäße Action zu ermöglichen, sondern es leuchtet uns in der harmonischen Abstufung auch ein herrlicher Zug der Schönheit hervor: sicut castrorum acies, sagt der Bräutigam von seiner Braut. Es stellt so die kirchliche Hierarchie ein schönes Abbild der himmlischen Hierarchie dar und macht die Kirche zu einem Abbilde des himmlischen Jerusalem [3]).

Der hauptsächlichste Zweck dieser Abstufung liegt aber in der

1) F. Wieland, Die genetische Entwickelung der s. g. Ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten 1897, bestreitet die Anschauung, welche die Ordines minores unmittelbar aus dem Diakonat sich entwickeln läßt. Die Aemter der Akolythen und Ostiarier sind Abzweigungen des Subdiakonats; dieses wie das Lectorat wurde schon in apostolischer Zeit aus den Einrichtungen der Synagoge in die christliche Kirche herübergenommen. Unabhängig von allen entwickelte sich das Exorcistat, weil das Exorcisiren ursprünglich an keinen Klerikergrad gebunden war.

2) Deus sua opera in sui similitudinem producere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent et per ea cognosci posset. Et ideo ut in suis operibus repraesentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur et perficerentur et media per prima... Et ideo ut ista pulchritudo ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut et in corpore naturali quaedam membra aliis influunt. S. Thom. Suppl. q. 34. a. 1.

3) Ordinum multitudo est inducta in ecclesia propter tria: Primo quidem propter Dei sapientiam commendandam, quae in distinctione rerum ordinata maxime relucet tam in naturalibus quam in spiritualibus... Secundo ad subveniendum humanae infirmitati: quia per unum non poterant omnia, quae ad divina mysteria pertinebant, expleri sine magno gravamine: et ideo distinguntur ordines diversi ad diversa officia: et hoc patet per hoc, quod Dominus (Num. XI) dedit Moysi 70 senes in adjutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur,

Vorbereitung auf das Priesterthum, wie das Concil von Trient erklärt: Per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur.

5. Dies geht auch aus den Riten hervor, mit welchen die Ordines gespendet werden; eine Handauflegung findet erst beim Diakonat statt. Bei den übrigen Ordines werden den Ordinanden die instrumenta übergeben, welche sie bei ihren Functionen am Altardienst zu gebrauchen haben. Diese Functionen stellen vom Ostiarius an bis zum Diakon eine immer nähere Beziehung zu den priesterlichen Functionen, speciell zur Darbringung des hl. Opfers und der Spendung der Eucharistie dar [1]).

6. Indem so die Kleriker nur allmählich in das innere Heiligthum,

---

dum plures in diversis officiis distribuuntur, ut omnes sint Dei cooperatores; quo nihil est divinius, ut Dionysius (eccl. hier. c. 3) dicit. Suppl. q. 37 a. 1.

1) Et ideo aliter dicendum, quod Ordinis sacramentum ad sacramentum Eucharistiae ordinatur, quod est sacramentum sacramentorum ... Sicut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministri, qui ad Eucharistiam ordinantur, consecratione indigent: et haec consecratio est ordinis sacramentum. Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam: quia potestas ordinis aut est ad consecrationem ipsius Eucharistiae aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc sacramentum Eucharistiae. Si primo modo, sic est ordo *sacerdotum* et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino et patenam cum pane, accipientes potestatem conficiendi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum vel in ordine ad suscipientes. Si primo modo, sic est tripliciter. Primo enim est ministerium, quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, sed non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad *diaconum* ... unde et ipse Chr. sanguinem dispensat. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti: et hoc pertinet ad *subdiaconos* ... et ideo accipiunt calicem de manu episcopi sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti: et hoc competit *acolytho* ... unde accipit urceolum vacuum. Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos, quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta percipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum. Quidam enim sunt omnino infideles credere nolentes, et hi totaliter etiam a visione divinorum et coetu fidelium arcendi sunt: et hoc pertinet ad *ostiarios*. Quidam autem sunt volentes credere, sed nondum instructi scl. catechumeni: et ad horum instructionem ordinatur ordo *lectorum*; et ideo prima rudimenta doctrinae fidei scl. V. T. eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles instructi sed impedimentum habentes ex daemonis potestate, scl. energumeni: et ad hoc ministerium est ordo *exorcistarum*. S. Thom. Suppl. q. 37. a. 2.

zum Altar, zugelassen werden und erst längere Zeit die auf den einzelnen Stufen ihnen zugewiesenen Dienste ausüben, muß die Hochachtung vor dem hochheiligen Dienste des Priesters in ihnen gepflegt und gesteigert werden. Indem sie die jedem Ordo entsprechenden Functionen treu ausführen, bewähren sie sich als Diener des Heiligthums und indem sie sich in den diesen Functionen entsprechenden, bei der Weihe ihnen eingeschärften Tugenden üben, machen sie ein wichtiges Noviziat durch, das für den Priesterstand noch nothwendiger ist als für den Ordensstand. Auf der letzten, von der Kirche eingerichteten Vorbereitungsstufe, im Subdiakonat, wird dem Ordinanden bereits die Pflicht der Continenz auferlegt, entsprechend seiner so fortgeschrittenen Annäherung an die hl. Eucharistie und an die priesterlichen Functionen, welche das reinste, mit allen Tugenden geschmückte Leben verlangen. Darum hat die Kirche seit dem Mittelalter den Subdiakonat von den eigentlichen niederen Weihen getrennt und zu den höheren, „heiligen" (ordines majores, sacri) gestellt.

II. Ursprünglich gehörte der Subdiakonat auch zu den niederen Ordines, ja er scheint sogar anfangs unter dem Lectorat gestanden zu haben; seine Functionen waren so niedrige, daß sie von Diakonissinnen besorgt werden konnten [1]).

Im Testamentum D. N. J. Chr. erscheint der Subdiakonat als die unterste Stufe [2]). Der Lector wird stets vor dem Subdiakon genannt und dessen Functionen werden nicht einmal angegeben. Der Diakon erscheint da als Ostiarius, da er die Thüren der Kirche während der Liturgie hüten muß, womit die Apostolischen Constitutionen in so fern übereinstimmen, als im 8. Buche der Diakon an der Thüre der Männer, der Subdiakon an der Thüre der Frauen steht, während im 2. Buche sogar die Diakonissen dieses Amt der Subdiakonen übernehmen. Wenn wir die apostolischen Constitutionen ausnehmen, wurden dem Subdiakon so wenig wie dem Lector die

1) Ursprünglich scheint auch im Abendlande der Subdiakonat die unterste Stufe unter den Ordines eingenommen zu haben; denn auch in dem abendländischen Ritus seiner Weihe wird vorausgesetzt, daß er bis jetzt wohl noch kein klerikales Leben geführt hat: Si usque nunc fuistis tardi ad ecclesiam, amodo debetis esse assidui. Si usque nunc somnolenti, amodo vigiles. Si usque nunc ebriosi, modo sobrii. Si usque nunc inhonesti, amodo casti. Könnte die Kirche einen solchen Kleriker in die Hierarchie aufnehmen, der bis jetzt in seinem kirchlichen Ministerium so lau, der ein so weltliches Leben in der Vorbereitungszeit geführt!

2) Rahmani p. 168.

Hände aufgelegt. Das Testamentum hat nur ein Gebet, wie beim Lector, über den zu Weihenden ohne jeglichen äußeren Ritus [1]).

2. Bei den späteren Orientalen nimmt freilich der Subdiakon eine bevorzugte Stelle ein, die einigermaßen ihn als ordo sacer erscheinen läßt. Simeon von Thessalonich theilt die Ordines in solche, welche innerhalb (die vorzüglichen) und solche, welche außerhalb des Heiligthums ertheilt werden, zu den vorzüglicheren rechnet er den Subdiaconat.

Die Jakobiten und Maroniten weihen den Subdiakon innerhalb der cancelli, den Lector außerhalb, die Nestorianer beide außerhalb. Zonaras und Balsamon lassen in der Erklärung des 2. Kanon von Chalcedon die Subdiakonen wie die Priester, Diakonen und Bischöfe geweiht werden (χειροτονοῦνται), die Lectoren blos bezeichnen (σφραγίζονται), vom Oekonomen u. a. heißt es: προβάλλονται [2]).

Nach Maltzew werden Lector, Psaltes und Hypodiakon nicht am Altare, sondern mitten in der Kirche geweiht, außerhalb der Liturgie; die Hände werden ihnen zwar auferlegt, aber ohne die Worte, welche den hl. Geist herabflehen; diese Handauflegung heißt χειροθεσία und ist nicht die eigentliche Ordination, χεροτονία [3]). Damit ist freilich der ursprüngliche und eigentliche Sprachgebrauch ganz umgekehrt worden. Die in der hl. Schrift genannte sakramentale Handauflegung ist die χειροθεσία; χειροτονία ist eigentlich Wahl.

3. Wir kennen genau die Zeit, in welcher der Subdiakonat förmlich zum ordo sacer erhoben wurde mit der näheren Bestimmung, daß der Subdiakon ferner auch zum Bischof gewählt werden könne. Innocenz III. entscheidet mit Berufung auf Urban II. [4]), der nach ursprünglicher Praxis nur Diakonat, Presbyterat, Episcopat zu den sacri ordines gezählt, ausnahmsweise aber auch die Subdiakonen, welche auch die hl. Gefäße bewahren dürfen, für wählbar erklärt hatte: Verum cum hodie subdiaconatus inter sacros ordines computetur, sicut Urbanus papa II. sub his verbis expressit

1) Rahmani p. 105. Beim Lector wird die Handauflegung direct verboten; vom Subdiakon heißt es: Ebenso soll der Subdiakon geweiht werden, voraus geht aber die Weihe der Witwen. Weil aber das Testamentum den Subdiakon immer nach dem Lector setzt, so ist wahrscheinlich die Weihe des Lectors auch hier vorausgesetzt.

2) *Denzinger*, Rit. Or. p. 128.

3) Die Sakramente der orthodoxen katholischen Kirche des Morgenlandes S. 301.

4) Decret. dist. 60, cap. Nullus.

. . ., statuimus, ut subdiaconus in episcopum libere valeat eligi [1]).

4. Die Benennung ordo sacer soll demnach auf den Subdiakonat angewandt, nicht besagen, daß er ein Sakrament sei, wie Diakonat und Presbyterat, sondern daß ihm eine höhere Heiligkeit gegenüber den ordines minores zukomme. Diese größere Heiligkeit geht zunächst auf seine Functionen [2]), er dient näher am Altar als jeder Minorist, speciell darf er bereits die hl. Gefäße, Kelch und Patene, für den Leib und das Blut des Herrn berühren. Demgemäß ist auch seine liturgische Kleidung, welche ihm bei der Weihe übergeben wird, der des Diakon mit Ausnahme der Stola vollkommen gleich. Die Ordination selbst wird mit denselben feierlichen Ceremonien wie bei den höheren Weihen ertheilt, die Allerheiligenlitanei mit Prostration als Einleitung vorausgeschickt. Ihm liegt auch bereits das liturgische Stundengebet ob, das eine hohe heilige Function bedeutet, da es im Namen der Kirche verrichtet wird und den Kleriker zu heiligen ganz besonders geeignet ist. Die Heiligung der eigenen Seele, wie sie dem heiligen Dienste entsprechen muß, bezweckt vor allem das ehelose oder doch jungfräuliche Leben, das dem Subdiakon freilich mit Rücksicht auf das Priesterthum bereits zur Pflicht gemacht wird.

§ 592.

Der Cölibat [3]).

1. Den Subdiakonen wurde das eheloſe Leben erst von Leo I. zur Pflicht gemacht, aber das Cölibatsgesetz überhaupt, für die drei hierarchischen Ordines ist älter, vielleicht Apostolischen Ursprungs. Wenn Manche die Einführung der Verpflichtung durch die Apostel nicht zugeben wollen, so räumen sie doch ein, daß thatsächlich das eheloſe Leben der Priester als das Ideal in der Kirche galt

---

1) Cap. *A multis.* — Vgl. Reuter, Der Subdiakonat, dessen historische Entwickelung und liturg.-canonist. Bedeutung. Augsburg 1890.

2 Ordo sacer dicitur dupliciter; uno modo secundum se, et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam. Alio modo ratione materiae, circa quam habet aliquem actum: et sic ordo sacer dicitur, qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam. Et sic sunt tres tantum ordines sacri, scl. sacerdotium et diaconatus, qui habent actum circa corpus Chr. et sanguinem consecratum, et subdiaconatus, qui habet actum circa vasa consecrata: et ideo eis etiam continentia indicitur, ut sancti et mundi sint, qui sancta tractant. S. Thom. Suppl. p. 37. a. 3.

3) Zimmermann, Der Priester-Cölibat und seine Bedeutung für Kirche und Gesellschaft. Kempten 1899.

und von vielen Dienern des Altars von freien Stücken beobachtet wurde. Wenn solches Gesetz noch nicht in den ersten Jahrhunderten bestand, so hat dies einen doppelten Grund: erstens trieb in der Zeit der ersten Begründung die Noth dazu, auch verheirathete Diener des Altars zuzulassen, und dann bot zweitens der Eifer der Urkirche Antrieb genug, dem Rathe des Herrn und des Apostels zu folgen und das jungfräuliche und eheloſe Leben der Ehe vorzuziehen. Wo uns so viele heilige Jungfrauen und Martyrer begegnen, welche gerade um jungfräulich zu leben, das Martyrium bestanden, sollten die Diener des Heiligthums nicht den hohen Werth der Virginität insbesondere für den Priester erkannt haben?

2. G. Bickell vertheidigt den Apostolischen Ursprung des Cölibates, indem er die beiden Thesen aufstellt und mit großer Gelehrsamkeit begründet: 1. Die Verpflichtung auch der Presbyter und Diakonen zur Continenz rührt im Abendlande nicht erst vom hl. Siricius, sondern von den Aposteln her. 2. Dieselbe Verpflichtung bestand auch im Morgenland von der apostolischen Zeit an, wurde aber hier seit dem vierten Jahrhundert allmählich außer Acht gesetzt [1]).

Dies wird bestritten von Funk, der nach Widerlegung der von Bickell angeführten Zeugnisse und Vorführung directer Zeugnisse gegen die Pflichtmäßigkeit des Cölibates erklärt: „Der Cölibat hat wohl seine Grundlage in der hl. Schrift, in den Aussprüchen des Heilandes [2]) und des Apostels Paulus [3]) über die Virginität, und thatsächlich wurde er schon in den ersten Jahrhunderten vom Klerus vielfach beobachtet. Eine gesetzliche Form aber erhielt er erst im Laufe der Zeit. Im Abendlande tritt die Wendung zuerst in dem Kanon 33 der Synode von Elvira hervor (wohl gegen 300), und die Verpflichtung erstreckte sich hier auf die Bischöfe, Presbyter und Diakonen, seit Leo I. auch auf die Subdiakonen. Im Morgenland ist Justinian der erste, von dem ein Gesetz bekannt ist (Nov. 6 c. 1 § 3—4, 123 c. 1.), und ihm reiht sich anderthalb Jahrhunderte später die trullanische Synode (692) c. 48 an. Das Gesetz hat aber in der Orientalischen Kirche einen geringeren Umfang als in der abendländischen; es beschränkt sich auf den Episcopat [4])."

Ganz entscheidend für Funk ist der Bericht des Sokrates,

1) Der Cölibat eine apostolische Anordnung. Zeitschr. für kathol. Theologie 1878, II, 1879 III. Vgl. Katholik 1878 II. S. 528 ff.

2) Matth. 19, 12.

3) 1 Kor. 7, 7. 32—34.

4) Kirchengesch. Abhandlungen. I. S. 154.

Sozomenus und des Gelasius von Cyzikus, nach welchem auf dem Concil von Nicäa der Antrag gestellt wurde, die Bischöfe, Priester und Diakonen sollten fortan sich enthalten. Der Antrag wurde aber vom Bischofe Paphnutius bekämpft und deshalb vom Concil abgelehnt. Bickell sieht dagegen hierin blos eine Anekdote, welche mit dem Zeugnisse der ersten vier Jahrhunderte in Widerspruch stehe, ersonnen, um die Priesterehen zu rechtfertigen.

Eine förmliche Abschaffung des Cölibates selbst für die Bischöfe erfolgte in Folge vieler Aergernisse im 5. Jahrhundert bei den Nestorianern auf der Synode des Akak, can. 2. „Von nun an soll kein Bischof an dem Orte, den er regiert und in der Kirche, in der er dient, Zwang und Nöthigung bezüglich des Eheverbotes auferlegen . . . Niemand von uns soll dieses erzwungene Versprechen auferlegen seinem Klerus oder den Dorfpriestern oder den ihm untergebenen Bundesföhnen." Also hatte vorher das Cölibatsgesetz bestanden [1]). Bezeichnend für die Abschaffung des Cölibats durch den Katholikos Akak ist, daß er auch den Nestorianismus einführte. Sie hatten also aus der katholischen Kirche den Cölibat als Gesetz mitgebracht.

3. Jedenfalls ist dieses Gesetz eine höchst weise Anordnung der Kirche, welche sie trotz der heftigsten Angriffe auf dieselbe selbst von Seiten ihrer lauen Diener und trotz der vielfachen Mißachtung des Gesetzes in trauriger Periode des Verfalls festgehalten und mit den größten Anstrengungen zur Geltung gebracht hat.

Es bedarf kaum einer Erwiderung, wenn Protestanten gegen die von der Kirche auferlegte Verpflichtung den hl. Paulus in's Feld führen, welcher von Häretikern spricht, welche zu heirathen verbieten. Denn das sind Häretiker, welche die Ehe für sündhaft erklären, solche hat die Kirche immer verurtheilt. Sie verbietet dagegen Niemanden die Ehe, sie legt Niemanden die Pflicht der Enthaltsamkeit auf, sondern stellt dieselbe nur als Bedingung auf, um zu den höheren Weihen promovirt zu werden. Wer nicht ganz freiwillig diese Weihen empfängt, und also ganz freiwillig die Enthaltsamkeit üben will, wird nicht verpflichtet.

4. Fr. Paulsen zweifelt, ob die Kirche klug daran gethan, eine solche Pflicht aufzuerlegen, welche die sittliche Kraft des Durchschnittsmenschen übersteigt.

Daß das eheloſe Leben nicht Jedermanns Sache ist, geben wir gerne zu, es gehört ein nicht gewöhnlicher Heroismus dazu, ein

1) Vgl. B. Braun, Das Buch der Synhados S. 69 ff.

ganzes langes Leben gegen den heftigsten aller Triebe, auf den Gott den Fortbestand des Menschengeschlechtes gegründet hat, zu kämpfen, für immer auf die zartesten Verhältnisse, welche die Natur aufweist, Verzicht zu leisten. Aber dieser Heroismus wird nicht dem Durchschnittsmenschen zugemuthet. Es sind immer nur wenige auserwählte oder doch besonders geartete Naturen, die sich zur Uebernahme der priesterlichen Functionen und des ehelosen Lebens entschließen. Die Kirche bietet ihnen Gelegenheit genug, ja nöthigt sie durch das Noviziat der Tonsur und der ordines minores sich wohl zu prüfen und Jahre lang zu erproben, ob sie einer solchen Bürde gewachsen sind.

Aber auch so ist es nicht der natürliche Mensch mit seinen natürlichen Kräften, dem die Enthaltsamkeit zugemuthet wird: wie der priesterliche Stand durchaus der übernatürlichen Ordnung angehört, so auch die priesterliche Enthaltsamkeit. Die Gnade Gottes ist es, welche die Kräfte verleihen muß, und gerade diese Gnade wird ihm aus seinen heiligen Functionen, insbesondere dem hl. Meßopfer, so reichlich zu Theil. Diese hl. Functionen, die Spendung der Sakramente, die Predigt, die vielfache seelsorgerliche Thätigkeit, wie sie einerseits das ehelose Leben dringend verlangen, sind ihrerseits sehr geeignet, den Geist von den Beschäftigungen des Familienlebens abzuziehen, ihm für dessen Annehmlichkeiten einen Ersatz zu bieten. Wenn er damit, wie dies sein hl. Amt verlangt, Gebet und Studium verbindet, welche die fleischlichen Gelüste schwächen, muß schon nach rein psychologischen Gesetzen das eheloſe Leben ihm weniger schwer fallen.

5. Im Uebrigen sind gar viele schon aus natürlichen Gründen genöthigt und also verpflichtet, auf die Ehe zu verzichten, und ihre Zahl mehrt sich bei der immer steigenden Verwicklung der socialen Verhältnisse immer mehr. Wer gibt ihnen die Kraft, dem starken Naturtrieb siegreich zu widerstehen? Nur religiöse Motive und die Gnade; aber das wirksamste Mittel ist das Beispiel: Wenn der Seelsorger von freien Stücken das eheloſe Leben erwählt hat, wird es den Gläubigen viel leichter fallen, sich in ein gleiches Loos zu ergeben; namentlich durch den energischen Hinweis auf das zukünftige Leben, das allein Ersatz für die Opfer, die wir auf dieser Welt bringen, bieten kann. Der Priester kann keinen entscheidenderen Beweis für seinen Glauben an ein anderes Leben liefern, als daß er für dasselbe das Schönste, was die Erde bieten kann, hinopfert. Das ist aber der eigentliche Endzweck der priesterlichen Thätigkeit, die Gläubigen überhaupt auf ihr letztes Ziel, auf das Unsichtbare vom Diesseits, an dem sie haften, zu richten. Die stärkste Predigt ist

also nicht blos für die Ehelosen, sondern auch für die Verheiratheten sein thatsächlicher Verzicht auf das Diesseits wegen des Jenseits.

Beim hl. Matth. sagt der göttliche Heiland zu seinen Aposteln und zu allen ihren Nachfolgern: Ihr seid das Licht der Welt. Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen sein. Auch zündet man kein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit es Allen leuchte, die im Hause sind. So leuchte euer Licht vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater preisen, der im Himmel ist [1]). Zwei Dinge sind es, durch welche Christus die Priester heißt die Welt zu erleuchten: Das Beispiel und die Lehre. Die ganze Vollkommenheit des Christen besteht darin, daß er vollkommen ist, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Dieses Beispiel, das wir nachahmen sollen, ist aber zu hoch, als daß wir den Muth faßten, es an uns darzustellen, zu wenig sichtbar, als daß wir sinnliche Menschen uns dadurch recht anziehen ließen. Daher stieg der Sohn Gottes vom Himmel hernieder, um in sichtbarer Gestalt unseren Augen den vollkommenen Abglanz und das treue Bild der göttlichen Vollkommenheiten und aller Tugend uns vorzustellen. Aber auch er sollte nicht immer sichtbar unter uns weilen; er bildete sich also die Apostel, die Priester heran, die das arme, verachtete, leidensvolle Leben des Heilandes allen folgenden Geschlechtern sichtbar an sich darstellen sollten. O, eine erhabene, aber auch schwierige Aufgabe für uns Priester, ein lebendiges Abbild des Lebens Jesu Christi und ein lebendiges Vorbild für die Christen zu sein, an welchem auch die Ungelehrten wie in einer hl. Schrift das Leben und die Tugenden ihres Heilandes lesen könnten. Möchte sie uns doch Antrieb sein, allen Fleiß auf das gute Beispiel zu verwenden. Eine englische Aufgabe ist dem Priester übertragen, aber eine englische Natur und Kraft ihm nicht gegeben in der schwachen menschlichen Natur. Es hat aber die hl. Kirche, in ihrer Weisheit vom Geiste Gottes geleitet, eine Einrichtung getroffen, durch die jeder Priester, auch der lauteste, durch seinen Stand schon die Tugend predigt; sie hat ihm die Ehelosigkeit zur Pflicht gemacht, durch welche er den Engeln ähnlich wird, welche weder heirathen noch geheirathet werden. Der Grundcharakter des armen Lebens Jesu und somit der christlichen Tugend ist Entsagung: Entsagung predigt der Priester, wenn er auf die Genüsse, welche die Welt so sehr beherrschen, verzichtet, Entsagung, wenn er die Familienbande, die auch das menschliche Herz so

1) 5, 14.

mächtig fesseln, zerreißt, Entsagung, wenn er aller Sorgen um Familie, für Gegenwart und Zukunft sich entschlägt, um dieselben allein seinen geistigen Kindern zuzuwenden. Nur dadurch kann er die Herzen der Menschen von der Erde losreißen und zu Gott lenken, daß sein Herz selbst nicht an die Erde gekettet ist. Durch was wird der Mensch aber mehr festgehalten, als durch die Familie? Wie viele Familienmitglieder, so viele Wurzeln und Würzelchen, durch welche der Baum in der Erde befestigt wird. Dies kann man am deutlichsten sehen beim Sterben. Der Priester soll sein wie jene Luftpflanzen in den heißen Ländern, welche nur aus der Luft von oben ihre Nahrung anziehen. Durch jungfräuliches Leben lehrt der Priester auch die mächtigsten Lüste zu meiden, er lehrt nicht blos sündhafte Vergnügungen zu fliehen, sondern Gott zu Liebe auch erlaubte zu missen. Nicht blos den Jungfrauen, sondern auch den Verheiratheten dient er zum Beispiel.

Wenn ich sage, die Entsagung sei der Grundcharakter der christlichen Tugend, so muß ich doch hinzufügen, daß sie es nicht als Zweck, sondern als Mittel ist; durch die Entsagung sollen wir uns bestreben, uns mit Gott zu vereinigen; die Liebe Gottes, der Besitz Gottes ist der Tugend Ziel. Diese Einigung mit Gott als Vorgeschmack der ewigen Seligkeit feiert der Priester täglich in der hl. Messe. Wie rein, wie jungfräulich, wie losgeschält von allem Irdischen soll aber das Herz dessen sein, der täglich den Herrn des Himmels in seinen Händen hält, in sein Herz aufnimmt, andern austheilt, vom Himmel herabruft. Wenn der Dienst der Engel und der Priester sich vielfach gleichen: hierin übertrifft die Priestergewalt die Macht der Engel, nicht allein über die Werke seiner Hände, über seinen Leib, über Gott selbst übt er Gewalt. Die Engel umstehen ehrfurchtsvoll den Thron Gottes im Himmel und den Altar hier auf Erden, sie bedecken vor Ehrfurcht ihr Angesicht, sie werfen sich vor ihm zur Erde: dem Priester ist es gestattet, die Worte der Consecration auszusprechen, durch welche er den Herrn der Engel auf den Altar herabruft.

Wie weise also ist das Gebot der Ehelosigkeit für den Priester, wie nothwendig, damit er geziemend den wahren Leib Jesu Christi verwalte und ausspende und den sittlichen Leib Christi, d. h. die Gläubigen, von der Erde abziehe und zur Vereinigung mit Gott hinführe.

7. Dagegen kommen die großen Vortheile, welche von Pfarrersfamilien, vom „evangelischen Pfarrhaus" gepriesen werden, nicht in Betracht. Es ist wahr, daß ein christliches Familienleben einen guten pädagogischen Einfluß auf die Gemeinde ausüben kann. Selbst

die Pfarrersfrau kann, wie man neuerdings versucht, als Vorsteherin der als Diakonie organisirten Gemeinde gute kirchliche Dienste leisten; aus der Pfarrersfamilie gehen viele Studirende hervor, welche eine stärkere Betheiligung des Protestantismus in den gelehrten Berufen thatsächlich bewirken. Diese Vortheile eines christlichen Familienlebens wollen wir nicht in Abrede stellen, und die Kirche ist nicht blind gegen dieselben, und doch besteht sie mit Recht auf dem Cölibatsgesetze, selbst auf die Gefahr hin, daß das katholische Pfarrhaus unter Umständen zum Aergerniß gereicht, denn diese pikante Insinuation liegt in der Hervorhebung der Segnungen des „evangelischen Pfarrhauses". Der Priester hat eine viel höhere Aufgabe, als den Familienvätern ein gutes Beispiel in Verbindung mit seiner Gemahlin für die Familienmütter zu geben. Indeß fehlt es auch nicht an scandala in den protestantischen Pfarrhäusern, nur daß sie nicht so ausposaunt werden, wie jedes vermeintliche und sorgfältig herbeigesuchte, meist aber erlogene Vergehen katholischer Geistlichen; und die Pfarrerssöhne sollen, wie man sich in protestantischen Kreisen erzählt, nicht immer die besten sein. (Nietzsche!)

8. Aber der Priester des N. B. hat eine viel höhere Aufgabe, als ein guter Familienvater zu sein. Mit der Beseitigung des Priesterthums und des hl. Meßopfers blieb allerdings für den Prediger nur die natürliche Aufgabe, ein guter Familien- und Gemeindevorsteher zu sein. Der Priester dagegen ist vor allem für den Dienst Gottes bestimmt. Wer verheirathet ist, richtet, wie der hl. Paulus so treffend ausführt, seine Sorgen auf die Welt, die Jungfrau richtet alle ihre Gedanken auf Gott [1]). Aus der Mahnung des Apostels: „Enthaltet euch zeitweilig, um dem Gebete obzuliegen" (V. 5), folgert Papst Innocenz I.: Hoc utique laicis praecipit: multo magis sacerdotes, quibus et orandi et sacrificandi juge officium est, semper debebunt ab hujusmodi consortio abstinere [2])?

9. Selbst die bürgerliche Gesellschaft nöthigt eine große Anzahl ihrer Beamten zum Cölibat, wenigstens auf längere Zeit und zwar gerade in dem Alter, wo die Leidenschaften am heftigsten toben. Viele Angestellte können erst nach dem 30., 40. Jahre heirathen, die

1) Qui sine uxore est, solicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori et divisus est. Et mulier innupta et virgo cogitat quae Domini sunt, ut sit sancta corpore et spiritu, quae autem nupta est, cogitat, quae sunt mundi, quomodo placeat viro. 1 Kor. 7, 32–34.

2) Ep. 2. ad Victr. ed 9.

Offiziere noch später, oder sind durch den Kriegsdienst ganz vom Familienleben ausgeschlossen; und welche Motive, welche Gnaden zur Bewahrung der Keuschheit haben solche? Niemand tadelt dies, weil das Wohl der Gesellschaft, ihre Existenz solche Opfer verlangt. Nun das Wohl, die Existenz der Kirche verlangt unverheirathete Priester. Die Kirche ist in steten Kämpfen mit der Welt, mit den Uebergriffen der Staatsgewalt: da müssen ihre Diener stets kampfgerüstet sein, sie dürfen nicht durch Familienrücksichten auf die Welt, auf die Subsidien des Staates angewiesen sein. Nur ehelose Priester können einen Kulturkampf aufnehmen.

§ 593.

Der sacramentale Ritus der Priesterweihe.

1. Die hl. Schrift kennt keinen andern Ordinationsritus als Handauflegung und Gebet. Und wo immer im christlichen Alterthum uns dieses Sacrament begegnet, wird die Handauflegung als sein eigentlicher Ritus angegeben, bezw. wird es uns unter diesem Ritus vorgeführt.

Die χειροτονία ist sein specifischer Namen geworden, der obgleich ursprünglich bloß die Erwählung durch Abstimmen unter Händeausstreckung, d. h. Emporheben der Hände bezeichnete, im kirchlichen Sprachgebrauche verwendet, der terminus technicus für die bischöfliche Händeauflegung bei der Ordination geworden ist, während die ἐπίθεσία χειρῶν eine nicht sacramentale Weihe der anderen Kirchendiener bezeichnet [1]). So hat das Wort χειροτονεῖν auch schon die hl. Schrift gebraucht. Denn einerseits wurde Timotheus durch Händeauflegung ἐπίθεσις τῶν χειρῶν ordinirt, andererseits bestellten die Apostel durch χειροτονία Bischöfe und Priester [2]). In den Ritualbüchern, wie auf Concilien wird der Ritus der Handauflegung für die verschiedenen Ordines vorgeschrieben, so im Testamentum D. N. J. Chr., in den Apostol. Constitutionen, in den Arab. Canonen des Hippolyt und im Gregor. Sacramentar.

Das IV. Concil von Karthago (398) bestimmt für die Ordinationen: *Episcopus* cum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput et cervi-

1) Vgl. Maltzew, Die Sakramente der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes. S. 103.

2) Apgesch. 14, 23. Der griechische Name hat auch bei den übrigen Orientalen z. B. den Syrern Eingang gefunden.

cem eius et uno super eum fundente benedictionem reliqui omnes Episcopi, qui adsunt manibus suis caput ejus tangant[1]).

Diaconus cum ordinatur solus episcopus qui eum benedicit manum super illius caput ponat[2]).

Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente manus super caput ejus tenente, omnes etiam presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum episcopi super caput illius teneant[3]). Dieser letzte Canon ist wörtlich im Sacrament. Gregor. enthalten.

Auch die hl. Väter, abendländische wie morgenländische, kennen nur die Handauflegung als Ordinationsritus. Der hl. Papst Cornelius berichtet, daß der Gegenbischof Novatian drei Bischöfe gezwungen, ihm die Hände aufzulegen, daß an Stelle von zweien derselben nach ihrer Absetzung zwei andern die Hände aufgelegt wurden; Novatian selbst wurde von Papst Fabian durch Händeauflegung zum Priester geweiht[4]). Der hl. Cyprian berichtet, daß dem Sabinus die bischöfliche Würde übertragen und ihm an Stelle des Basilides die Hände aufgelegt worden seien[5]). Auch noch später bei Rhabanus Maurus, Alcuin, Walafried Strabo findet sich im Abendlande nur die Handauflegung.

Erst im 12. Jahrhundert begegnet uns bei der Priesterweihe neben der Händeauflegung die Darreichung und Berührung des Kelches mit Wein und der Patene, aber hier wohl bloß als erklärende Ceremonie, welche die durch die Händeauflegung ertheilte Gewalt symbolisiren sollte. So Hugo v. S. Victor († 1141): Accipiunt calicem cum vino et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se *accepisse* agnoscant, placabiles Deo hostias offerendi[6]). Dieselben Worte wiederholt Petrus Lombardus[7]).

Papst Gregor IX. (1227—41) kennt nur die Händeauflegung als Apostolischen Ritus der Priesterweihe. Presbyter et diaconus cum ordinantur, manus impositionem tactu corporali ritu ab Apostolis introducto recipiunt[8]).

Gleichzeitig mit dieser officiellen Erklärung des Papstes spricht aber der hl. Thomas in einer Weise von der traditio instrumentorum, welche dieselbe als alleinige wesentliche Materie des Sakramentes er-

1) can. 2. — 2) can. 3. — 3) can. 4.
4) Euseb. h. e. 6, 43. — 5) ep. 67, 5.
6) de sacram. p. 3 c. 12. — 7) IV. dist. 24, 9.
8) c. Presbyter, decret. l. 1. tit. 16 c. 13.

scheinen lassen könnte und thatsächlich zu dieser Meinung unter den Thomisten Veranlassung gegeben hat.

Papst Eugen IV. hat den Wortlaut seiner Instruction für die Armenier dem Opusculum des hl. Lehrers In art. fid. et sacr. eccl. expositio entnommen, wenn er erklärt: Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem [1]). Eine päpstliche Commission beschäftigte sich in 53 Sitzungen von 1636—1640 eingehend mit den orientalischen Weihen; Gasquet O. S. B., der die Acten im Archiv der Propaganda einsehen konnte, theilt daraus mit, daß die Giltigkeit der orientalischen Weihen fast einstimmig anerkannt wurde; die Instruction Eugen IV. berühre die Giltigkeit nicht, sie sei keine Glaubensentscheidung, sondern nur eine praktische Anweisung, den Armeniern die vollständige abendländische Form zu überliefern [2]).

2. Bei so großer Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit in der Praxis wie in der Lehre ist es nicht gerade leicht zu bestimmen, was als Materie und Form, d. h. als wesentliche Bestandtheile des sacramentalen Ritus der Priesterweihe anzusehen ist, und es hat sich darüber eine große Anzahl theologischer Meinungen gebildet. Man kann dieselben (8) auf drei hauptsächliche zurückführen. 1. Die Händeauflegung mit den entsprechenden Gebeten ist allein das äußere Zeichen des Sacramentes. 2. Die traditio instrumentorum gehört sammt der Händeauflegung zum Wesen. 3. Die traditio instrumentorum ist allein wesentlich.

3. Die letztere Meinung wurde von Thomisten mit Berufung auf den hl. Thomas und auf Eugen IV. vertreten, ist aber jetzt ziemlich allgemein aufgegeben, sie ist auch ganz und gar unhaltbar. Denn sie nimmt an und muß annehmen, daß die Kirche die Substanz des Ordinationsritus verändert habe, was nach der Erklärung des Tridentinums unmöglich ist.

Zweitens ist die Berufung auf Eugen IV., dessen Belehrung für die Armenier sie für eine dogmatische Definition halten, unstatthaft. Es liegt auf der Hand, daß der Papst die Ordination durch Handauflegung nicht schlechthin für ungiltig erklären wollte, was er gethan, wenn er die Römische Praxis als allein giltig erklärt hätte. Denn es wurde von den orientalischen Bischöfen auf dem Concil von

1) Denzinger n. 596.

2) Amer. Quarterly Review 1900. Innsbr. Zeitschr. 1901. S. 562 f.

Florenz nicht verlangt, ihren Ritus in Zukunft aufzugeben, ihre Weihe wurde anerkannt, da sie ja als Bischöfe zum Concil zugelassen wurden. Die Weihen waren gar kein Gegenstand der Controverse. Den Armeniern wurde nur aus besonderen Gründen eine besondere Instruction auf Grund der Römischen Praxis gegeben, die sie seitdem auch befolgt haben, während die übrigen Orientalen, auch die unirten, nur unter Handauflegung ordiniren. Der Papst hat die Handauflegung auch nicht ausgeschlossen, sondern dadurch ausdrücklich verlangt, daß er auf das Pontificale Romanum hinweist, in welchem neben der traditio auch die Handauflegung vorgeschrieben ist.

Auch der hl. Thomas, auf den sich der Papst ganz und gar stützt, erkennt die Handauflegung an, da er die impositio manuum als eine Vermittlung der göttlichen Gnaden durch den Spender ansieht und darin die Handauflegung der Firmung mit der in der Ordination zusammenstellt und sich für die Gnadenwirkung auf die bekannte Stelle des zweiten Briefes an Timotheus (Resuscita gratiam) beruft [1]). Wenn er nun da, wo er eigens von der Ordination handelt [2]) nur von der traditio instrumentorum zu sprechen scheint, so muß die impositio manuum als selbstverständlich mit vorausgesetzt werden. Die Handauflegung ist das Allgemeine, sie bezeichnet und bewirkt also die Gnade, specificirt wird das Wesen der einzelnen Ordinationen und ihre besonderen Wirkungen, die bezüglichen Vollmachten werden charakterisirt durch die Darreichung der Gegenstände, worauf sich die Vollmacht bezieht. Man kann doch unmöglich annehmen, daß sich der Englische Lehrer in so grellem Gegensatz zur hl. Schrift setzen konnte, oder daß seine Unkenntniß des christlichen Alterthums so enorm gewesen, daß er die Handauflegung für indifferent für die Ordination gehalten [3]). Ausdrücklich schreibt der hl. Thomas der Handauflegung

1) Der hl. Thomas hat die Handauflegung bei der Ordination nicht ausgeschlossen, sondern hält sie für ebenso wichtig wie bei der Firmung. Impositio manuum in sacramentis ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur, quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in sacramento confirmationis, in quo confertur plenitudo Sp. S. 3. p. q. 84. a. 4.

2) Suppl. q. 34 u. 36.

3) Wenn die ausschließliche Erwähnung der Uebergabe der Geräthe in dem Supplementum als Ausschluß zu fassen wäre, dann muß der jugendliche Thomas durch den reiferen verbessert werden. Der hl. Lehrer hat selbst nicht mehr das sacramentum Ordinis in der Summa. theol. behandeln können, das Supplementum ist von Schülern aus seinen früheren Schriften zusammengestellt worden. Nun muß jedem, der mit Sorgfalt den hl. Thomas liest, der Contrast auffallen,

die Ertheilung der Gnade zu: Per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei. Et ideo solis diaconis et sacerdotibus fit manus impositio, quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni sicut principali et alteri sicut ministro [1]). Freilich rechnet er diese Handauflegung zu den präparatorischen Acten der Weihe, der Charakter wird erst bei der Verleihung der Consecrationsgewalt eingedrückt.

Das stimmt ganz zu der Auffassung, nach welcher die letzte Vollendung des Ritus der Händeauflegung und also die Spendung des Sacramentes erst mit der traditio abschließt. Freilich darf die Händeauflegung nicht als zufällige, auch durch eine andere Ceremonie ersetzbare Vorbereitung zum Sacramente gefaßt werden, sondern als wesentlicher Bestandtheil des Ritus, der noch seinen Abschluß verlangt.

Der hl. Lehrer ist also der Ansicht, daß durch die Händeauflegung die Gnade mitgetheilt wird, nicht aber der Charakter, welcher die Gewalt verleiht. In impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei [2]). In confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem et ideo character ibi non imprimitur in aliqua exhibitione alicuius rei, sed in sola manus impositione et unctione. Sed in ordine sacerdotali aliter est [3]).

Nun ist es aber die klare Lehre des hl. Thomas, daß der Charakter die Grundlage, den Rechtstitel für die sacramentale Gnade bildet. Ex consequenti divina largitas recipientibus characterem largitur gratiam, per quam digne impleant ea ad quae deputantur [4]). Der Charakter ist res et sacramentum, letzteres in Bezug auf die Gnade. Das Sacrament hat ja auch, wie Thomas

---

wenn er von der 3. pars zum Supplementum übergeht. Dasselbe sticht gegen die Klarheit, Bestimmtheit und Urtheilsreife der Summa ganz auffallend ab. Man sehe nur beispielsweise den so unbefriedigenden Beweis für die Sacramentalität des Ordo (q. 34 a.3); nach demselben wäre auch die Ordensprofeß, die Tonsur, die Benedictio Abbatum ein Sacrament. Der reifere Thomas hat in der Summa gar manche seiner früheren unhaltbaren Aufstellungen aufgegeben oder ausdrücklich widerrufen; wie viele würden noch gefallen sein, wenn er ein höheres Alter erreicht hätte.

1) Suppl. q. 37 a. 5.
2) Suppl. q. 38. a. 1. ad 1m.
3) Suppl. q. 37 a. 5. ad 1m.
4) 3. p. q. 63. a. 4. ad 1m.

lehrt, seine Wirkungen in instanti, nach dem letzten Augenblick des Vollzuges. Er vertheilt also nur die Bezeichnung des Ritus: die Gnade wird vor allem durch die Handauflegung, die specifische Gewalt durch die Geräthe bezeichnet.

Das Specifische des Sacramentes des Ordo und der charakteristische Unterschied der einzelnen Ordines liegt allerdings zunächst und vorzüglich in der Mittheilung der besonderen geistlichen Gewalt. Die Gnade ist dieselbe und wird erst specificirt mit Rücksicht auf die Functionen, für die sie gegeben wird. Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur sicut simile ex simili: et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus. Et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur; et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum [1]).

Darum wird sachgemäß die Handauflegung, welche zunächst die Mittheilung reichlicher Gnade bezeichnet, in ihrer Bedeutung ergänzt durch die traditio instrumentorum, welche die specifischen Gewalten andeuten.

Die Meinung also, daß die Darreichung der Geräthe allein das Wesen des Ordinationsritus ausmache, entbehrt jeder Begründung und muß darum aufgegeben werden.

4. Mehr Berechtigung hat die gerade entgegengesetzte Ansicht, daß die Auflegung der Hände (mit den Gebeten) allein hinreiche. Diese Auffassung ist insofern ganz unbestreitbar, als im ersten christlichen Jahrtausend von der ganzen Kirche und jetzt noch von den Orientalen die Händeauflegung allein bei der Ordination vorgenommen wird. Es würde darum auch im Abendlande noch jetzt eine solche Ordination giltig sein, vorausgesetzt, daß das jetzige Pontificale den alten Ritus genau wiedergibt; Benedict XIV. behauptet dies, Morinus weist dagegen Veränderungen, zum mindesten Umstellungen nach. Denn die Kirche kann in Bezug auf die Substanz der sakramentalen Riten nichts ändern, geschweige denn einen in früheren Jahrhunderten giltigen, ungiltig machen.

5. Aber eine andere Frage ist, ob eine nach dem jetzigen Römischen Ritus vorgenommene Ordination mit bloßer Handauflegung, genauer gesprochen, ob die im Pontificale Romanum vorgeschriebene impositio manuum, ohne Darreichung der Geräthe

1) Suppl. q. 34. a. 4.

giltig sei. Und das ist, wie es scheint, durchaus zu verneinen. In diesem Sinne, was man nicht immer festgehalten hat, ist die traditio instrumentorum ebenso wesentlich wie die Handauflegung.

Die Kirche kann allerdings den wesentlichen Bestandtheilen eines sacramentalen Ritus keine Ceremonien hinzufügen, welche auch wieder wesentlich wären, wohl aber kann sie ohne Alterirung der Substanz des Ritus, einen einfachen Ritus in eine Mehrheit von symbolischen Handlungen zerlegen, von denen jede zum Wesen gehört, das sie zusammengenommen constituiren: und das hat die Römische Kirche in der so sinnreichen Ausgestaltung des Ordinationsritus gethan. Wie sie in der Eucharistischen Feier die Consecration, welche den eigentlichen Kern bildet, zu einer großartigen liturgischen Dramatik ausgestaltet hat, so hat sie auch die einfache Händeauflegung mit den entsprechenden Gebeten zu einer eindringlichen, anschaulichen Bestellungs- und Einweihungsfeier erweitert. Bei der eucharistischen Feier ist das eigentliche Wesen vom Herrn selbst ganz genau determinirt, Materie und Form können dort nicht alterirt werden, sondern alle Ceremonien können sich nur als accidentelle Erläuterungen an den innern Kern anschließen. Aber bei der Ordination ist die Form nicht genau bestimmt, wie das aus der außerordentlich großen Verschiedenheit der bei der Handauflegung gesprochenen Gebete in den verschiedenen Kirchen und zu verschiedenen Zeiten deutlich hervorgeht.

Die Bestellung und Einweihung zu einem Amte läßt große Verschiedenheit im äußern Modus zu: es ist ein Act, der wie das Bußgericht aus einer Reihe von Ceremonien, welche ein moralisches Ganze bilden, sich zusammensetzt. Wie nun die alte Kirche die Spendung des Bußsacramentes, dessen Form auch nicht genau bestimmt ist, in eine Reihe von vielen, sogar zeitlich weitauseinander liegenden Momenten zum großen Nutzen der Büßer zerlegte, so die Römische Kirche den Ordinationsritus. Wie jene Vertheilung der Natur des Buß-Sacramentes als eines Gerichtes so sehr entspricht, so hat sie auch die Einweihungsfeier der zu Ordinirenden in höchst sinniger Weise in ein anschauliches heiliges Drama umgestaltet, welches die besonderen zu ertheilenden Gewalten auf das eindringlichste den Ordinanden und dem Volke zum Ausdrucke bringt.

6. Die Händeauflegung ist für sich noch unbestimmt, sie kann bei der Ertheilung der Firmungsgnade angewandt werden, sie wurde früher bei der Reconciliation angewandt, sie kann zum Diakon, zum Priester, zum Bischofe bestellen: darum muß die specifische Gnade und Gewalt durch die Form bezeichnet werden: das geschieht nun in den

Orientalischen Riten durch die dabei gesprochenen Worte, oder in noch einfacherer Weise, wie in den Canones des Hippolyt vorgeschrieben wird, durch einfache Aenderung des Amtsnamens z. B. Bischof statt Priester, während das Formular dasselbe bleibt [1]).

Aber der hohen Würde des Sacramentes, der Wichtigkeit der zu übernehmenden Functionen ist es weit entsprechender, die Wirkungen des Sacramentes auch im einzelnen anschaulich zum Ausdrucke zu bringen. Das thut nun der Römische Ritus nicht bei der Handauflegung, wo es weniger gut geschehen könnte, sondern durch Darreichung der Geräthe, welche den entsprechenden Functionen dienen, neben den dabei gesprochenen Worten. Bei der Händeauflegung selber kommt die specifische Bedeutung durch eine entsprechende Form gar nicht zum Ausdruck. Bei der Diakonatsweihe spricht der Bischof allerdings während der Händeauflegung Accipe Sp. S. ad. robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. Aber das bestimmt die Gewalt des Diakon in keiner Weise; diese Form wäre sogar eher bei der Firmung am Platze als bei der Weihe zum Diakon. Bei der Händeauflegung über den zum Presbyter zu Ordinirenden ist in dem dabei gesprochenen Gebete von der priesterlichen Gewalt und vom hl. Geiste keine Rede: es wird Gott bloß gebeten, ut super hos famulos coelestia dona multiplicet. Erst nach der Handauflegung betet der Bischof um die Kraft der priesterlichen Gnade, aber die Ordinanden werden damit nicht als geweiht, sondern als consecrandi bezeichnet.

Bei der Consecration des Bischofs sprechen der Consecrator und die assistirenden Bischöfe während der Handauflegung bloß Accipe Sp. S., womit, wie auch Leo XIII. in der Bulle Apostol. curae über die anglicanischen Weihen bemerkt, die specifische Gewalt in keiner Weise bezeichnet wird, sowie auch in dem nach der Handauflegung verrichteten Gebete nur das cornu gratiae sacerdotalis herabgefleht wird, wodurch der Consecrandus in keiner Weise als Bischof vom Priester unterschieden charakterisirt wird.

7. So sieht man ganz deutlich, daß die Kirche die unbestimmte Materie, die Handauflegung, nicht durch einige mit derselben unmittelbar verbundene Worte als Form näher bestimmen will, sondern durch den Gesammtritus die res sacramenti bezeichnen wollte. Es dienen dazu schon längere Gebete, die vorausgehen und nachfolgen, aber insbesondere jene Worte, welche bei der Darreichung der Geräthe

1) can. 31. Vgl. Rahmani Testam. D. N. J. Chr. p. XXXVI, 59.

gesprochen werden und diese Darreichung selbst. Es wird die mit der Handauflegung verliehene Gewalt auf das anschaulichste und auf das bestimmteste zugleich durch Worte ausgedrückt, welche durch eine sichtbare Ceremonie durch Ohr und Gesicht dem Geiste vorgestellt werden. So ist die traditio instrumentorum mit ihren bezüglichen Formeln die Form für die Handauflegung als Materie, mit der sie ein moralisches Ganzes bildet. Oder die Worte, welche bei der Darreichung gesprochen werden sind Form für die traditio und durch sie für die Händeauflegung.

Die Zerlegung des einfachen Ritus ist eine mehrfache: erstens ist die Händeauflegung von ihrer Form getrennt worden, zweitens ist diese Form nochmals in zwei Bestandtheile zerlegt worden, in einen sichtbaren Ritus und in die dabei gesprochenen Worte. Da freilich die Form sonst nur Worte enthält, so muß dieser sichtbare Ritus mit zu der Materie gerechnet, zunächst als eine nähere Bestimmung der Handauflegung gefaßt werden.

Dagegen könnte man nur einwenden, eine solche Trennung der Materie von ihrer Form sei unstatthaft: die Kirche selbst dringt auf ein gleichzeitiges Aussprechen der Form mit der Materie, z. B. bei der Taufe, der Oelung.

Aber die Kirche hat ja thatsächlich diese Trennung vorgenommen; denn auch die Gebete vor und nach der Handauflegung, welche nach der andern Meinung die Form ausmachen sollen, sind von der Materie geschieden.

Man muß sich nur erinnern, daß der sakramentale Ritus, Materie und Form ein moralisches Ganze darstellen, dessen Einheit je nach der Beschaffenheit des Ritus sehr verschieden sein kann. Die Weihe des Priesters wie auch die dedicatio ecclesiae hat die Kirche in eine sehr große Mannigfaltigkeit von Ceremonien auseinandergelegt, wie es das Wesen und die Bedeutung dieser hehren Einweihungen verlangt. Wenn man es nun auch nicht dem Einzelnen, auch nicht einzelnen Kirchen überlassen kann, das Maß der Einheit der Weihe und der Gleichzeitigkeit von Materie und Form zu bestimmen: die Römische Kirche kann mit unfehlbarer Sicherheit die Zerlegung und genauere Bestimmung der einzelnen Theile vornehmen.

Wenn man nun sagen wollte, die vor und nach der Handauflegung gesprochenen Gebete sind ja auch moralisch mit ihr geeint, sie können und müssen also als Form angesehen werden, so ist zu bedenken, daß diese Gebete allerdings auch schon die Materie bestimmen, aber nicht

vollkommen, sie können darum auch mit zu der Form gerechnet werden; sie könnten wohl auch für sich hinreichen: aber die Kirche hat die Vollendung der Bedeutung der Händeauflegung in die traditio instrumentorum verlegt: und darum wird erst mit ihr das Sakrament gespendet. Da der Herr die Form nicht selbst genau bestimmt hat, sondern der Kirche die präcise Fassung überlassen hat: so ist nach deren Determination durch die Kirche der von ihr angewandte Ritus wesentlich: die Gnade des Sakramentes wird in einem bestimmten, untheilbaren Momente des Ritus eingegossen. Nun gibt es aber vor der traditio keinen Punkt, an dem man die Verbindung der Form mit der Materie als abgeschlossen, das Sakrament als vollendet bezeichnen könnte, das ist erst der Fall nach Vollendung der Worte, welche bei der Darreichung der Geräthe gesprochen werden.

Wir haben bei der Firmung und Oelung dasselbe Verhalten. Die Ausgestaltung des Ritus dieser Sakramente, wie die Vergleichung mit dem früheren und dem jetzigen orientalischen Ritus zeigt, hat die Kirche vorgenommen, die Worte bei der Firmung genauer präcisirt, die Salbung bei der Oelung in eine Mehrheit von Salbungen mit entsprechend gewählten Worten aufgelöst. Aber dennoch wird erst nach Vollendung der von der Kirche präcisirten Form die sakramentale Gnade ertheilt. Nachdem die Krankensalbung von der Kirche auf alle Sinne ausgedehnt oder restringirt ist, würde die Salbung blos eines oder zweier Sinne das Sakrament ungiltig machen.

8. Eine etwas andere Bewandtniß hat es mit der letzten nach der Communion an dem Priester vollzogenen Handauflegung und der Mittheilung des hl. Geistes zur Vollmacht, die Sünden nachzulassen: Accipe Sp. S., quorum remiseris peccata . . . Diese Ceremonie, welche übrigens vor dem 13. Jahrhundert nicht vorkommt, dient freilich auch noch zum anschaulichen Ausdruck der durch die Handauflegung verliehenen priesterlichen Gewalt: aber diese specielle Gewalt wird nicht erst jetzt gegeben, nicht, wie manche annehmen, getrennt von der Gewalt zu consecriren, welche schon vorher ertheilt wurde. Vergebens beruft sich Bellarmin für die Möglichkeit einer solchen Trennung auf das Beispiel Christi, der den Aposteln die Gewalt zu opfern beim letzten Abendmahle, die Gewalt Sünden zu vergeben, erst nach seiner Auferstehung verlieh. Denn Christus, der die potestas excellentiae in Bezug auf die Sakramente besitzt, hat keinen Ritus bei der Verleihung dieser Gewalten angewandt; die Kirche hat sich dagegen streng an den sakramentalen Ritus zu halten, niemals aber ist diese doppelte Gewalt durch zwei Riten ertheilt

worden. Die Ordination drückt nur einen Charakter ein, der für alle priesterlichen Functionen befähigt.

Es wäre darum nur die Annahme zulässig, daß dieser eine und einfache Charakter erst nach oder bei jener letzten Handauflegung eingedrückt werde. Dem widerspricht aber ganz entschieden, daß nach der Auffassung der Kirche die Ordinirten schon vorher die Consecrationsgewalt haben, da sie bereits mit dem Bischofe das hl. Opfer darbringen.

Da könnte nun freilich der Einwand erhoben werden: wenn die unbestimmte Händeauflegung ihren bestimmten Sinn durch Mittheilung der einzelnen Gewalten erhalten muß, und dies nach unserer Auffassung durch die bei der traditio instrumentorum gesprochenen, die Vollmacht bezeichnenden Worte geschieht, so muß auch die Sündenvergebung noch eigens ausgedrückt werden, und dieser Ausdruck ist gerade so wesentlich, wie die traditio instrumentorum.

Also ist entweder unsere Auffassung von der Nothwendigkeit der traditio instrumentorum falsch, oder die Ceremonie, durch welche die Absolutionsgewalt verliehen wird, ist ebenso wesentlich oder noch mehr, weil sie durch eine gleichzeitige Handauflegung verliehen wird.

Dieses Dilemma beweist nichts, weil die Absolutionsgewalt gar nicht eigens erwähnt zu werden braucht, da sie mit der Consecrationsgewalt gegeben, von dieser gefordert wird. Wie der hl. Thomas ausführt, gehört es zu derselben Thätigkeit und Befähigung, eine Vollkommenheit zu verleihen und die Materie darauf vorzubereiten. Es muß also dem Priester mit der Gewalt über den wahren Leib des Herrn die Gewalt gegeben werden, die Gläubigen auf den Empfang desselben vorzubereiten, wozu vor allem die Nachlassung der Sünden gehört [1]). Der hl. Lehrer kennt bloß einen begrifflichen Unterschied zwischen beiden Gewalten.

Ad duo, quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur . . Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest et qua potest solvere et ligare, si jurisdictio adsit, nec differt nisi *ratione*, secundum quod ad diversos effectus comparatur . . Et quia nihil aliud est character ordinis sacerdotalis, quam potestas exercendi illud ad quod princi-

1) C. gent. l. 4. c. 74.

paliter ordo sacerdotii ordinatur . , ideo character et potestas conficiendi et potestas clavium est unum et idem per essentiam, sed differt ratione [1]).

Also braucht diese Gewalt nicht eigens ausgedrückt zu werden. Wenn die Kirche ihre Verleihung dennoch besonders durch eine eigene Ceremonie hervorhebt, so hat diese Ceremonie nur die Bedeutung einer Erklärung, geradeso wie die Epiklese nach der Consecration nicht die Transsubstantiation bewirkt, sondern emphatisch vor Augen stellt.

Aber sagt man: Das Concil von Trient beweist die Wirksamkeit der Ordination aus der Wahrheit der Worte: Accipe Sp. S., diese Worte würden vergeblich gesprochen, wenn der hl. Geist nicht auch dabei ertheilt würde [2]). Nun, die hl. Väter beweisen auch aus der Epiklese die Gottheit des hl. Geistes, und doch bewirkt dieselbe nicht die Consecration. Aber der hl. Geist ist Gott, wenn er angerufen wird, die Verwandlung zu bewirken, wenn er sie auch nicht in dem Momente bewirkt, wo die Anrufung stattfindet. Ebenso ist ganz sicher, daß derjenige den hl. Geist und die Gewalt Sünden zu vergeben empfängt, wem die Kirche diese Gewalt durch den hl. Geist verleiht, ob das nun jetzt geschieht oder schon früher.

Es hat also diese letzte Handauflegung mit ihren Begleitworten nur ceremonielle Bedeutung; sie ist auch am spätesten zu dem jetzigen kirchlichen Weiberitus hinzugekommen. Nach Dionysius Carth. fand sie sich im Kölnischen Ritual noch nicht zu seiner Zeit, sondern die begleitenden Worte wurden bereits bei der ersten Handauflegung gesprochen, wobei ihre eigentliche Bedeutung in volles Licht tritt.

Diese Ceremonie hat also im Grunde denselben Zweck wie die vor der Ertheilung der Consecrationsgewalt vorgenommene Salbung der Hände mit den Worten: Consecrare et sanctificare digneris, Domine, manus istas per istam unctionem et nostram benedictionem: ut quaecumque benedixerint, benedicantur et quaecumque consecraverint, consecrentur et sanctificentur.

Die eigentliche Consecration, Heiligung der priesterlichen Hände erfolgt durch die darauffolgende Ertheilung der Gewalt der Consecration des Leibes und Blutes des Herrn; darum kann die Salbung nur ceremonielle Bedeutung haben; aber ebenso verhält es sich mit der Absolutionsgewalt, welche mit der letzten Händeauflegung gegeben wird:

---

1) Suppl. q. 17. a. 2. ad 1m.
2) Sess. 23, can. 4.

ob die Ceremonie vor oder nach der eigentlichen Spendung des Sakramentes vorgenommen wird, ist von untergeordneter Bedeutung.

9. Somit muß allerdings die traditio instrumentorum im heutigen Römischen Ordinationsritus neben der Händeauflegung, wie sie in diesem Ritus sich findet, als wesentlich bezeichnet werden. Was man hauptsächlich dagegen einwendet, die Kirche könne keine wesentliche Veränderung in den sakramentalen Riten vornehmen, trifft nicht zu: sie hat die traditio instrumentorum nicht einem älteren Ritus hinzugefügt, sondern diesen Ritus zerlegt, was man bei der Polemik gegen diese Auffassung nicht immer beachtet hat.

10. Diese Auffassung ist allein mit der kirchlichen Praxis und Lehre vereinbar. Denn wenn auch das decretum pro Armenis keine dogmatische Entscheidung enthielte, welcher katholische Theologe kann es über sich bringen zu behaupten, der Papst habe in einer officiellen Instruction von der höchsten praktischen Bedeutung einen so schweren dogmatischen Irrthum vorgetragen?

Nach katholischen Principien und der Methode einer gesunden theologischen Wissenschaft müssen bei der Behandlung der Frage über Materie und Form der Sakramente in erster Linie so ausdrückliche Belehrungen, wie sie uns in der officiellen Instruction Eugen IV. vorliegen, zu Grunde gelegt werden; das thut man auch bei allen anderen Sakramenten, führt dies Decret sogar unter dem Namen des Florentinum an. Hier dagegen berücksichtigt man umgekehrt in erster Linie gewisse historische Thatsachen, deutet sie in einer Weise, daß sie mit der Belehrung, welche der Papst als Oberhaupt der Kirche in formellster Weise über die wichtigste praktische Frage, nämlich die giltige Sakramentenspendung, ertheilt, in Widerspruch kommen, wodurch die päpstliche Instruction als ein grober Irrthum erscheint; und nun erklärt man, die Instruction enthalte keine dogmatische Entscheidung! Aber wenn sie keine dogmatische Entscheidung enthält, darf man ihr doch nicht einen groben Irrthum imputiren. Die Ausflüchte, der Papst wolle nur die Römische Form angeben, er bezeichne nur die integrirenden Theile u. s. w. scheitern an dem klaren Wortlaute. Die traditio instrumentorum mit den Worten wird freilich bloß für den Römischen Ritus als Materie und Form des Sacraments bezeichnet, aber diese Ausdrücke bezeichnen doch sicherlich wesentliche Bestandtheile der Sacramente. Wenn man sich in dieser Weise über die klaren Worte des decretum ad Arm. hinwegsetzen kann, dann ist es auch werthlos für die andern Sakramente, wofür es doch von Allen in erster Linie citirt wird.

11. Unsere Auffassung von dem Wesen des sacramentalen Ordi-

nationsritus erklärt und begründet Lugo in seiner bekannten klaren und scharfsinnigen Weise. Facile conciliantur ritus utriusque ecclesiae; utraque enim confert Ordinationem per signum sensibile et verba, quae optime significant traditionem sacerdotii, quare utraque valide conficit et utraque servat formaliter loquendo materiam et formam a Christo institutam, licet materialiter utatur signis diversis .. Unde Eugenius verissime dixit, per traditionem instrumentorum et panis et vini etc. conferri ordinem, quia illa est de facto materia in ecclesia latina, licet absque illa posset adhiberi alia materia sufficiens, ut fit apud Graecos .. Quamvis ergo impositio manuum cum forma proportionata sufficeret prout sufficit apud Graecos: quia tamen ecclesia latina voluit adhibere materiam et formam magis explicitam, *noluit* complere ordinationem in *manuum impositione*, et ideo non profertur tunc forma, donec explicetur magis materia tradendo panem et vinum etc., tunc autem profertur forma: Accipe potestatem offerendi sacrificium etc. quae forma cadit supra totam materiam praecedentem constantem ex manuum impositione et traditione panis et vini; quae faciunt materiam integram [1]).

§ 594.

Empfänger und Spender der Ordination.

I. Zum giltigen Empfange der sakramentalen Weihe ist nebst der Taufe das männliche Geschlecht wesentlich; zum würdigen und segensreichen der Stand der Gnade, weil es ein Sakrament der Lebendigen ist, und zwar wegen des hohen Berufes ein nicht gewöhnlicher Gnadenstand, sondern wie es die Natur der Sache und die kirchlichen Ritualien und gesetzlichen Bestimmungen verlangen, eine längere Vorbereitung durch ein frommes klerikales Leben und Studium der heiligen Wissenschaft.

1. Daß der Taufcharakter wesentlich ist, versteht sich bei der Bedeutung der Taufe als Eingang in die Kirche von selbst. Vorsteher der Kirche kann nicht werden, wer nicht ihr angehört. Der Firmcharakter ist nicht durchaus nothwendig; aber es ist doch höchst angemessen, daß der, welcher den besonderen Dienst des Herrn in der

1) De sacramentis in genere, disp. II s. 5.

Kirche übernimmt, bereits der allgemeinen Ordnung der Streiter für den Glauben eingereiht ist [1]).

2. Das weibliche Geschlecht ist unfähig einen Ordo, auch den niedrigsten (selbst nicht die Tonsur) zu empfangen. Schon in der bürgerlichen Gesellschaft wird das Weib wegen der Schwäche und der charakteristischen Eigenthümlichkeit in Anlage und Neigung von öffentlichen Aemtern ausgeschlossen; es ist mehr für das innere häusliche Leben, nicht für die öffentliche sociale Thätigkeit von der Vorsehung bestimmt. Die hl. Schrift betont noch besonders seine Abhängigkeit vom Manne, seine Unterordnung unter dessen Auctorität. Diese ist aber mit der Gewalt, der Superiorität, welche in der Ordination dem Priester oder auch nur dem Diakon und Minoristen verliehen wird, unvereinbar. Es ist also jure divino nur das männliche Geschlecht zum Empfang der Ordines befähigt [2]).

3. Knaben, die den Gebrauch der Vernunft noch nicht haben, können zwar giltig geweiht werden, aber das ist gegen die Vorschriften der Kirche, für die höheren Weihen hat das Concil v. Tr. das Alter (22, 23, 25 Jahre) festgesetzt [3]).

Eine Ertheilung der niederen Weihen an Kinder hält der hl. Thomas unter Umständen für zulässig, sie verpflichten ja zu nichts, oder können doch wieder aufgegeben werden. Wenn sie die höheren Weihen empfangen haben, so sind sie zu deren Obliegenheiten nur dann verpflichtet, wenn sie in späteren Jahren dieselben freiwillig anerkennen.

Auch bei Erwachsenen reicht ein Minimum von Intention zum giltigen Empfang hin: es genügt die sog. habituale Intention, welche einmal actual war.

---

1) S. Thom. Suppl. q. 35. a. 2. 3.

2) Quaedam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti propter congruitatem ad sacramentum: et sine talibus aliquis suscipit sacramentum sed non rem sacramenti. Dicendum ergo quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum non solum secundo modo sed etiam primo. Unde etiamsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia cum sacramentum sit signum, in eis quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res sed significatio rei, sicut (q. 32. a. 2) dictum est, in extrema unctione requiri, quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum igitur in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. S. Thom. Suppl. q. 39. a. 1. — 3) Sess. 23. de reform. c. 12.

4. Zum Empfang der höheren Weihen sind die niederen nicht wesentlich erfordert, selbst der Diakonat ist nicht erforderlich, um zum Priester geweiht zu werden[1]: wohl aber setzt der bischöfliche Charakter den priesterlichen voraus, da er dessen Vollendung ist.

5. Man muß also denselben nicht als eine ganz neue zu der früheren des priesterlichen Charakters hinzukommende Qualität fassen, sondern nur als eine nähere Modification, Ausgestaltung desselben. Der priesterliche Charakter ist von dem des Diakonats allerdings wesentlich unterschieden, aber darum braucht er doch nicht als eine ganz neue Qualität hinzuzukommen: eine reale Modification desselben kann eine ganz neue Gewalt begründen. Selbst der Tauf- und Firmcharakter kann durch eine solche reale Erweiterung zum priesterlichen Charakter werden, zwar nicht durch eine Verstärkung der übernatürlichen, einfachen Qualität, sondern durch eine Umgestaltung für neue Functionen und Hinrichtung auf ganz neue Functionen[2]. Selbst die allen Sakramenten gemeinsame habituale Gnade kann durch Hinrichtung auf verschiedene Thätigkeit zu verschiedener sakramentaler Gnade differenzirt werden[3].

II. Als Spender des Ordo ist immer nur der Bischof anerkannt worden.

1. Dieses Vorrecht stand so fest, daß der hl. Epiphanius den Aerius des Wahnwitzes zeihen konnte, da er die Priester, welche „der Kirche nur Kinder durch die Taufe zeugen können," „den Bischöfen, welche der Kirche die Väter erzeugen", gleichstellen wollte. Der hl. Hieronymus, der darauf ausging, die Priester so viel als möglich auf Kosten der Bischöfe zu heben, mußte doch eingestehen, daß diesen die Ordination allein zustehe.

2. Bei der Bischofsweihe wurden seit ältester Zeit sogar mehrere Bischöfe verlangt. Anfangs sollten alle Bischöfe der Nachbarschaft der Provinz Theil nehmen. So berichtet der hl. Cyprian und führt die Praxis auf Apostolische Einrichtung, ja sogar auf göttliche Ueberlieferung zurück. Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica operatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas, ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provin-

1) S. Thom. Suppl. q. 35. a. 5.
2) Vgl. oben Bd. 9. § 520. S. 425 f.
3) Vgl. oben § 492.

ciae proximi conveniant . . . quod et apud nos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universo fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant . . . judicio episcopatus ei deferretur et manus imponeretur[1]). Auch in Testam. D. N. J. Chr. wird dieselbe Bestimmung gegeben[2]), während das Concil von Arles (314) bereits bestimmt drei Bischöfe verlangt. Wesentlich ist nur ein Bischof, die übrigen sollen die Feierlichkeit des wichtigen Actes erhöhen. Im Testam. legen zwar zunächst alle die Hände auf, dann aber wird einer von den übrigen zur Handauflegung nebst Gebet deputirt. Später legen alle drei die Hände auf. Daß ein einziger zur Giltigkeit hinreicht, erklärt der hl. Gregor d. Gr. in einer Instruction an den hl. Augustin, der im Anfange in England keine Mitbischöfe heranziehen konnte. Der Papst erklärt eine solche Weihe für giltig, er solle aber die Bischofssitze so einrichten, daß in Zukunft immer drei oder vier Bischöfe bei der Weihe als Zeugen assistiren könnten[3]). Noch viel weniger kann die Handauflegung der Priester bei der Ordination eines Presbyters als wesentlich bezeichnet werden.

3. Wenn der Bischof als eigentlicher, ordentlicher und ausschließlicher Spender des Ordo bezeichnet wird, so ist damit nur der sakramentale Ordo gemeint; zur Spendung der niederen Weihen nebst Subdiakonat können auch Priester vom Papste deputirt werden. Ein solches ständiges Privileg haben manche Aebte. Darauf ist auch das angebliche Privileg, welches Innocenz VIII. in der Bulle Exposcit vom 9. April 1489 mehreren Cistercienseräbten in Bezug auf die Diakonatsweihe ertheilt haben soll[4]), einzuschränken. Vom Diakon ist, wie Gasparri, der Einsicht von derselben nahm, berichtet, in der Bulle nicht die Rede.

Die Möglichkeit hat man daraus geschlossen, daß der Priester die Diakonatsgewalt besitzt und also auch einen hierarchischen Diener weihen könne. Dagegen bemerkt der hl. Thomas: Ad communicandum alteri quod quis habet, requiritur completio potestatis. Et quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut episcopus, ideo non sequitur, quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus[5]).

1) Ep. 67, 5. Migne III. 1064.
2) Rahmani p. XLII, p. 29. — 3) L. 11. ep. 64.
4) Vgl. Studien und Mitth. aus d. Cist. u. Bened. Ord. 1884. S. 441 ff.
5) Suppl. 38. a. 1. ad 5m.

Der innere Grund für die ausschließliche Gewalt der Bischöfe in Bezug auf die Weihe findet der hl. Thomas in der Aufgabe der Fürsten, welchen es obliegt, für das allgemeine Wohl der Gesellschaft Sorge zu tragen und die Beamten zu bestellen, welche speciellere Obliegenheiten haben [1]).

Entscheidend wird dieser Grund erst durch die stete Lehre und Praxis der Kirche, welche das Tridentinum dogmatisch sanctionirt hat [2]).

4. Da die Ordinationsgewalt ihr Fundament im bischöflichen Charakter hat, der nicht ausgetilgt werden kann, weder durch Schlechtigkeit, noch durch Häresie und Schisma, so ist auch die Weihe, von Bischöfen, die nicht im Stande der Gnade sich befinden, vorgenommen, giltig, sowie auch alle außerhalb der Kirche ertheilten Ordines, wenn nur wesentliche Materie, Form und Intention vorhanden ist.

Dies vertheidigt der hl. Augustinus bereits mit vielem Nachdruck mit Berufung auf die allgemeine Gewohnheit der Kirche gegen die Donatisten. Die Hauptfrage war allerdings in Betreff der Taufe: aber neben der Taufe behandelt er auch die Ordination in gleicher Weise, als unverlierbar, nicht wiederholbar, u. s. w. Er erklärt, daß die draußen Geweihten nicht wieder geweiht werden, sondern je nach Umständen in der Kirche zu ihren Functionen zugelassen, oder ihnen dieselben untersagt wurden [3]).

Das Concil von Nicäa erkannte die Weihe der Novatianer, Athanasius die der Arianer an. Aber in der Folge traten noch vielfach Zweifel und Schwankungen auf, die durch die überhand nehmenden simonistischen Weihen noch verstärkt wurden. Clemens II. bestrafte die Simonisten, erkennt aber die Weihen an in der Synode von Rom 1047. Leo IX. setzte auf einer Römischen Synode (1049) die simonistischen Bischöfe ab, nicht aber die von ihnen Geweihten. Und doch soll er nach Berengar Reordinationen vorgenommen haben. Auf mehreren Synoden in Rom wurde die schwierige Frage behandelt, wie Petrus Damiani berichtet, der in seinem Buche liber Gratissimus die Giltigkeit dieser Weihen vertheidigt. Paschal II. erklärte, genöthigt durch die große Anzahl solcher Weihen, besonders in Teutonicis partibus, welche bei Nichtanerkennung solcher Weihen die Priester entbehren mußten, auf dem Lateranconcil 1116: Nos se-

1) Ad episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alios collocare . . . sicut et officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab illo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a rege. Suppl. 38. a. 1.

2) Sess. 23. can. 7. — 3) Vgl. oben § 494.

quentes decreta SS. Patrum de his qui sub Acacio et Bonoso et Donatistis ordinati sunt, statuentes decrevimus, ut episcopi qui sub isto schismate ordinati sunt, omnes in suis honoribus permaneant, nisi sint invasores aut criminosi. De ceteris vero ordinibus penes episcopos potestas sit, ut quorum vita probabilis videatur, in suo gradu consistant [1]). Aber der Streit dauerte unter den Theologen noch fort, wie Petrus Lombardus (1159—64) klagt [2]).

5. Erst durch die großen Scholastiker wurde völlige Klarheit in die Sache gebracht und allgemeine Uebereinstimmung, indem sie genauer zwischen Jurisdiction und sakramentaler Gewalt unterschieden. Der hl. Thomas zählt vier verschiedene Meinungen beim Lombarden über die außer der Kirche ertheilten Weihen auf, von denen er drei widerlegt und als die allein wahre bezeichnet: Quod vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficacium sacramentorum sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae [3]).

Den eigentlichen durchschlagenden Grund, das Verbleiben des Charakters hat freilich auch Thomas noch nicht gefunden; er sagt: Wenn auch die dem Bischofe verliehene Weihegewalt nicht Charakter genannt werden könne, da sie sich nur auf den mystischen Leib des Herrn beziehe, so bleibe sie doch unauslöschbar, wie der Charakter, quia per consecrationem datur [4]); denn was geweiht ist, bleibt für immer geweiht. Damit hatte der hl. Lehrer auch den Charakter begründet.

Der hl. Bonaventura erklärt, diese Frage sei durch den hl. Augustin entschieden; er beruft sich ausdrücklich auf den bischöflichen Charakter und drückt die Giltigkeit der Weihe der Häretiker sehr prägnant aus in den Worten: Ecclesiastica sacramenta apud haereticos sunt quantum ad *veritatem*, quamvis non sunt quantum ad *utilitatem* [5]).

Wenn in der Folge noch schismatische, simonistische Weihen hie und da für ungiltig erklärt, kassirt wurden, so soll damit nicht die Wahrheit des Sakramentes geleugnet, sondern der Erfolg derselben, die Bestellung zum Amte außer Kraft gesetzt, die Ausübung untersagt werden. Da nämlich der Bischof für eine

1) Denzinger n. 300.
2) 4. dist. 25.
3) Suppl. q. 38. a. 2.
4) Ibid. ad 2m. — 5) 4. dist. 25. a. 1. q. 2.

bestimmte Kirche consecrirt wird, so ist die von einem Häretiker vorgenommene Bestellung null und nichtig: der Betreffende ist nicht Bischof jener Diöcese, er kann die bischöfliche Gewalt nicht ausüben. Aehnliches gilt auch von den Priestern und Diakonen. Da sie aber unter Umständen doch zur Ausübung ihrer Gewalt zugelassen werden, wie dies die Entscheidung von Paschal II. zeigt, so wurde die Giltigkeit der Weihe selbst nicht in Frage gestellt.

6. Die Zweifel konnten nunmehr keine principiellen mehr sein, sondern nur casuistische Bedeutung haben: es konnte sich nur noch fragen, ob in einzelnen Fällen die Häretiker die wahre Materie und Form angewandt, oder ob ihre Häresie sie zu einer Verunstaltung des sakramentalen Ritus verleitet. Dies ist insbesondere die Frage wegen der Giltigkeit der anglicanischen Weihen, über deren Giltigkeit nicht wegen ihrer Spendung durch Schismatiker und Häretiker, sondern wegen wesentlicher Mängel in Anwendung des Weiheritus Streit sein kann. In der alten Kirche wurde die Taufe mancher Arianer anerkannt, die von Anderen verworfen war, obgleich Alle in Bezug auf die Dreifaltigkeit, welche in der Taufformel genannt wird, irrten. Es fragte sich aber, ob die Häresie auf die Spendung Einfluß übte oder nicht. Nun aber steht fest, daß die häretischen Anschauungen der Anglikaner den Ritus selbst wesentlich entstellt haben, daß sie auch mit dem Weiheritus nicht vollbringen wollten, was bei der Weihe „die Kirche thut". Die Anglikaner glauben nämlich nicht nur nicht an ein wahres Priesterthum, an das Eucharistische Opfer, für welches der Priester geweiht wird, sondern das unter Eduard VI. verfertigte Ritual hat absichtlich Alles beseitigt, was auf Opfer und Priesterthum Beziehung hat. Darum hat Leo XIII. mit vollem Rechte die lange obschwebende Streitfrage endgiltig im negativen Sinne entschieden [1]) mit der Begründung: Si ritus immutetur eo manifesto consilio, ut alius inducatur ab ecclesia non receptus utque id repellatur quod facit ecclesia et quod ex institutione Chr. ad naturam attinet sacramenti, tunc palam est, non solum necessariam sacramento intentionem deesse, sed intentionem immo haberi sacramento adversam et repugnantem. Allerdings kommt die Handauflegung mit den Worten: Empfange den hl. Geist darin vor, aber diese Worte bezeichnen in keiner Weise die bestimmte priesterliche Function. In dem Römischen Ritual wird durch die folgen-

1) Bulla „Apostolicae curae". 13. Sept. 1896.

den Gebete das bischöfliche Amt genauer charakterisirt, in dieser lassen die Anglikaner absichtlich Alles aus, was auf das priesterliche Amt Bezug hat: darum erklärt der Papst die Weihen mit allem Recht für irritae prorsus omninoque nullae, und zwar weil cum intimo formae defectu conjunctus est defectus intentionis [1]).

1) Die Bemühungen der Anglikaner, ihre Weihen gegen die Entscheidung des Papstes zu rechtfertigen, weist in einer längeren Abhandlung: „Die Anglikanischen Weihen und ihre neueste Apologie" von Hackelberg-Landau zurück im Liter. Anzeiger f. d. kath. Oesterr. 1896, besonders Nr. 10, S. 394 ff. Die Abhandlung ist auch in eigener Broschüre erschienen. Vgl. P. Brandi, Rome et Cantorbéry, commentaire dela Bulle „Apostolicae curae". Paris 1898.

Achtes Kapitel.

Das hl. Sakrament der Ehe[1]).

§ 595.

Die Ehe ist ein naturrechtliches Institut.

I. Dem Sakrament der Ehe liegt die Ehe als naturrechtliches Institut zu Grunde.

1. Darum konnten die ältesten Scholastiker die Definition der Ehe, wie sie das Römische Recht, die ratio scripta, gibt, einfach adoptiren und als Definition der Ehe überhaupt, also auch der christlichen Ehe hinstellen. In den Institutionen wird erklärt: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio individuam vitae consuetudinem continens[2]). In den Digesten: Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae divini et humani juris communicatio[3]).

Darnach definirt der Lombarde, dessen Definition der hl. Thomas[4]) gegen die des Hugo v. St. Victor und Raymundus, welche die Ursache und Wirkungen berühren, vorzieht, während die des Lombarden das Wesen der Ehe bezeichne: Viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuam vitae consuetudinem retinens[5]). Der Röm. Katechismus führt dieselbe als die allen Theologen gemeinsame Begriffsbestimmung an[6]).

---

1) *Sanchez*, Disputationum de sancto matrimonii sacramento tomi III. Genua 1592. Die berühmteste Ausgabe von Antwerpen 1617. *Pontius*, De sacr. matrim. tractatus. Lugd. 1640. — Klee, Die Ehe, eine dogmatisch-archäologische Abhandlung. Mainz 1853. — *Roskovany*, De matrimonio in ecclesia cathol. August. Vindel. 1837. — *Martin*, De matrimoniis. Lugd. 1844. — Haringer, Das hl. Sakrament der Ehe. 1844. — Die Lehrbücher des Eherechts. — *Perrone*, De matrimonio Christiano. Leod. 1861. — Rive, Die Ehe in dogmatischer, moralischer und socialer Beziehung. Regensburg 1876. — *Palmieri*, Tractatus de matrimonio Christiano. Rom 1880. — Baier, Die Naturehe. Regensburg 1886. — *Gasparri*, Tract. canon. de matrimonio. Paris 1891. — *Rosset*, De sacr. matr. 1895—96.

2) § 1. I, 9, 1. — 3) Lib. 1. 23, 2.

4) Suppl. q. 44. a. 3. — 5) 4. dist. 27. — 6) P. II. c. 8. q. 3.

Was die Definition des Römischen Rechtes andeutet oder voraussetzt, wird in der theologischen Definition ausdrücklich ausgesprochen. Wenn diese die conjunctio bestimmter maritalis nennt, so ist das dort als selbstverständlich vorausgesetzt, denn es handelt sich um jene rechtliche Verbindung, welche Mann und Weib als *solche* in ihrer geschlechtlichen Differenzirung in der Ehe eingehen. Sie müssen selbstverständlich auch *gesetzmäßige* Personen sein; nicht blos um die christliche Ehe einzugehen, sondern für jede Ehe wird eine bestimmte Habilität erfordert, wie das nöthige Alter, Vernunftgebrauch, Freiheit der Bestimmung u. s. w. Die „Verbindung" ist nicht das Eingehen der Ehe durch einen gegenseitigen Consens oder Vertrag, noch viel weniger die leibliche Verbindung, welche als Folge, als usus matrimonii angesehen werden muß, sondern der dauernde *Stand* selbst, eine dauernde *Lebensgemeinschaft* von Mann und Weib zur würdigen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes.

2. Auf diesen primären und wesentlichen Zweck der ehelichen Verbindung weist die körperliche Organisation der beiden Geschlechter hin, und nur durch sie ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes durch Erzeugung von Kindern möglich. Aber die Fortpflanzung kann in menschenwürdiger Weise nicht durch bloße geschlechtliche Vermischung, sondern nur durch eine dauernde Lebensgemeinschaft erreicht werden. Das Kind ist nicht blos in's Dasein zu setzen, sondern auch zu erziehen, sowohl körperlich, wie geistig, wozu das dauernde Zusammenwirken von Vater und Mutter erforderlich ist. Dieselben müssen also eine dauernde, ungetheilte (individuam) Lebensgemeinschaft eingehen und festhalten.

Diese dauernde Lebensgemeinschaft gereicht aber nicht blos zum Nutzen des Kindes, sondern auch der Ehegatten, und es wird also auch deren Wohl durch die Ehe gefördert. Wie in körperlicher Beziehung, so auch in geistiger sind Mann und Weib auf einander hingerichtet, angewiesen, für einander angelegt; sie sollen sich gegenseitig ergänzen, den vollen Menschen zur Geltung bringen. Das schwache Weib findet seinen Schutz und Halt in der Kraft des Mannes, ihr fügsam sich anschmiegendes Wesen macht sie zu seiner natürlichen Gehilfin und Lebensgefährtin. Ihre Anlagen gehen auf das Innere des Hauses. Die vollere Thätigkeit des Mannes geht über den engeren Familienkreis hinaus in's öffentliche Leben. Er sorgt für die Subsistenzmittel der Familie; die Frau bearbeitet sie für den unmittelbaren Gebrauch. In der Erziehung der Kinder vertritt sie die Milde, der Vater die Kraft. Die gegenseitige natürliche Neigung,

zunächst auf körperliche und sinnliche Gefühle gegründet, bewirkt das festeste Freundschaftsverhältniß, welches für das menschliche Leben von so hoher Wichtigkeit, dringendstes Lebensbedürfniß ist. Indem sich damit weiter Eltern-, insbesondere Geschwisterliebe verbindet, wird die Familie die schönste freundschaftliche Gesellschaft, welche die Erde aufweisen kann. Das Freundschaftsverhältniß findet hier die vollkommenste communio bonorum in den Kindern, die von der Freundschaft geforderte Gleichheit wird hier nur in so weit differenzirt, als es die vollkommenste Ineinanderpassung, das engste Aufeinanderangewiesensein verlangt[1]).

3. Alle diese Momente werden vom Schöpfer selbst bei der

1) Aliquid dicitur esse *naturale* dupliciter: uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni: et sic matrimonium non est naturale nec aliquid eorum quae mediante vel movente libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale, ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum vel virtutes dicuntur naturales: et hoc modo matrimonium est naturale. Quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, in quantum homo est, qui est virtutis status. Unde secundum Philos. (Eth. l. VIII) tria a parentibus habemus scl. *esse, nutrimentum et disciplinam.* Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in domesticis rebus impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat, ut homines simul cohabitent, quia unus non sufficit sibi in omnibus, quae ad ipsam vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus, ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus. Unde natura movet ut sit quaedam viri ad mulierem associatio, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus. S. Thom. Suppl. q. 41. a. 1. — Selbst bei den Thieren findet nach natürlichem Instincte in dem Maße eine Annäherung an die Ehe statt, als die Jungen der dauernden Fürsorge beider Eltern bedürfen. Quaedam animalia sunt, quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quaerere, vel ad quorum sustentationem mater sufficit: et in his non est aliqua maris ad feminam determinatio. In illis autem, quorum filii indigent utriusque sustentatione sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis inclinat. Ibid. ad 1m.

Erschaffung des Weibes intendirt und ausgesprochen. „Auch sprach Gott der Herr: Es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei. Laßt uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich sei [1]) . . . Aber für Adam fand sich keine Gehilfin, die ihm ähnlich war. Darum sandte Gott einen tiefen Schlaf über Adam; und als er schlief, nahm er eine von seinen Rippen und füllte mit Fleisch ihre Stelle. Und Gott der Herr baute aus der Rippe, die er von Adam genommen, ein Weib und führte sie zu Adam. Und Adam sprach: Das ist nun Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Sie soll Männin heißen, weil sie vom Manne genommen ist. Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen, und seinem Weibe anhangen, und es werden Zwei in Einem Fleische sein [2])".

Wie sinnvoll wird uns da in der Bildung des Weibes selbst und noch bestimmter durch die göttliche Erklärung das Wesen der Ehe, die innigste Zusammengehörigkeit von Mann und Weib in körperlicher und geistiger Beziehung, die gegenseitige Ergänzung, Förderung, Beglückung geschildert. Es ist die göttliche Einsetzung der Ehe, die uns hier als positive That Gottes entgegentritt, aber die Begründung, welche in dieser positiven That Gottes und in der ausdrücklichen Erklärung des Herrn gegeben wird, ist eine natürliche, vom Schöpfer selbst in der Differenzirung der Geschlechter von der Natur aus angelegte. Im Paradiese griff Gott selbst unmittelbar ein, wie er dies bei der ersten Einrichtung der Natur thun mußte. Hier also bei der unendlichen Wichtigkeit der Ehe und der für sie so verhängnißvollen und doch so leichten Möglichkeit der Abirrung von den Winken der Natur, hat er die erste Eheschließung selbst übernommen, ja die Eheleute selbst in individuo für einander bestimmt.

In der Folgezeit haben aber die Menschen, auch solche, denen diese positive That Gottes nicht bekannt war, von der Natur der Verhältnisse selbst belehrt, ja mehr oder weniger genöthigt, die Ehe auf Grund rein natürlicher Verhältnisse festgehalten und sind im Großen und Ganzen der natürlichen Einrichtung nicht untreu geworden. Bei allen Völkern finden wir irgend eine Art der ehelichen Verbindung behufs Kindererzeugung. Der concubitus promiscuus, den darwinistische Schriftsteller der Ehe vorausgehen lassen, ist nicht nur eine Dichtung, sondern wird, wie selbst von Vertretern der Descendenzlehre von Darwinisten zugegeben wird, von den Thatsachen geradezu Lügen gestraft [3]).

1) „Ihm gemäß" nach dem Hebr. — 2) Genes. 2, 18. 20—24.

3) Vgl. des Verfassers Schrift: Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwickelung. S. 390 ff.

4. Die Natur hat nicht nur in der Einrichtung des Geschlechtsverhältnisses zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes den Grund zu dem naturrechtlichen ehelichen Verhältnisse gelegt, sondern zieht auch durch die stärksten natürlichen Triebe die Menschen zur Ehe hin. Der Geschlechtstrieb selbst würde für sich eher zu einer ungebundenen Befriedigung treiben: aber demselben wirkt in energischer Weise die Schamhaftigkeit entgegen. Dieser Neigung, welche, wie der hl. Thomas bemerkt, so stark ist, daß sie auch die heftigste Begierde unterdrückt, wenn es sich um öffentliche Befriedigung derselben handelt, kann nur in der geregelten dauernden Verbindung (solus cum sola) Rechnung getragen werden. Ja selbst die der geschlechtlichen Liebe so eigene stärkste Eifersucht drängt zum Ausschlusse, zur Verbindung von ausschließlich für immer Geliebten [1]) hin. Vor Allem ist es aber die sittliche Anlage des Menschen, welche die Ehe im Gegensatz zum Hetärismus verlangt. Die sittliche Ordnung verlangt nicht nur geordnete Erzeugung und Erziehung der Kinder, welche beim promiscuus concubitus unmöglich ist, sondern der starke geschlechtliche Trieb kann in den Schranken der Vernunft und der Mäßigung nur durch die Ehe gehalten werden.

5. Diese Aufgabe der Ehe ist von solcher Wichtigkeit, daß dieselbe bloß aus der Absicht, die Begierlichkeit zu dämpfen, d. h. sie in erlaubter Weise zu befriedigen eingegangen werden kann. Manche älteren Väter waren hierin allzu streng: sie meinten der Gebrauch der Ehe sei nur in der Absicht Kinder zu erzeugen, erlaubt und dürfe also auch nur in dieser Absicht eingegangen werden. So besonders der hl. Augustin, der dies sogar in der Benennung matrimonium findet: ex hoc quod mulier non debeat ob aliud nubere, nisi ut sit mater [2]).

---

1) Vgl. Der Mensch. S. 394—413.

2) C. Faust. l. 19. c. 26. Viel Schwierigkeit macht den Philologen und auch dem hl. Thomas die Benennung der Ehe von der Mutter: *Matrimonium*. Der hl. Lehrer gibt eine Anzahl von Etymologien, die sprachlich ganz unhaltbar sind, sachlich trifft aber der Grund zu: quia feminis incumbit maxime educandae prolis officium. Suppl. q. 44. a. 2. Dasselbe muß nur etwas allgemeiner gefaßt werden. Das eheliche Leben berührt wesentlicher das Weib als den Mann; der Mann geht im ehelichen Leben weniger auf als die Frau, deren Aufgabe geradezu die τεκνογονία ist, wie der hl. Paulus erklärt. Im Uebrigen darf man nicht immer hier eine gar zu tiefsinnige Begründung für eine sprachliche Benennung suchen. Dieselbe ist gar oft eine sehr zufällige, auf Nebenumständen beruhend. So wenn die Ehe nuptiae, connubium von der Verschleierung der Braut benannt wird. Unser deutsches Ehe faßt eine

Sehr schlagend mit Berufung auf den hl. Paulus widerlegt der hl. Chrysostomus diese „Anwälte des Erdkreises", wie er diejenigen nennt, welche nur die Fortpflanzung als Zweck der Ehe gelten lassen wollen. „Die Ehe ist wegen der Kindererzeugung, aber weit mehr um die Gluth der Natur zu dämpfen, eingeführt worden. Denn Anfangs hatte die Ehe diesen doppelten Zweck, nachdem aber später die Erde und das Meer und der ganze Erdkreis voll ist, blieb nur ein einziger übrig, die Beseitigung der Sünde und der Lüsternheit [1])." „Siehst du, daß die Ehe an keiner Stelle (1 Kor. 7, 8, 9, 28, 39) um ihrer selbst willen geachtet wird, sondern wegen der Hurerei, der Versuchungen und der Unenthaltsamkeit? . . . Aber auch nicht einmal so tadelt er sie oder erklärt er sie für strafwürdig, sondern lobt sie nur nicht, läßt dabei bloß in den Worten den Tadel durchblicken, indem er nirgends die Kindererzeugung, diese schöne und ehrwürdige Seite der Ehe erwähnt, sondern immer nur die Brunst, die Unenthaltsamkeit, die Hurerei und teuflische Versuchung, zu deren Verhütung er sie gestattet" [2]).

6. Indeß darf man bei der Außerachtlassung der Kindererzeugung nicht zu weit gehen: Die Auffassung des hl. Augustinus, die viele Väter mit ihm theilen, hat ihre Berechtigung.

Aus bloßer Lust darf der eheliche Act nicht ausgeübt werden, darin findet auch der hl. Thomas eine läßliche Sünde [3]). Von aller Sünde entschuldigt und sittlich gut wird er durch das Beziehen auf die bona matrimonii, den eigentlichen Zweck der Ehe, die Kindererzeugung und das richtige Maß, welches ihm durch die Ehe vorgezeichnet wird. Matrimonium est in officium naturae et est sacramentum ecclesiae. In quantum est in officium naturae, duobus ordinatur sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis et hoc est intentio finis debiti et sic ponitur bonum matrimonii *proles*. Aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam: et sic est *fides*, per quam homo ad suam accedit et non aliam [4]).

Aus bloßer Lust darf der Mensch überhaupt nichts thun, er

---

ganz andere Rücksicht ins Auge: ê, êva kommt nach Ausweis des Sanskrit von der Wurzel i, gehen, wovon auch αἰών, aevum, und bezeichnet zunächst den regelrechten Gang, Gesetz, Bund. So sagt man Mhd. nach riterlicher ê.

1) De virgin. c. 19.

2) C. 39.

3) Suppl. q. 49. a. 6.

4) Suppl. q. 49. a. 2.

muß in allen seinen Handlungen ein bonum honestum intendiren, er muß alles seiner natürlichen Ordnung gemäß wollen. Die Ordnung ist ja die Grundlage des Sittengesetzes. Die Lust ist aber lediglich nicht Zweck, sondern Mittel, die geschlechtliche Lust Mittel, die Zwecke der Ehe zu fördern, d. h. die Erzeugung zu sichern. Also darf sie nur mit Rücksicht auf diesen Zweck begehrt werden. Damit ist aber nicht gesagt, daß man diese Beziehung auf den Zweck immer ausdrücklich ins Auge fassen müsse, es reicht eine virtuelle oder einschließliche Hinbeziehung hin. Wenn der Gatte bei der Ausübung der ehelichen Pflicht sich bewußt ist, daß er mit seiner Ehefrau, auf die er durch die Eingehung der Ehe ein Recht hat, den Act vollzieht, so ist damit die Handlung von aller Schuld frei; die Ehe wurde ja eingegangen, die Frau geheirathet zur Erzeugung von Kindern. Auf diese ist also der eheliche Act implicite hingerichtet. Damit kommt auch die Forderung des hl. Augustinus zu ihrem Rechte. Denn der Geschlechtsgenuß ist in der That nur erlaubt in der Ehe, also mit Bezug auf die Kindererzeugung, dem eigentlichen inneren Zwecke der Ehe.

7. Es ist übrigens auch ein großer Unterschied zwischen Gebrauch der Ehe zu bloßer Lust und als remedium concupiscentiae. Das letztere findet auch der hl. Augustinus neben der Fruchtbarkeit als Motiv der Eheschließung berechtigt. Utriusque sexus infirmitas propendens in ruinam turpitudinis, recte excipitur honestate nuptiarum, ut quod sanis possit esse officium, sit aegrotis remedium . . . Haec est tamquam regula nuptiarum, qua vel naturae decoratur foecunditas vel incontinentiae regitur pravitas[1]). Indem er beides, die Erzeugung und die Dämpfung der Begierlichkeit durch vel mit einander verbindet, erklärt er die letztere für sich allein als hinreichend, um erlaubter Weise auch ohne die Fortpflanzung die Ehe einzugehen und sie zu gebrauchen. Wenn es die Natur der Ehe mit sich bringt, eine Arznei gegen die Begierlichkeit zu sein, dann ist dies durchaus Gottes Wille. Also darf dies auch bei der Eingehung und beim usus intendirt werden. Und gewiß ist es ein durchaus sittlichgutes Verlangen, von den Stürmen der Begierlichkeit, die fortwährend uns der Gefahr des Schiffbruchs aussetzen, innerhalb der von der Ehe gezogenen Schranken befreit zu werden.

---

1) De Genes. ad lit. 9, 7.

Freilich ganz darf die Fortpflanzung bei der Eingehung der Ehe nicht außer Acht gelassen, am allerwenigsten ausgeschlossen werden. Denn die Ehe ist ja wesentlich das von der Natur eingesetzte Mittel zur Fortpflanzung: wer sie also will, muß wenigstens implicite die Zeugung wollen.

II. Aber hierbei muß man wohl unterscheiden zwischen der wirklichen Ausübung der Ehe in der Zeugung und dem Eheinstitut, Ehebund selbst [1]). Primär und wesentlich ist das eheliche Band, secundär die eheliche Thätigkeit [2]).

1. Der Ehebund besteht wesentlich in dem Rechte der Ehegatten auf einander in Bezug auf die Fortpflanzung. Ob die Fortpflanzung wirklich ausgeübt wird, ist nebensächlich; nicht in dem usus matrimonium besteht der Ehestand oder gar das Sakrament, sondern in der dauernden habituellen Verbindung zweier Ehegatten. Freisen, der nach älteren Kanonisten dies in neuester Zeit behauptet hatte, ist von dieser Meinung selbst wieder zurückgetreten [3]).

Es kann darum recht wohl eine Ehe eingegangen werden mit dem Vorsatze, ja mit dem Gelübde, niemals die ehelichen Rechte durch einen geschlechtlichen Act auszuüben. Daß die Eheleute nach der Schließung der Ehe sich mit gegenseitiger Einwilligung des Gebrauchs der Ehe auf einige Zeit, wie es der hl. Paulus räth, um besser Gott dienen zu können, darum auch auf längere Zeit, ja für immer

---

1) Consensus, qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut se habet carnalis copula ad matrimonium, ita consensus, qui matrimonium causat est in carnalem copulam. Matrimonium autem non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam et alia, quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulae et haec associatio conjugalis copula dicitur. S. Thom. Suppl. q. 48. a. 1.

2) Duplex est integritas; una quae attenditur secundum perfectionem *primam*, quae consistit in ipso *esse* rei, alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur: ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii et non de prima. Q. 42. a. 4.

3) Die Kanonisten haben bei ihrer Betonung der äußerlichen rechtlichen Seite der Ehe die copula carnalis allerdings sehr in den Vordergrund gerückt, und auch manche Väter betonen dieselbe ziemlich stark, aber für uns hat diese ganze Frage nur mehr geschichtliches Interesse. Die Kanonisten mußten übrigens für ihre Auffassung eine Stelle eines Briefes des hl. Leo I. an Rusticus ep. 167 durch ein Einschiebsel „nicht" entstellen. Vgl. hierüber Schanz, S. 731 ff.

enthalten können, ist selbstverständlich, da ihnen die Ehe das Recht, aber nicht die Pflicht, Kinder zu erzeugen, auferlegt. Ist die nachträgliche Enthaltsamkeit erlaubt, so kann sie auch bei Eingehung der Ehe bereits intendirt werden, ja es können sich die Eheleute dazu verpflichten. Die Eheschließung ist dann nicht gegenstandslos, indem die andern Güter der Ehe außer der Kindererzeugung Motiv sein können, aber auch der Hauptzweck, die Kindererzeugung, welche zum Wesen der Ehe gehört, hinlänglich zu rechtlicher und sachlicher Geltung kommt: Sie sündigen nicht gegen die Reinheit, wenn sie später ihrem Versprechen oder Gelübde untreu werden, sondern nur gegen die Religion. Darum scheint auch dann die Ehe giltig geschlossen werden zu können, wenn der Ausschluß der körperlichen Vereinigung ausdrücklich zur Bedingung der Einwilligung gemacht worden [1]).

2. Solche Ehen zwischen Mann und Weib, die wie Bruder und Schwester mit einander leben, sind in der Kirche bei heiligen Eheleuten nicht selten gewesen, nachdem die seligste Jungfrau mit dem hl. Joseph eine solche eingegangen. Es ist kirchliches Dogma, daß Maria stets Jungfrau, ἀειπαρθένος, vor, in und nach der Geburt ihres Sohnes war; andererseits wird sie als Gattin des hl. Joseph, und Joseph ihr Mann, Gemahl von der hl. Schrift genannt. Darum ist jetzt die allgemeine Annahme, daß zwischen Joseph und Maria kein bloßes Verlöbniß, sondern eine wahre Ehe bestanden hat. Leo XIII. spricht als von einer feststehenden Thatsache von dem maritale vinculum, conjugale foedus zwischen Joseph und Maria [2]).

III. Wenn selbst nach eingegangener Ehe keine Pflicht besteht, thatsächlich Kinder zu erzeugen, so kann noch weniger der Einzelne verpflichtet sein, eine Ehe einzugehen, um die von der Natur gewollte Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu besorgen.

1. Die Ehe ist allerdings eine natürliche Lebensgemeinschaft, ein naturrechtliches Institut, darum verlangt das natürliche Sittengesetz zwar von dem Menschengeschlechte die Ehe, legt aber nicht dem Einzelnen die Pflicht auf. Denn da die Menschen dieser Pflicht der Gattung schon mehr als nothwendig ist nachkommen, ist die Mitwirkung des Einen oder des Anderen nicht nothwendig. Jeder kann sich für entschuldigt erachten, da die Natur

1) Viele Kanonisten und Moralisten leugnen dies freilich unter der Voraussetzung, daß jeder Theil verpflichtet würde, das debitum zu versagen, also gar kein Recht auf das debitum bestände.

2) Encycl. Quamquam pluries. 15. Aug. 1889.

keinen Einzelnen zur Erfüllung dieser Aufgabe bestimmt, und die Möglichkeit, daß alle so denken könnten, gar niemals eintreten wird. Die dem ganzen Menschengeschlechte und der Gesellschaft obliegenden Pflichten können und brauchen nicht von Allen im Einzelnen erfüllt zu werden. Es muß nach der Verschiedenheit der Anlagen und Neigungen eine Arbeitstheilung stattfinden. Nicht jeder kann jedes Handwerk ausüben, nicht jeder der Kunst oder Wissenschaft sich widmen. Nun sind für das Wohl der Gesellschaft und des Menschengeschlechtes solche Functionen erforderlich, welche mit der Ehe entweder gar nicht oder nur schwer vereinbar sind, wie das Kriegshandwerk, der Ordensstand, der geistliche Stand. Also ist es zweckmäßig, naturentsprechend und von der Natur gewollt, daß Einzelne sich der Ehe enthalten, um gerade wirksamer der Menschheit zu dienen [1]).

2. So ist also von rein natürlichem Standpunkte aus die Ehelosigkeit für bestimmte Menschen nicht nur erlaubt und erwünscht, ja nothwendig, sondern selbst höher zu stellen als die Ehe. Denn nur wenige besonders Beanlagte sind dazu fähig, und die Functionen, die ihnen obliegen, sind selbst für die Gesellschaft wichtiger als die Fortpflanzung, die hinreichend von der großen Zahl der Durchschnittsmenschen und noch intensiver von dem niedrigen Proletariat besorgt wird.

Es ist durchaus nicht zu befürchten, daß die Fortpflanzung des Menschengeschlechts unterbleibt, eben so wenig als es an nöthigen Handwerkern und Gelehrten fehlt, obgleich dazu nicht alle verpflichtet sind. Die göttliche Vorsehung hat so verschiedene Anlagen und Neigungen

1) Natura inclinat ad aliquid dupliciter: uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius, et talis inclinatio quemlibet obligat, quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis. Et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud, ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et aedificatoriam et ad hujusmodi officia quae sunt necessaria communitati humanae. Sed inclinationi naturali satisfit, cum per diversos diversa de praedictis complentur. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur, inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti etiam secundum philosophos. Unde Theophrastus probat, quod sapienti non expedit nubere, ut refert Hieronymus (l. 1. c. Jovin. c. 28). S. Thom. Suppl. q. 41. a. 2.

gegeben, welche stets die für das Geschlecht nöthigen Functionen zur Ausführung bringen werden [1]). Wenn aber auch alle anderen Geschäfte der Gesellschaft einmal unbesorgt bleiben sollten, das Fortpflanzungsgeschäft wird immer mit absoluter Sicherheit besorgt werden.

3. Aber eine unvergleichlich höhere Weihe hat die Jungfräulichkeit durch Christus erhalten, der dazu, als dem Vollkommeneren, nur den Rath ertheilt: „Wer es fassen kann, der fasse es," und erklärt, sie sei nur für auserwählte Seelen als Himmelsgabe reservirt: „Nicht alle fassen es, sondern wem es gegeben ist." Der Apostel Paulus begründet ausführlicher seinen Satz, daß es besser ist, Jungfrau zu bleiben, als zu heirathen:

„Ich wünschte, daß ihr alle wäret wie ich, aber Jeder hat seine besondere Gnade von Gott, der Eine so, der Andere so. Aber ich sage den Unverheiratheten und Wittwen: Es ist gut für sie, wenn sie bleiben wie auch ich [2])." Außer anderen Gründen hebt er hervor, daß die Verheiratheten durch die irdischen Sorgen in Anspruch genommen sind, die Jungfrau aber alle ihre Sorgen und Gedanken auf Gott richten kann. „Wer kein Weib hat, denkt an das, was Gottes ist, wie er Gott gefallen könne. Wer aber ein Weib hat, ist besorgt für das, was der Welt ist, wie er der Welt gefalle, er ist getheilt. Und das unverheirathete Weib und die Jungfrau ist auf das bedacht, was des Herrn ist, daß sie an Leib und Seele heilig sei. Die Verheirathete aber ist bedacht auf das, was der Welt ist, wie sie dem Manne gefalle [3])". Daraus zieht der Apostel den Schluß, welcher das Verhältniß des Ehestandes zur Jungfräulichkeit genau charakterisirt: „Wer also seine Jungfrau verheirathet, thut wohl, wer sie nicht verheirathet, thut besser [4]).

Die Kirche hat den Vorzug der Jungfräulichkeit vor dem Ehestand zum Glaubenssatz erhoben. Si quis dixerit statum conju-

1) Natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel in illo, unum magis inclinat ad unum illorum officiorum et alium magis ad aliud, ex diversitate complexionum diversorum individuorum. Et ex hac diversitate simul cum divina providentia quae omnia moderatur, contingit quod unus eligat unum officium ut agriculturam, alius aliud. Et sic etiam contingit, quod quidam eligant matrimonialem vitam et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet. Suppl. q. 41. a. 2. ad 4m.

2) 1 Kor. 7, 7. 8.

3) V. 33—34.

4) V. 38.

galem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu quam jungi matrimonio, anath. sit [1]).

Also vor allem auf sittlich-religiösem Gebiete ist der Vorzug der Jungfräulichkeit vor dem Ehestande gelegen, und darum kommt dieselbe hauptsächlich denjenigen Ständen zu, welche eine höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit erstreben, und welche ihrem Beruf gemäß, als Vertreter der Religion, die Sorgen der Menschen von der Welt weg nach dem Jenseits richten sollen: dem Ordens- und priesterlichen Stande.

4. Wenn man dagegen den Ehestand für höher erachtet, weil er besonders geeignet sei, die Selbstsucht zu überwinden, während der Cölibat egoistisch mache, so hat man einerseits keinen rechten Begriff von Sittlichkeit, andererseits verwechselt man Auswüchse des Cölibats mit dem vollkommenen aus höheren Zwecken frei erwählten jungfräulichen Stande. Die sogen. „alten Jungfern", die „Hagestolzen", sind allerdings traurige Gestalten, aber sie kann man nicht als Muster der Unverheiratheten hinstellen. Der selbstsüchtige Hagestolz, der sich an keine Schranke binden will, um ungenirter und freier zu leben, fällt nicht unter die Rubrik der Virgines, ebenso auch nicht die alte Jungfer, die nicht heirathen konnte. Die letzteren sind zu bedauern; der beste Trost für sie ist die Religion, welche die Motive zur Enthaltsamkeit bietet, und das Beispiel Anderer, welche freiwillig auf die Ehe verzichten, welche, um Gott und dem Nächsten und der eigenen sittlichen Vervollkommnung besser dienen zu können, die schönsten Hoffnungen ausgeschlagen haben. Die Opfer, welche sie damit bringen, die selbstlose Arbeit, welche sie für Fremde, Unbekannte, Kranke, Verlassene, Verirrte als barmherzige Schwestern, Missionäre verrichten, haben einen ganz anderen sittlich-religiösen Werth, als wenn die Mutter, ihrem natürlichen Triebe folgend, die größten Mühen auf ihr Kind verwendet. Von einer eigentlichen Ueberwindung der Selbstsucht kann dabei nicht recht die Rede sein: es ist ihr Kind, ihr Gatte, also im Grund sie selbst, worauf die großen Opfer gerichtet sind. Freilich können und sollen diese Mühen des Ehestandes, die unvergleichlich größer sind als die der Ehelosen, auch geheiligt werden, sie sind eine sehr gute Schule der Selbstverleugnung: dazu bedürfen aber die Eheleute einer besonderen göttlichen Gnade, welche ihnen durch das Sakrament der Ehe zufließt.

1) Conc. Trid. sess. 24. can. 10.

§ 596.

Die Ehe des neuen Testamentes ist ein wahres Sakrament[1]).

1. Das Concil v. Tr. zählt nicht nur die Ehe zu den sieben Sakramenten, sondern hat für sie noch eine eigene dogmatische Definition: Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Chr. D. institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anath. sit[2]).

Die Definition stützt sich auf die stete Lehre der hl. Väter, die Concilien und die Tradition der allgemeinen Kirche[3]), welche Begründung auch Leo XIII. in der Encyklika Arcanum divinae sapientiae consilium wiederholt mit der Bemerkung, daß Christus die Ehe wieder zu der ursprünglichen Reinheit zurückgeführt und zur Würde eines Sakramentes erhoben hat. Diese Berufung auf die Tradition, Väter und Concilien bedarf aber einer genaueren Erklärung.

2. Der Traditionsbeweis ist nach katholischen Principien ganz unanfechtbar. Denn schon seit mehreren Jahrhunderten vor dem Trienter Concil wurde die Siebenzahl der Sakramente und speciell die Sakramentalität der Ehe in der Kirche gelehrt. Von (allgemeinen) Concilien konnte nur das von Florenz genannt werden[4]), was aber den vollgiltigsten Beweis liefert. Die hl. Väter dagegen trugen noch nicht so klar und bestimmt die Lehre von dem Sakramente der Ehe vor, wie dies seit dem Mittelalter in der Kirche der Fall ist. Zwar kann uns als patristischer Beweis die Bezeugung der Siebenzahl der Sakramente bei allen orientalischen Sekten, in allen älteren liturgischen Urkunden dienen. Denn die Ehe fehlt unter diesen hl. Ceremonien niemals. Aber bis zum Mittelalter war der bestimmte Begriff des eigentlichen Sakramentes noch nicht zum deutlichen Ausdruck gekommen, es war noch ein mehr fließender Begriff, der nicht streng von dem des Sakramentale abgegrenzt war. Freilich als zu den „vorzüglicheren Sakramenten", wie Hugo v. St. Victor die eigentlichen Sakramente nennt,

1) Schanz, Der sakramentale Charakter der Ehe. Tüb. Quartalschr. 1890. S. 3 ff.

2) Sess. 24. can. 1.

3) Merito inter N. T. sacramenta annumerandum, SS. Patres nostri, Concilia et universalis ecclesiae traditio semper docuerunt. Doctr. de sacram. matr.

4) Septimum est sacramentum matrimonii. Decr. pro Arm. Denzinger n. 597.

wäre die Ehe durch die Einreihung in die Siebenzahl immerhin charakterisirt, aber das eigentliche volle theoretische Verständniß für das Wesen des Sakramentes überhaupt und speciell über die Ehe als Sakrament ist erst durch die Scholastik gewonnen worden.

3. Der hl. Thomas bekämpft zwar noch die frühere Ansicht [1]), daß die Ehe keine Gnade verleihe und weiter diejenigen, welche meinen, sie gebe nur Hülfe gegen die Sünden; er bezeichnet aber und begründet es als wahrscheinlicher, daß sie nicht nur ein Sakrament sei [2]), sondern auch die sakramentale Gnade zur entsprechenden Ausübung der ehelichen Pflichten verleiht. Quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia, quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset, sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est. Et sic ista gratia est ultima res contenta in hoc sacramento [3]).

Der hl. Lehrer nennt die Gnade ultima res, die sonst res tantum genannt wird. Das äußere Zeichen (sacramentum tantum) bezeichnet den Charakter, den Stand, hier die Vereinigung Christi mit der Kirche (sacramentum et res), diese bezeichnet die Gnade: res tantum, ultima res.

---

1) Circa hoc *fuit* triplex opinio.

2) Quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem, quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ad multa ordinatur, scl. ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet, quod hujusmodi generatio a diversis dirigatur. In quantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem, et sic dicitur esse naturae officium. In quantum vero ordinatur ad bonum politicum subjacet ordinationi civilis legis. In quantum autem ordinatur ad bonum ecclesiae, oportet quod subjacet regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in conjunctione maris et feminae intendentium prolem ad cultum Dei generare et educare, est ecclesiae sacramentum; unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros ecclesiae adhibetur. c. gent. l. 4. c. 78. Cf. Suppl. q. 42. a. 1.

3) Ibid. a. 3.

Seitdem ist die Lehre des hl. Thomas allgemein in der Kirche, nur Durandus schwankt noch, indem er einerseits es für Häresie erklärt, die Sakramentalität der Ehe abzusprechen [1]), andererseits sie nur als Sakrament im weiteren Sinne gelten lassen will. Die Sonderstellung, welche der doctor irrefragabilis den übrigen Theologen gegenüber überhaupt einnimmt, läßt sein Schwanken als irrelevant erscheinen. Die Scholastiker haben aber nur klarer und bestimmter ausgesprochen, was die hl. Väter weniger bestimmt über die sakramentale Bedeutung lehren.

4. Die Väter erheben die Heiligkeit der Ehe des N. T. mit den größten Lobsprüchen, vertheidigen nicht nur ihre Erlaubtheit gegen die Enkratiden und andere Häretiker, sondern begründen ihre Heiligkeit aus ihrer Einsetzung im Paradiese, da die christliche Ehe die ursprüngliche Reinheit der Ehe wieder hergestellt habe, als großes Geheimniß, das die Verbindung Christi mit der Kirche abbildet [2]). Wie nach den Vätern der Herr durch seine Taufe das Wasser des Jordan geheiligt und zum gnadenspendenden Taufwasser gemacht, so hat er die Ehe durch sein Erscheinen bei der Hochzeit zu Kana geheiligt [3]).

Als Repräsentant der Lehre der griechischen Väter erklärt der hl. Johannes von Dam.: „Wir wissen ja, daß der Herr die Ehe durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana gesegnet hat [4])".

5. Die Ehe wurde zu allen Zeiten als ein hehres Institut, das nur mit religiöser Feier eingegangen werden durfte, behandelt; dieses finden wir nicht nur bei allen Völkern, sondern die Kirche nahm sie in ihre besondere Obhut, besiegelte die Eheschließung mit Ceremonien und Gebeten, welche die Heiligkeit, die Gnadenspendung des Actes mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck bringen [5]). So sagt schon Tertullian: Unde sufficiamus ad enarrandam

---

1) 4. dist. 26. a. 3.

2) Tertull. de exhort. cast. c. 5, de monog. 5, de jejun. 3. Ambros. in ep. synod. ad Sir. n. 3: Sanctificatum esse a Chr. conjugium divina voce dicente: Erunt ambo in una....

3) Per hoc Dominus invitatus venit ad nuptias ut conjugalis castitas firmaretur et ostenderetur sacramentum nuptiarum. August. in Ioan. tr. 9. n. 2. Vadit ad nuptias filius Dei, ut quas dudum potestate constituit, tunc praesentiae suae benedictione sanctificet. Maxim. Taur. hom. 23. n. 9.

4) De fid. orthod. IV, 24.

5) „Je mehr die Ehe in moderner Zeit ihres religiösen Charakters entkleidet und zu einem nüchternen Rechtsgeschäfte herabgewürdigt wird, das binnen weniger Augenblicke in der profanen Amtsstube mechanisch erledigt und vielleicht schon nach kurzer Frist wieder rückgängig gemacht wird, um so nachdrucksamer muß

felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renunciant, Pater ratum habet [1]). Der kirchliche Segen bei der Ehe verleiht aber die

daran erinnert werden, daß himmlischer Adel ihr innewohnt und ihr Ahnenbrief, wie er in der ältesten und ehrwürdigsten Urkunde des Menschengeschlechtes niedergelegt ist, auf Gott selbst zurückgeht. Diese Thatsache hat sich denn auch dem Bewußtsein des Menschengeschlechtes so tief eingeprägt, daß sie daraus nimmer ganz zu verwischen war, vielmehr in den Hochzeitsfeierlichkeiten der verschiedensten, zeitlich, örtlich wie kulturell noch so weit auseinanderliegenden Völker zu mehr oder weniger deutlichem Ausdrucke kam. Ist doch bekannt, daß die Eheschließung bei den Zulu, Westmelanesiern, Malayen, Indiern, bei den altamerikanischen und Osthimalaya-Stämmen mit religiösen Ceremonien verbunden war. Bei den alten Juden ging die Eheschließung unter Gebet und Segen vor sich, und es war die Betheiligung eines Kultusdieners wenn auch nicht durch das Recht, so doch durch die Sitte gefordert. Im Gefühle, daß der Mensch wie überall, so insbesondere bei der Heirath des göttlichen Segens bedürfe, unterließen es auch die Athener nicht, schon bei der Verlobung den Schutz der Götter anzuflehen und auch die Ehe durch den Besuch der Tempel zu weihen, woselbst die Brautleute Gebete sprachen und Opfer darbrachten und der anwesende Priester oder die Priesterin über die Satzungen der Gottheit und die Ehe Belehrungen ertheilte. Daß er seine Frau mit der Rechten von ihrem Hausherde und Altare genommen, unter Opfern und wie eine Schutzflehende in Gegenwart der Götter in sein Haus geführt habe, des soll der Mann nach der Mahnung des Griechen Jamblichos stets eingedenk sein und deshalb seine Frau nie mißhandeln. Desgleichen wirkten altrömischer Ueberzeugung gemäß bei der Eheschließung die Götter mit, ja es wurde von der Beobachtung der religiösen Ceremonien sogar die Giltigkeit der Ehe abhängig gemacht; erst gegen Ende der heidnischen Kaiserzeit verlor die römische Eheschließung ihren religiösen Charakter, so daß nur mehr der bürgerlich-rechtliche übrig blieb. Um so mehr legte die junge Kirche Gewicht darauf, daß ihre Kinder, wie sie nach des Apostels Mahnung selbst die alltäglichsten Verrichtungen, wie Essen und Trinken, zu Gottes Ehre und in frommem Aufblicke zu ihm vornehmen, so insbesondere einen für Zeit und Ewigkeit so hochbedeutsamen Schritt wie die Eheschließung nicht ohne ihre Mitwirkung und Segnung unternehmen sollten. Schon der hl. Märtyrer Ignatius († 107) legt den Verlobten ans Herz, für ihre Ehe des Bischofs Einwilligung einzuholen, damit ihr Bund ein gottgemäßer und nicht bloß ein der Leidenschaft entsprungener sei. Geheime, das heißt ohne Betheiligung der Kirche geschlossene Verbindungen liefen nach dem Zeugnisse Tertullians Gefahr, als Ehebruch und Hurerei gebrandmarkt zu werden; dagegen pries man das unaussprechliche Glück jener Ehen, welche die Kirche selbst zusammengegeben, mit ihrem Opfer bekräftigt, mit ihrem Segen besiegelt, die Engel verkündigt, der himmlische Vater bestätigt habe. Der Theilnahme der Kirche an der Eheschließung gedenken schon die ältesten Zeugnisse; eine Satzung des zweiten allgemeinen Concils zu Konstantinopel setzt die priesterliche Eheeinsegnung als stehende Sitte voraus." Schnitzer, Die Trauung in der griechisch-schismatischen Kirche. „Die Kultur", 2. H. 1900. S. 102 ff.

1) Ad uxor. II, 9.

göttliche Gnade: Matrimonium habet jam ex parte divinae gratiae patrocinium [1]).

Noch deutlicher erklärt die Gnade der Ehe Papst Innocenz I., der die Eingehung einer zweiten Ehe bei Lebzeiten der ersten Frau gerade wegen der Gnade für unzulässig erklärt: Statuimus fide catholica suffragante illud esse conjugium, quod erat primitus gratia divina fundatum [2]).

6. Sehr emphatisch sprechen die Trauungsriten aller Kirchen überhaupt die sakramentale Bedeutung der Ehe, die Gnaden insbesondere, aus. Die Orientalen gehen in der Betonung der religiösen Natur der Ehe so weit, daß sie geradezu in die kirchliche Trauung das Wesen der Ehe setzen, dem Segen des Priesters die Eheschließung zuschreiben [3]).

---

1) Ibid. II, 7.

2) Ad Prob. ep. 36.

3) *Denzinger*, Rit. Orient. p. 173—180. — Moy, Das Eherecht der Christen in der morgenl. und abendl. Kirche bis zur Zeit Karls d. Gr. Regensburg 1833. — Schnitzer berichtet als Ergebniß seiner Forschungen auf diesem Gebiete: „Ueberblicken wir nun die Trauungsformularien, wie sie in den verschiedenen morgenländischen Kirchen in Uebung sind, so läßt sich nicht verkennen, daß aus ihnen eine außerordentlich hohe Auffassung von der Würde und Erhabenheit der christlichen Ehe spricht. Die Ehe ist ihnen nicht ein Erzeugniß menschlichen Witzes, nicht ein dem Belieben der Gatten unterworfenes Geschlechtsverhältniß, nicht ein profanes Rechtsgeschäft, sondern ein hehres Geheimniß, das die wunderbare Vereinigung Christi mit seiner Kirche wiederspiegelt, von Gott selbst eingesetzt, von Christus durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana ausgezeichnet, vom hl. Geiste geheiligt und mit Gnaden mannigfacher Art ausgestattet, mit anderen Worten, ein wahres und eigentliches Sakrament. Die Gatten sind ein königliches Geschlecht, sie werden gekrönt und gesalbt und auf königlichem Throne nehmen sie ihren Sitz. Die Eheschließung ist ein Akt von höchster religiöser Feierlichkeit und voll tiefsinniger Gebräuche. Er ist ganz besonders für die Brautleute selbst, die sich ihm daher reinen Herzens, vorbereitet durch den Empfang der hl. Sakramente der Buße und des Altars, unterziehen, aber auch für alle Anwesenden mit reichen kirchlichen Segnungen verbunden. Namentlich treten die Personen, welche nach einer auch im Abendlande seit der ältesten Zeit verbreiteten, schon von einer karthagischen Synode 398 erwähnten Gewohnheit eine Art Vermittlerrolle zwischen den Brautleuten und dem trauenden Priester bekleiden (paranymphus, paranympha), zu ersteren in ein geistiges Verwandtschaftsverhältniß, welches dem der Pathenschaft bei der Taufe und Firmung ähnlich ist und gleich diesem ein Ehehinderniß begründet, weshalb wir sie als Traupathen bezeichnen können. Wie das innige Bündniß, welches die Verlobten miteinander eingehen, Christi geheimnißvolle Verbindung mit seiner Kirche sinnbildet, so vertritt der Führer des Bräutigams diesem gegenüber die Stelle, welche Johannes der Täufer zu Christus einnahm, die Brautführerin aber

Außerordentlich feierlich vollzieht sich die Trauung, στεφάνωμα, in der Griechischen Kirche. Die langen schönen und schwungvollen Gebete mit sinnreichen Ceremonien haben ihren Mittelpunkt in der

---

erinnert an die großen, ehrwürdigen Frauengestalten des alten Testamentes, an eine Judith, Esther, Susanna, Deborah. Eben weil die Eheschließung ein hochzuverehrendes Sakrament ist, ist sie an die wesentliche Mitwirkung des Priesters gebunden; sie wird mit der Weihe eines Gebäudes verglichen, welches der Priester errichtet. Mit Hilfe, durch die Hand des Priesters, welcher der Vollzieher der Vermählung ist, durch das göttliche Wort, das er verliest, durch das Segensgebet, das er verrichtet, kommt die Ehe zu Stande. Die an der Eheschließung betheiligten Personen werden in solche unterschieden, welche die Vermählung vornehmen, vermählt werden und die Vermittler spielen; unter letzteren sind die Curatoren, Vater, Bruder, Onkel der jungen Leute, welche vermählt werden, zu verstehen, so daß unter denjenigen, welche die Vermählung vornehmen, nur die Priester gemeint sein können. Der trauende Priester umschließt mit seiner Hand die Hände der Brautleute und vermählt letztere im Namen der heiligen Dreifaltigkeit (das Umschließen der Hände der Brautleute durch die Rechte des Trauprieſters findet sich bei den Maroniten und Russen und sinnbildet die ‚Bekräftigung des eigenen Ehewillens, dieser aber umfaßt vom höheren Willen und durch ihn gebunden', vgl. Schubert, Die evang. Trauung. S. 51 Nr. 4); er übergibt die jungen Gatten einander, dem Auftrage Gottes gemäß überantwortet er dem Bräutigam seine Braut. (*Juxta divinum mandatum... ego N. sacerdos hanc sponsam do tibi nunc in obedientiam*, Arm. Rit. l. c. p. 472). Damit stimmen die Aeußerungen verschiedener griechischer Väter überein, welche die Thätigkeit des Trauprieſters als ein Verbünden, Zusammengeben bezeichnen; so nennt der hl. Basilius die Ehe διὰ τῆς εὐλογίας ζυγός; Chrysostomus spricht von einem Zusammenbinden, συσφίζειν, der Ehe; Gregor von Naz. schreibt: τῶν νεῶν τὰς δεξιὰς ἀλλήλαις τε ἐμβάλλω καὶ ἀμφοτέρας τῇ τοῦ θεοῦ. In einer Anfrage an den Patriarchen Timotheus v. Alex. heißt es von einem Kleriker, derselbe werde berufen εἰς τὸ ζεῦξαι γάμον. (Vgl. Diechoff, Die kirchl. Trauung, S. 32; Schnitzer, Kath. Eherecht, S. 149. 150.) Wir dürfen daher sagen: nach morgenländischer Auffassung besteht die kirchliche Trauung in dem das Sakrament bewirkenden, von verschiedenen Segnungen und religiösen Ceremonien begleiteten Zusammengeben der Brautleute durch den die Stelle Gottes vertretenden Priester. Dieser ist es, der das Sakrament der Ehe spendet, nicht aber das Brautpaar, welches sich beim Acte der Eheschließung lediglich passiv verhält und nicht einmal durchwegs seinen Ehewillen austauscht, vielmehr denselben vielfach schon bei der die Eheschließung einleitenden Verlöbnißfeier erklärt. Nach Vorschrift der orthodoxen russischen Kirche wird zwar den Brautleuten bei der Trauung die Erklärung abgenommen; doch macht nicht die beiderseitige Einwilligung der Verlobten zur Eingehung des ehelichen Bundes, auch nicht die Eheerklärung dieses Entschlusses vor dem Geistlichen das Sakrament aus, das erst entsteht, sobald dieses gegenseitige Versprechen der ehelichen Liebe und Treue vor dem Altare Gottes seine Weihe durch den priesterlichen Segen im Namen der heiligen Dreieinigkeit erhält." „Die Kultur" a. a. O. 1901. S. 214.

Aufsetzung der Kronen, welche mit einer nur bei Sakramentenspendung üblichen Formel begleitet ist. Unmittelbar vor der Krönung betet der Priester laut: „Heiliger Gott, der du aus Erde den Menschen gebildet, und aus seiner Seite das Weib erbaut und es mit ihm als ihm entsprechende Helferin verbunden hast, da es so Deiner Größe gefiel, damit der Mann nicht allein sei auf der Erde: Sende du, o Herr, auch jetzt deine Hand aus deiner heiligen Wohnung und verbinde (ἅρμοσον) deinen Diener N. und deine Dienerin N., denn von dir wird dem Manne das Weib verbunden. Vereinige sie in Eintracht, kröne sie in Liebe, einige sie zu einem Fleische, gewähre ihnen Frucht ihres Leibes, Freude an wohlerzogenen Kindern und tadellosen Wandel; denn dein ist die Kraft, und dein ist die Herrschaft und die Macht und die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, jetzt und immer und die Ewigkeiten der Ewigkeiten, Amen." Darnach nimmt der Priester die Kränze, bekränzt zuerst den Bräutigam, sprechend: στέφεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ (ὁ δεῖνα) τὴν δούλην τοῦ θεοῦ (τήν δε) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Π. καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πν. Ebenso wird die Braut bekränzt. Dann segnet er sie dreimal und spricht dreimal: „Der Herr, unser Gott, kröne euch mit Ehre und Herrlichkeit" [1]).

Von einer Thätigkeit der Brautleute, welche als gegenwärtiger Eheconsens angesehen werden könnte, ist nicht die Rede. Nur trinken sie nach der Krönung dreimal aus dem κοινὸν ποτήριον, das ihnen aber jedes Mal der Priester übergibt. Erst am Schlusse umarmen sie sich, was wohl als Besiegelung der nun bereits vollzogenen Trauung gelten soll.

§ 597.

Die Lehre des hl. Augustinus über das Ehesakrament.

Unter den Vätern hat sich am eingehendsten der hl. Augustinus mit dem Sakrament der Ehe beschäftigt. Er legt ein unzweideutiges Zeugniß für die Sakramentalität der Ehe ab.

1. Die christliche Ehe hat vor der Ehe überhaupt das bonum sacramenti voraus, während die natürliche Ehe nur das bonum prolis und das bonum fidei (die gegenseitige Treue) besitzt. Quoniam non tantum fecunditas, cujus fructus in *prole* est, nec tantum pudicitia, cujus vinculum est *fides*, verum etiam quoddam *sacramentum* nuptiarum commendatur fidelibus con-

1) Euchol. M. ed. Rom. p. 165—174.

jugatis (Ephes. 5, 25), hujus procul dubio *sacramenti* res est, ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent. Hoc enim custoditur in Chr. et ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur. Cujus sacramenti tanta observatio est . . . in ecclesia Christi, quibusque fidelibus conjugatis, ut . . . nec sterilem conjugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur . . . Ita manet inter viventes quiddam conjugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis non ad vinculum foederis, sicut apostatae anima, velut de conjugio Chr. recedens, etiam fide perdita, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit [1]).

Wie der hl. Lehrer hier das unauflösliche Band des Ehesakramentes mit dem unauslöschlichen Charakter der Taufe vergleicht, so an einer andern Stelle mit dem sakramentalen Charakter des Ordo: Bonum nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis; quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere dum vir ejus vivit, nec saltem ipsa causa pariendi, quae cum sola sit qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente, propter quam nuptiae fiunt, solvitur vinculum nuptiale nisi conjugis morte. Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente . . . Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum [2]).

Vasquez erklärt, er habe alle Stellen des hl. Augustinus durchgelesen, könne aber an keiner finden, daß der hl. Lehrer das bonum sacramenti im eigentlichen Sinne nehme.

Das kann man insofern zugeben, als der Begriff Sakrament noch nicht so präcis ausgeprägt ist, aber der Heilige spricht doch in solcher Weise von dem sacramentum matrimonii, daß daraus das eigentliche Ehesakrament sich nothwendig ergibt. Die Scholastiker haben ja nur weiter ausgebildet, was Augustinus mit jenen drei Gütern der Ehe ausgedrückt hat, selbst die Terminologie: bonum

1) De nupt. et concup. l. 1 c. 10 n. 11.
2) De bono conjug. c. 24 n. 32.

prolis, fidei, sacramenti, welche bei Augustinus das Fundament seiner Lehre von der Ehe bildet, wird bei ihnen eine ständige.

2. Es ist zuzugeben, daß Augustinus das Wort sacramentum zunächst im Sinne des Apostels gebraucht, eine geheimnißvolle Hindeutung auf die Verbindung mit der Kirche, und daß er auch sachlich zunächst immer nur die Unauflöslichkeit der Ehe damit begründet, aber beides führt über ein bloßes Symbol, oder auch Sakramentale hinaus. Denn erstens ist dieses sacramentum der Ehe nach Augustinus ein ausschließlicher Vorzug der christlichen Ehe. Ein mystischer Hinweis auf die Verbindung Christi mit der Kirche liegt aber in jeder Ehe, insbesondere in der von Gott selbst gestifteten paradiesischen Ehe, wie der hl. Paulus und die Väter ausführen. Also muß die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe als sacramentum einen besonderen Grund haben; nicht blos äußere Hinbeziehung auf Christus und die Kirche, sondern eine innere dauernde Beschaffenheit, welche dieser höheren Verbindung analog ist. Das erklärt denn auch der hl. Augustinus ausdrücklich, indem er das sacramentum als ein bleibendes quiddam conjugale erklärt und als Grund der Unauflöslichkeit bezeichnet. Noch stärker dringt er auf diese dauernde innere Beschaffenheit des sacramentum nuptiarum, wenn er dasselbe auf eine Stufe stellt mit der bleibenden, dauernden Consecration durch den Tauf- und Ordinationscharakter. Schon diese Zusammenstellung des sacramentum nuptiarum mit der Taufe und Ordination, welche nach Augustinus vollkommene, eigentliche Sakramente sind, verlangt, daß auch die Ehe als eigentliches Sakrament verstanden werde; da aber der hl. Lehrer ganz gleiche Wirkungen dem sacramentum nuptiarum wie den eigentlichen Sakramenten zuschreibt, nämlich eine bleibende heilige Zuständlichkeit der Eheleute, so hat er offenbar das eigentliche Sakrament mehr oder weniger bewußt im Auge gehabt [1]).

3. Dagegen erhebt sich freilich der Einwand: damit würde ja dem Ehesakrament ebenso ein sakramentaler Charakter zugesprochen, wie der Taufe und Weihe. — Doch nicht. Eine dauernde heilige Zuständlichkeit allerdings. Der Ehebund ist unter Christen kein rein natürliches Rechtsverhältniß, sondern eine übernatürliche Verbindung, nachgebildet dem Bande, welches die Kirche mit Christus verbindet. Das begründet aber keinen sakramentalen Charakter, der wesentlich eine Con-

1) Vgl. Müllendorf, Ueber den patrist. Beweis für die Ehe als Sakrament. Innsbr. Zeitschr. 1878, S. 633.

figuration mit Christus in einer seiner drei gottmenschlichen Functionen ist.

Die christliche Ehe ist aber wesentlich ein Verhältniß von Zweien, eine Configuration mit dem Bunde Christi mit seiner Kirche. Dieses Verhältniß hat nun eine doppelte Seite: erstens eine mehr äußere. Christus ist das Haupt seines mystischen Leibes, der sichtbaren äußerlich organisirten Kirche. Er ist aber zweitens der Bräutigam der Kirche durch die unauflösliche Liebe zu seiner Braut, er ist durch die Gnade mit der Seele der Kirche verbunden. Gerade dieses letztere Moment ist in der ehelichen Verbindung, welche ein Liebesverhältniß κατ' ἐξοχήν ist [1]), das Hervorstechende, das Wesentliche.

4. Also wenn die christliche Ehe ein heiliges Symbol der Ehe Christi ist, so stellt sie nicht nur dauernd die äußere organische Verbindung Christi mit seiner Kirche durch das heilige unauflösliche Eheband dar, sondern vor allem auch die Liebesgemeinschaft Christi mit der Seele der Kirche, welche in der heiligmachenden Gnade besteht. Da nun die göttlichen Bestellungen nicht blos nominelle Erklärungen sind, sondern das bewirken, was sie bezeichnen, und da insbesondere die neutestamentlichen Riten nicht mehr blos egena elementa sind wie die Ceremonien des A. B., so ist die christliche Ehe nicht blos ein Zeichen der übernatürlichen Liebe und Gnade, sondern verleiht sie auch. Wenn die eheliche Liebe ein Abbild der Liebe Christi zu seiner Kirche sein soll, so darf dies nicht rein natürliche Geschlechtsliebe sein, sondern gnadenvolle Liebe, welche wie die Liebe Christi zu der Kirche, in der Gnade gründet. Hat Christus aber die Ehe dazu bestimmt, so hat er ihr auch die reale Einrichtung gegeben, um ein gotteswürdiges Abbild der übernatürlichen Vereinigung Christi mit der Kirche bezw. mit den begnadigten Seelen darzustellen. Also muß die Ehe als sacramentum im Sinne Christi,

---

1) Der Apostel findet allerdings auch die Superiorität des Mannes in der Ehe in der Verbindung Christi als des Hauptes mit seinem mystischen Leibe begründet. Diese Configuration des Ehemannes mit Christus dem Haupte könnte allerdings einen eigentlichen sakramentalen Charakter begründen. Aber der Mann hat seinem Weibe gegenüber keine hierarchische Stellung, keine Gewalt in Bezug auf den Cult, seine Autorität kann mit der des Herrn über seine Kirche entfernt nicht verglichen werden. Die wesentliche Gleichheit der Ehegatten gestattet nur ein gemeinsames Eheband. Die Superiorität des Mannes tritt erst recht in der Vaterschaft hervor. Dieses rechtliche und sittlich-religiöse Band ist ein Typus der Verbindung Christi als Haupt mit dem Organismus der Kirche, die gegenseitige Liebe bildet das gnadenvolle Liebesverhältniß Christi zu seiner Braut ab. Darum ist für den Charakter kein Platz.

wie ihn Augustinus und auch der hl. Paulus erklärt, ein Gnadenmittel sein. Das eheliche übernatürliche Band muß die dazu nothwendige Gnade verlangen in ähnlicher Weise wie der Charakter auf die entsprechende sakramentale Gnade Anspruch verleiht.

5. So sehen wir, daß die Auffassung des hl. Augustinus über das bonum sacramenti der Ehe, wenn das Wort auch nur zunächst in dem vom Apostel Paulus bezeichneten Sinne als Geheimniß in oder auf Christus und die Kirche genommen wird, und die daraus gezogene Consequenz der Unauflöslichkeit der Ehe durchaus in consequenter Durchführung die Ehe als wahres Sakrament erscheinen lassen. Wir haben dabei bereits auch den Schriftbeweis gestreift, denn das sacramentum magnum der Ehe beim hl. Paulus ist das bonum sacramenti beim hl. Augustinus. Doch müssen wir die Worte des hl. Paulus noch etwas genauer erwägen.

§ 598.

Das *Magnum sacramentum* der Ehe beim hl. Paulus.

1. „Die Weiber sollen ihren Männern unterthan sein, wie dem Herrn. Denn der Mann ist das Haupt des Weibes, wie Christus das Haupt der Kirche ist: Er der Heiland seines Leibes. Aber wie die Kirche Christus unterworfen ist, so auch die Weiber ihren Männern in Allem. Männer liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen im Bad des Wassers, durch das Wort des Lebens, um selbst sich herrlich sie darzustellen, ohne Makel und Runzel oder etwas ähnliches, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei. So sollen auch die Männer ihre Weiber lieben, wie ihre eigenen Leiber. Wer sein Weib liebt, liebt sich selbst. Denn Niemand hat je sein Fleisch gehaßt, sondern er nährt, pflegt es, wie auch Christus die Kirche. Denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und von seinem Bein. Darum wird der Mensch seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und die Zwei werden Ein Fleisch werden. Dieses Geheimniß ist groß, ich aber sage in Christus und der Kirche, τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν [1]).

2. Die christliche Ehe, die paradiesische Einsetzung der Ehe und die Verbindung Christi mit der Kirche werden hier in die innigste Beziehung zu einander gesetzt; was von der paradiesischen Ehe gesagt

1) Ephes. 5, 22—32.

ist, wird unmittelbar auf die christliche Ehe und die Kirche übertragen. Daß nun die paradiesische Ehe, also die von Gott gewollte Ehe überhaupt, die innigste Beziehung auf Christus und seine Kirche hat, ist ein bei den Vätern oft wiederholter Gedanke: Wie aus der Seite des schlafenden Adam die Eva gebildet wurde, so aus der Seitenwunde des im Tode entschlafenen Erlösers die Taufe und Eucharistie, die Fundamente der Kirche.

Sogar die einzelnen Momente der paradiesischen Ehestiftung bei der Bildung des Weibes beziehen sie auf die Menschwerdung, d. h. auf die Vermählung Christi mit seiner Braut. So erklären Methodius und Chrysostomus, er habe, wie es in der Genesis vom Manne heißt, seinen Vater im Himmel verlassen, um seinem Weibe anzuhangen; andere Väter verstehen die Synagoge, die er verlassen, um sich mit der Kirche zu verbinden. Auch Paulus selbst macht eine gleiche Anwendung: Was Adam sagte: „Das ist nun Fleisch von meinem Fleisch" . . das wendet der Apostel auf Christus an: Wir sind Glieder seines Leibes, Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein. Und nun benutzt er die Abstammung des Weibes vom Manne, die Einheit beider, um sie zur gegenseitigen Liebe zu bestimmen; den Schluß aller dieser Erwägungen bildet der Satz: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et ecclesia.

3. Hier fließen also paradiesische, christliche Ehe und die Vermählung Christi so ineinander, daß das, was von der einen gesagt ist und gilt, einfach auf die andere übertragen und als von dieser geltend erklärt wird. Das setzt aber die innigste Beziehung dieser drei Verbindungen voraus. Die Beziehung des geheimnißvollen hl. Zeichens, μυστήριον, sacramentum gibt der Apostel selbst an: die paradiesische wie die christliche Ehe sind *Bilder*, die auf die Vermählung Christi gehen. Aber rein äußerlich auf einander bezogene Bilder können sie nicht sein. Es muß eine *innere* Uebereinstimmung bestehen. Denn erstens hätten wir bei einer bloßen äußerlichen Typik eher ein rabbinisches Kunststück von Exegese, als eine des Apostels würdige Schlußfolgerung. Die Schlußfolgerungen sind von eminent praktischer Bedeutung: Liebe und eheliche Unterwürfigkeit werden aus jener Uebereinstimmung von Ehe und Vermählung Christi gefolgert; so wichtige fundamentale Pflichten werden durch ein leeres Bilderwerk schlecht begründet. Von einem magnum sacramentum könnte erst gar nicht die Rede sein. Diese Abbildung und Typik ist ja von Gott selbst gesetzt: Gottes Bilder sind aber keine bloßen Schattenrisse,

sondern reale Darstellungen; wie z. B. der sakramentale Charakter, weil er eine göttliche Bestellung ist, nicht blos äußerlich, sondern real und innerlich für Christus bezeichnet und ihm configurirt. Es handelt sich hier nicht um einen alttestamentlichen Typus, der allerdings als egenum elementum, als umbra gefaßt werden könnte, sondern um einen eminent christlichen, von Gott schon im Paradiese begründeten Typus: hier können wir nur reale Bilder, nur Wahrheit erwarten.

4. Die realen Symbole des N. B. sind aber die Sakramente, wirksame Zeichen der Gnade. Direct freilich weist die christliche Ehe auf die bräutliche Verbindung Christi: die Ehe ist ein sacramentum, das auf Christus und die Kirche als res hinweist [1]). Diese res ist aber wieder sacramentum, die auf die Gnade hinweist; geradeso wie wir es bei dem Sakramente der Eucharistie finden. Die Gestalten als sacramentum tantum weisen auf den Leib des Herrn als res und sacramentum, dieser auf den mystischen Leib des Herrn als res tantum hin. Das ist aber dasselbe wie die heiligmachende Gnade, durch welche der mystische Leib des Herrn gebildet ist. Noch besser trifft das bei dem magnum sacramentum der Ehe zu. Denn die Verbindung Christi mit seiner Braut ist geradezu ein Liebesverhältniß, das wesentlich durch die Gnade, die der Seele eingegossen wird, hergestellt wird. Wenn also die Ehe ein reales Abbild der Vermählung Christi mit der Kirche ist, dann muß innere Aehnlichkeit bestehen, das eheliche Verhältniß muß ebenso auf Gnade und von der Gnade geadelte Liebe gegründet sein, wie die Vermählung Christi mit seiner Kirche [2]).

---

1) Sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per conjunctionem maris et feminae conjunctio Chr. et ecclesiae figuratur secundum illud Apostoli: Sacramentum hoc magnum est . . . (Ephes. 5, 32). Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad *unionem* Chr. et ecclesiae pertineant, quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant, quod a Christo et ecclesia non disjungantur. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 78.

2) Etiam in hoc sacramento sunt illa tria; quia sacramentum tantum sunt actus exterius apparentes; sed res et sacramentum est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti; non contenta autem est res quam Magister determinat. Suppl. q. 42. a. 1. ad 5m. Der Lombarde war nämlich der Ansicht, daß die Ehe keine Gnade verleihe; darum bezeichnete er die Verbindung der Kirche mit Christus als die letzte res contenta des Sakra-

5. Aber, wird man einwenden, daraus würde folgen, daß auch die paradiesische Ehe ein wahres Sakrament gewesen; denn der Apostel spricht von der christlichen Ehe ganz wie von der ursprünglichen paradiesischen, ja von ihr leitet er die Beziehung der christlichen Ehe auf Christus ab. Also mußte diese in erster Linie ein wahres Sakrament sein.

Diese Consequenz stößt unsere Beweisführung nicht um, sondern bekräftigt sie. Allerdings muß nach dem Gesagten auch die paradiesische Ehe ein Sakrament sein, aber freilich ein dem paradiesischen Zustande entsprechendes Geheimniß. Sie war ein realer Typus auf Christus in noch vollkommenerer Weise als unsere Ehe; die eheliche Verbindung Adams war ganz in der Gnade gegründet, wie dies die allseitige gnadenvolle Erhebung seines Zustandes verlangte, die eheliche Liebe war eine von der Gnade getragene, geadelte Liebe und jede Bethätigung war ein Gnadenzuwachs. Dagegen machte das donum integritatis specielle sakramentale Gnaden überflüssig [1]). Umgekehrt sind die Sakramente des N. T. für die gefallene Natur alle mehr oder weniger medicineller Natur [2]), sie sollen den ursprünglichen paradiesischen Zustand so viel als möglich wieder herstellen. „Was in Adam gefallen, soll in Christus wieder hergestellt werden."

---

mentes. Dagegen erklärt Thomas: Unio Chr. ad ecclesiam non est res contenta in hoc sacramento, sed res significata et non contenta, et talem rem nullum sacramentum efficit. Sed habet aliam contentam ac significatam quam efficit. Magister autem ponit rem non contentam, quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam. q. 42. a. 1. ad 4m.

1) Gerade durch das Eingehen der Ehe und die eheliche Verbindung mit ihrer Bethätigung insbesondere in gegenseitiger Liebe wurde der Gnadenstand der Stammeltern erhöht: denn durch die Hinbeziehung auf Christus erhielten diese Momente eine specielle übernatürliche Bedeutung, und vermittelten somit eine besondere Gnade. Dabei muß freilich vorausgesetzt werden, daß diese Gnade gratia Christi, nicht gratia creatoris war. Das muß aber auch schon darum angenommen werden, weil schon vor dem Sündenfalle die Bildung der Eva aus der Seite Adams ein Abbild der Gründung der Kirche aus der Seitenwunde des Erlösers war. Es ist diese Frage aber ganz unabhängig von der, ob Christus Mensch geworden, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte: thatsächlich hat auch der unschuldige Adam bei seiner Eheschließung den Einfluß der Gnade Christi erfahren; denn sein Leibesverhältniß war ein *realer* Typus des gnadenreichen Leibes Christi zu seiner Kirche.

2) Sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum exhibitum per sensibilia signa. Unde cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur. S. Thom. Suppl. q. 42. a. 1.

5. Insbesondere hat Christus die Ehe wieder zu ihrer ursprünglichen Reinheit, Heiligkeit und Vollkommenheit zurückgeführt. Also muß der habitualen Gnade des Urstandes die heiligende Gnade des Sakramentes, dem donum integritatis die besondere sakramentale Gnade entsprechen, wodurch die für die gefallene Natur so schweren Obliegenheiten der Ehe gottgefällig verrichtet werden können. Durch diese Vervollkommnung der Ehe hat sie der Herr wesentlich erschwert: sie ist absolut unauflöslich und streng einheitlich wie die paradiesische. Sollte er nun die Bürde vermehrt, gelegentlich zur Unerträglichkeit gesteigert, die dazu nöthigen Gnaden aber versagt haben? Das wäre keine Wiederherstellung des Erlösers, sondern das Auferlegen einer von menschlichen Kräften nicht zu tragenden Last. Damit kommen wir auf die Gründe, welche schon von vornherein die Ehe als Sakrament zu fordern scheinen.

6. Durch die Sakramente des N. B. wollte der Herr den ursprünglichen Zustand des Paradieses wieder nach Möglichkeit herstellen. Darum hat er für die geschwächte Natur Hilfsmittel für alle dringenden Nöthen, alle wichtigeren Verhältnisse und Momente des Lebens eingerichtet, alle in die übernatürliche Heilsordnung erhoben, mit religiösen Riten und speciellen Gnaden umgeben. Nun gehört aber der Eintritt in den Ehestand zu den wichtigsten Wendepunkten des Lebens: hier liegt die Entscheidung für ein ganzes langes Leben, die Entscheidung für zeitliches und ewiges Wohl der Contrahenten. Es wird der Grund zur Familie, also zum zeitlichen und ewigen Glück der Kinder gelegt; die Familie bildet die Grundlage der öffentlichen Gesellschaft, die nur auf dem Grunde gesunden Familienlebens sich gedeihlich aufbauen kann. Die gesunde Fortpflanzung des Menschengeschlechts, die christliche Ehe ist berufen, schlechthin die Bürger des Himmelreiches der Kirche zu liefern. Um diese Aufgaben zu lösen, werden Pflichten auferlegt, deren Erfüllung unter Umständen heroische Kraft erfordert.

Ist es denkbar, daß der Herr ein so eminent wichtiges Institut, von so hoher individueller, socialer, allgemein menschlicher, sittlicher, religiöser Bedeutung nicht in seine Heilsordnung eingefügt, es nicht mit sakramentaler Gnade ausgerüstet habe? Wir müßten es geradezu als eine unbegreifliche Anomalie in seiner uns sonst so klar hervortretenden sorgsamen Fürsorge betrachten, wenn er die Ehe nicht zum Sakramente erhoben hätte. Wenn nun der hl. Paulus die Ehe ein magnum sacramentum nennt, müssen wir das Wort nicht in seiner prägnantesten Bedeutung nehmen?

Der hl. Thomas leitet die Nothwendigkeit der sakramentalen Gnade selbst aus der Mäßigung der Begierlichkeit ab, welche doch naturgemäß durch die Ehe bewirkt wird und bewirkt werden soll. Contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum: primo quidem quia per hujusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona sed etiam natura; secundo propter vehementiam ejus quae rationem absorbet[1]).

Nicht blos für die ausschweifenden Personen selbst, sondern auch für ihre Kinder ist die maßlose Begierde verhängnißvoll, ja das Wohl des ganzen Menschengeschlechtes hängt von der maßvollen Befriedigung des Geschlechtstriebes ab. Gegen andere Leidenschaften und Sünden war also, wie der hl. Lehrer sagt, nicht so dringend ein Sakrament nöthig, wie gegen die Unzucht, die sozusagen eine Sünde der Natur ist. Aber auch die Befriedigung des Triebes innerhalb der Ehe ist bei der Heftigkeit des Triebes nicht gegen Versündigung geschützt, unter Umständen ist die eheliche Keuschheit schwerer zu wahren, wie die jungfräuliche.

8. Wenn man dagegen einwenden wollte, es sei aber doch im allgemeinen schwieriger, ja ohne besondere Gnade unmöglich, jungfräulich zu leben: und darum entweder auch für die Jungfräulichkeit ein Sakrament vonnöthen, oder es verlange auch die Ehe kein Sakrament, — so ist ganz und gar die Consequenz zu leugnen.

Im allgemeinen mag ja die Bewahrung der jungfräulichen Keuschheit schwerere Opfer verlangen: aber solche werden auch nur einzelnen, auserwählten Seelen auferlegt. Diese Opfer aber, sowie der ganze Stand ist seiner Natur nach auf Religion und Sittlichkeit angelegt. Die Jungfrau ist darauf bedacht, was Gottes ist. Dagegen ist das eheliche Leben und gerade die Befriedigung des Geschlechtstriebes ganz und gar auf Welt und Fleisch gerichtet, also seiner Natur nach darauf angethan, von Gott abzuziehen. Darum bedürfen die Eheleute einer ganz anderen Hilfe, als ihnen ihr Stand als solcher bietet. Sie sollen durch ihre Ehe ein treues Abbild der Vermählung Christi mit seiner Kirche darstellen, und doch sind die Functionen der Ehe ganz und gar dazu angethan, sie von jener idealen Höhe in die Sorgen, Beschäftigungen der Welt herabzuziehen. Dazu bedürfen sie einer ganz besonderen Standesgnade.

---

1) 3. p. q. 65. a. 1. ad 5m.

§ 599.

Verhältniß des Ehesakramentes zu dem naturrechtlichen Ehevertrag.

1. Der Ehevertrag begründet im N. T. kein rein naturrechtliches Verhältniß, sondern einen heiligen Stand, der durch ein Sakrament eingegangen und forterhalten wird. Die Ehe ist von Christus zum Sakrament erhoben. Der eheliche Vertrag muß also auch die nächste Grundlage des Ehesakramentes bilden, und alle Forderungen, welche an das Zustandekommen eines bindenden Vertrages sowohl von Seiten der contrahirenden Personen, als auch von Seiten der Natur des Vertrags gestellt werden, müssen auch beim Ehevertrag zur Geltung kommen. Die Contrahenten müssen den Vernunftgebrauch haben, sie müssen ganz frei und ungezwungen, hier mehr als bei jedem anderen Vertrag, ihre Verpflichtung eingehen, sie müssen puberes sein, um de praesenti einen Consens zur Ehe geben zu können, sie müssen auch nach den öffentlichen Bestimmungen personae habiles sein. Denn wie das öffentliche Wohl es verlangt, daß die bürgerliche Gesellschaft die Bedingungen der Giltigkeit des Vertrags genauer bestimmt, als es vom Naturrecht geschieht, so kann und muß sie noch mehr ähnliche Vorsicht bei dem wichtigsten aller Verträge anwenden. In der übernatürlichen Gesellschaft, welcher die Ehe als Sakrament allein angehört, sind impedimenta matrimonii noch dringender geboten.

Indeß hat der Ehevertrag etwas so ganz Eigenthümliches, von allen anderen Verträgen specifisch Verschiedenes, daß Manche ihn gar nicht als Vertrag gelten lassen wollen. In der That unterscheidet sich der Ehevertrag wesentlich von allen anderen Verträgen dadurch, daß er erstens nicht Dinge, sondern Personen selbst zum Gegenstande hat: die dauernde geistige und leibliche Lebensgemeinschaft, die gegenseitige Hingabe der Brautleute an einander; zweitens ist der Gegenstand des Vertrags der Willkür und dem freien Uebereinkommen der Nupturienten entzogen: sie sind von der Natur der Ehe in ihren freien Abmachungen wesentlich eingeschränkt, so daß weder die Eheleute, noch die bürgerliche Gesellschaft, noch auch die Kirche etwas daran zu ändern vermag. Der dritte wesentlichste Unterschied der christlichen Ehe von allen rein rechtlichen Uebereinkommen liegt in der Heiligkeit, der Sakramentalität der Eheschließung und des Ehebundes.

2. Das Verhältniß der sakramentalen Heiligkeit des Ehebundes zu dem ihn begründenden naturrechtlichen Vertrag ließe sich nun in zwei-

facher Weise denken: der Ehevertrag wird für sich geschlossen, und die Sakramentalität kommt durch irgend eine kirchliche Function, etwa den Segen des Priesters, als etwas Neues hinzu, wodurch die Gnade erst vermittelt wird. Es ließe sich aber auch denken, daß die gegenseitige Einwilligung in die Ehe bereits durch Christus geheiligt werde, und der Segen des Priesters nur zum Ausdrucke bringe, was bereits geschehen oder doch nur als Sakramentale wirke. Welche von beiden Auffassungen, die nicht rein speculativer Natur, sondern von eminenter praktischer Bedeutung sind, die richtige ist, läßt sich nicht von vornherein, sondern nur durch die Offenbarung bezw. aus der Auffassung, welche die unfehlbare Auctorität der Kirche von dem Sakramente der Ehe sich gebildet hat, entscheiden.

3. Von vornherein könnte man geneigt sein, in dem priesterlichen Segen die Sakramentalität der Ehe zu erkennen, da ja alle Sakramente durch den Priester gespendet werden müssen. Und wirklich war dies ein Grund für manche Theologen, den Priester für den Spender des Sakramentes zu halten. Aber trotz dieses allgemeinen Princips von der Mitwirkung des Priesters bei der Sakramentenspendung hat sich in der Kirche immer mehr die Ueberzeugung Bahn gebrochen, daß die Nupturienten allein Spender des Ehesakramentes sind.

Weiter könnte man für jene Auffassung geltend machen, daß in gleicher Weise wie die Ehe so auch die Buße von Christus zum Sakrament erhoben worden ist. Zum Bußsakrament reichen aber die Acte des Pönitenten nicht aus: wesentlich, ja noch wesentlicher als diese ist die Absolution des Priesters.

Diese Analogie ist nicht beweisend, da die Acte des Pönitenten nicht im Stande sind, die Nachlassung der Sünden zu bewirken, oder wenn sie dieses vermögen, wie bei vollkommener Reue, doch gebeichtet werden müssen, weil der Herr die Nachlassung der Sünden in das Bußgericht der Kirche positiv verwiesen hat. Dies trifft nicht bei der Ehe zu. Einen vollgiltigen Ehevertrag können alle personae habiles abschließen, und von einer Anordnung Christi, welche die Giltigkeit von einem kirchlichen Ritus abhängig macht, ist nichts bekannt [1]).

1) Actus noster in poenitentia, quamvis sit de essentia sacramenti, non tamen est sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scl. absolutionem a peccatis; et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio;

4. Allerdings tritt uns in den ersten Jahrhunderten ein sehr inniger Zusammenhang zwischen Eheschließung und kirchlicher Segnung in Lehre und Praxis entgegen. Die Heiligkeit der Ehe wird, wie wir oben selbst ausführten, gerade aus den hl. Ceremonien, insbesondere den kirchlichen Segnungen abgeleitet. Aber dieser innige Zusammenhang besteht auch, wenn der Segen nicht Ursache, sondern Anzeichen der Gnadenspendung und der Heiligkeit der Ehe ist. Die Ehe ist etwas Hochheiliges, wenn die vom Priester erflehten Gnaden dem Wesen nach auch durch den christlichen Ehecontract zweier getauften Brautleute gespendet wird.

Sodann lassen es die Väter bereits durchblicken, daß die christliche Eheschließung selbst das Wesen des Sakramentes, insoweit sie von solchem sprechen, ausmachen, der Segen nur als etwas sehr Wünschenswerthes, auch Wirksames bezeichnet wird. So der hl. Ignatius M.: „Es geziemt sich für den Bräutigam und die Braut, mit Zustimmung des Bischofs den Bund zu schließen, auf daß die Ehe Gott gemäß nicht nach Fleischeslust zu Stande komme [1])." Tertullian leitet das „Glück" der christlichen Ehe allerdings von der obsignatio benedictionis, aber ebenso von der confirmatio oblationis ab; die Darbringung des hl. Opfers bei der Eheschließung berührt doch gewiß nicht das Wesen derselben [2]). Auch verurtheilt er nicht ganz die profanen Ehen; sie laufen nur Gefahr, als Concubinate zu gelten.

Bei den Orientalen wird allerdings ein so starkes Gewicht auf den priesterlichen Segen gelegt, daß der Consens der Brautleute vor der Function des Priesters ganz zurücktritt. Bei den Nestorianern und syrischen Jakobiten, ebenso bei den Griechen wird bei der Trauung gar keine ausdrückliche Consenserklärung verlangt, dagegen wird in allen morgenländischen Riten die Trauung mit solcher Feierlichkeit, Ceremonien, zahlreichen Gebeten vollzogen, daß der Hauptnachdruck auf die priesterliche Function fällt. Die russische Sekte der Raskol verwirft das Priesterthum bezw. behauptet, es sei mit dem Patriarchen Nikon (im 17. Jahrh.) der russischen Staatskirche verloren gegangen, und darum verwerfen sie auch die Ehe, die nun nicht mehr gefeiert werden könne [3]).

quia quicunque est sui juris, potest se alteri obligare: et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti. S. Thom. Suppl. q. 45. a. 5. ad 2m.

1) Ad Polyc. 5.

2) Ad ux. II, 9.

3) Schnitzer, a. a. O. S. 105.

Indeß läßt sich diese Feierlichkeit der Ehe auch als Bedingung der Giltigkeit fassen, ähnlich wie die Assistenz des Pfarrers nach Tridentinischem Rechte.

Jedenfalls finden sich auch Aeußerungen für die Giltigkeit der „clandestinen" Ehen. Denn Ebedjesu bestimmt im Nomokanon, daß in den Gegenden, wo kein Priester zu haben ist, die Ehe vor einigen Zeugen mit Gebet abgeschlossen werden solle. In dem Buche der „Fragen" bei Galanus heißt es: „Der Consens zweier Willen macht die Ehe. Vervollkommnet und vollendet wird sie durch den Segen des Priesters und die eheliche Beiwohnung [1])." Bei den Aethiopiern wird selten eine kirchliche Trauung verlangt, was freilich auf sündhafte Indolenz dieser Barbaren zurückgeführt werden kann.

Dagegen tritt im Abendlande immer deutlicher die rechtliche Seite der Ehe in den Vordergrund. Die kirchliche Trauung wird strengstens verlangt, doch so daß auch ein kirchlicher Notar statt des Priesters assistiren kann [2]), aber der Consens als allein wesentlich bezeichnet. So antwortet Nikolaus I. den Bulgaren: Sufficiat secundum leges solus eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur [3]). Der Nachfolger Nikolaus', Hadrian II., erklärt peremptorisch kraft Apostolischer Auctorität die Ehe ohne Priester für unauflöslich [4]). Auch die matrimonia clandestina werden vor dem Concil von Trient als matrimonia vera et rata anerkannt [5]), worunter nach kirchlichem Sprachgebrauche nicht etwa ein blos giltiger Vertrag, sondern ein christliches Ehesakrament zu verstehen ist.

5. Die Scholastiker haben die Bedeutung des Consensus bei der Eheschließung auch wissenschaftlich begründet und genauer das Verhältniß des priesterlichen Segens zu dem Contracte bestimmt. Hugo v. St. Victor sagt: Haec societas conjugium est, quae foedere

---

1) *Denzinger*, Rit. Orient. p. 152 sq.

2) Respondemus, quod si inter virum et mulierem legitimus consensus sub ea solemnitate, quae fieri solet, praesente scl. sacerdote aut etiam notario. Decret. Gregor. IX. c. 3, l. 4. tit. 4.

3) Cap. 3. Denzinger n. 263.

4) Ut omnis quaestio super eodem matrimonio de cetero sopiatur, per apostolica tibi scripta mandamus, quatenus hujusmodi connubium dissolvi nullatenus patiaris, sed firmum facias atque inviolabile permanere. Si enim alias personae convenientes et legitimae fuerint, et contractus ipse legibus concordans, ita quod non videatur ei de sacris canonibus obviare, pro eo quod sacerdos absens fuerit, tale matrimonium non debet ullatenus impediri. Ep. 40. (Migne 122, 1318.)

5) Innoc. III. c. Quanto.

sponsionis mutuae consecratur [1]). Alles Uebrige betrachtet er als nebensächliche Zugabe, nämlich parentum traditio, sacerdotis benedictio [2]).

Sehr nachdrücklich wiederholt und begründet der hl. Thomas den Grundsatz, daß der Ehecontract das Sakrament ausmache, nicht der priesterliche Segen. Wenn er diesen verlangt, so kann dies also nur als Feierlichkeit gemeint sein, oder wie er selbst sagt, als sacramentale.

In omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione, quae eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis. Unde cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, in quantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae, oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina. Unde cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio [3]).

Sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum nihilominus perficitur sacramentum quamvis, peccet, qui omittit: ita etiam consensus expressus per verba de praesenti inter personas legitimas ad contrahendum matrimonium facit, quia haec duo sunt de essentia sacramenti. Alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur, ut matrimonium convenientius fiat. Unde si omittantur, verum est matrimonium, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur [4]).

Speciell gehört nicht der Segen des Priesters zum Wesen des Sakramentes [5]), sondern ist nur ein Sakramentale. Verba quibus consensus exprimitur matrimonialis, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale [6]).

6. Eugen IV. wiederholt fast wörtlich die Lehre des hl. Thomas: Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus

1) De sacr. II, 11, n. 3.
2) n. 5. 6.
3) Suppl. q. 45. a. 1.
4) Suppl. q. 45. a. 5.
5) Ad 2m. — 6) Q. 42. a. 1. ad 1m.

per verba de praesenti expressus [1]). Er setzt regulariter hinzu, nicht als wenn nur bisweilen der Consens hinreichte, sondern weil regelmäßig durch „Worte" der Consens erklärt werden muß.

Das Concil von Trient hat erst die Assistenz des Pfarrers wesentlich gemacht, um die clandestinen Ehen, welche früher giltig und also Sakramente waren, unmöglich zu machen. Tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit, et proinde jure damnandi sint illi, ut eos S. Synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant [2]). Ein matrimonium ratum ist aber eine *christliche* rechtmäßige Ehe, eine sakramentale Ehe, was auch Innocenz III. ausdrücklich erklärt [3]).

Nach mehreren Römischen Congregationsentscheidungen sollen die Gläubigen, welche zur Zeit der Verfolgung die Ehe ohne Priester schließen, später, wenn möglich, den Segen nachholen, aber denselben nicht für wesentlich zur giltigen Ehe erachten [4]).

Ganz ausdrücklich hat *Pius* IX. wiederholt erklärt, daß der christliche Ehevertrag eo ipso Sakrament sei, daß unter Christen eine Ehe ohne Sakrament nicht möglich sei, und den Satz [5]) verurtheilt, als wenn das Sakrament durch den priesterlichen Segen dem Ehevertrage angehängt werde. Nemo ex catholicis ignorat aut ignorare potest, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Chr. D. institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit sacramentum . . . ac proinde a conjugali foedere sacramentum separari numquam posse [6]).

Noch nachdrücklicher erklärt Leo XIII. gegen die Bestrebungen der Royalisten den Ehevertrag der Kirche zu entreißen und der weltlichen Regierung in die Hände zu spielen: non posse contractum verum et legitimum consistere, quin sit eo ipso sacramentum [7]).

1) Decr. pro Arm. — 2) Sess. 24 de ref. matr. cap. 1.

3) De divort. C. 7.

4) Decr. Congr. S. Off. 5. Febr. 1780; 22. Apr. 1795.

5) Matrimonii sacramentum non est nisi quid contractu accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est. Prop. 66. Syllab.

6) Alloc. 27. Sept. 1852.

7) Encycl. Arcanum divinae sapientiae consilium. 10. Febr. 1880.

Darnach ist die Meinung von Melch. Canus und einiger älteren Theologen: Sylvius, Estius, Tournely, sowie einiger sehr wenigen neueren, daß der priesterliche Segen die Ehe zum Sakramente mache, nicht mehr probabel; Benedict XIV. konnte sie noch mit irgend welchem Scheine so nennen. Denn wenn der eheliche Contract von christlichen Brautleuten das Sakrament herstellt, dann ist der priesterliche Segen nebensächlich, Spender des Sakramentes ist nicht, wie Canus behauptet, der Priester, sondern, wenn überhaupt ein Spender anzunehmen ist, so sind es die Nupturienten.

7. Wenn man dagegen einwendet, die Verwaltung der Geheimnisse Gottes sei den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut, so würde daraus auch die Unmöglichkeit einer Taufspendung durch einen Laien, noch mehr durch einen Ungläubigen folgen. Da aber trotzdem auch ein Ungläubiger giltig taufen kann, so können um so mehr christliche Eheleute durch Eingehen des Ehevertrags ein Sakrament spenden, und vorausgesetzt, daß Christus den Ehevertrag zum Sakramente erhob, muß das Eingehen desselben durch Christen ein Sakrament bewirken.

Im Uebrigen kann man bestreiten, daß die Eheleute eigentliche Spender des Sakramentes sind; die Ehe hat das Eigenthümliche, daß sie gar keinen besonderen Spender wie die anderen Sakramente verlangt; denn es reicht die Eingehung der Ehe hin, um das Sakrament zu empfangen: ein besonderer, davon unterschiedener Ritus, der einen Diener Christi fordert, ist hier nicht nöthig [1]). Wenn man die Eheleute als Spender ansieht, dann handeln sie im Auftrage Christi, wozu sie der Taufcharakter befähigt. Denn dieser gibt Anspruch auf den Empfang aller Sakramente, also auch der Ehe. Wenn dazu ein Spender erforderlich ist, so müssen sie sich dasselbe gegenseitig spenden, weil der gegenseitige Consens Ehe und Sakrament bewirkt.

Es ist darum eine petitio principii, wenn Canus behauptet, erst durch den priesterlichen Segen werde der an und für sich profane Ehevertrag etwas Heiliges. Wie bei anderen Sakramenten Christus einen heiligen, eigens dazu ausgewählten Ritus zur Grundlage der Gnadenspendung machte, so hat er hier den für sich selbstständigen Ehevertrag zum hl. Zeichen der Verbindung Christi mit seiner Kirche erhoben und damit die sakramentale Gnade verbunden.

8. Von geringerer Bedeutung ist der Grund, den Canus aus der Materie und Form des Ehesakramentes für seine Auffassung entnimmt. Er meint, es sei sehr schwierig, eine Materie und gesonderte

1) Vgl. oben § 496, Bd. 9, S. 200.

Form im Ehesakramente nachzuweisen, wenn nicht der Vertrag als Materie, der Segen des Priesters als Form aufgefaßt wird.

Der Herr hat die Sakramente nicht nach einem vorgefaßten Schema: Materie — Form eingesetzt, sondern dieses Schema hat die theologische Wissenschaft von den thatsächlich eingesetzten Sakramenten abstrahirt. Der Abstraction lagen aber zunächst die Sakramente zu Grunde, bei denen dieses Schema besonders deutlich hervortrat, bei der Taufe, Firmung, Eucharistie, Priesterweihe, Oelung. Bei den übrigen Sakramenten mußte man dieses Verhältniß erst auffinden, d. h. nach Analogie der anderen sakramentalen Riten construiren. Diese Construction ist nun nicht so ganz eindeutig: sie läßt sich auf mannigfache Weise ausführen. Wenn Günther der Scholastik vorwirft, sie habe mit diesem Schema das ganze Universum bis zur hl. Dreifaltigkeit hinauf ausgemessen, so ist das bei der losen Bedeutung von Materie und Form allerdings zutreffend; aber dann wird es sich doch auch in jedem Sakramente, wo Materie und Form nur ein künstliches oder moralisches Ganze bilden, nachweisen lassen. Und dies kann auch im ehelichen Consensus ohne priesterlichen Segen geschehen.

Nach Manchen ist die Consenserklärung als traditio corporum Materie, die Verpflichtung, die sie ausdrücken, die Form. So erklärt die Sache Lugo. Habent verba illa, quibus matrimonium perficitur, utramque vim scl. obligationis et traditionis, quae possent separari et fieri singulae per signa diversa. Quare quando eadem verba gerunt utrumque munus, ibi possumus distinguere virtualiter traditionem et obligationem personalem et dicere, quod verba illa, ut sunt traditio corporum, sint materia, ut vero sunt verba inducentia obligationem personalem sicut alia verba, sint forma[1]). Hier wäre also das Unbestimmte, Unvollständige, was im Begriffe der Materie liegt, die äußere durch Worte oder gleichwerthige Zeichen bezeichnete Hingabe der Gatten aneinander: die Vollendung, Ergänzung des Vertrags erfolgte durch die verpflichtenden Worte.

Besser und weniger gekünstelt scheint das Verhältniß von Materie und Form gewahrt, wenn man die durch Worte oder Zeichen ausgedrückte Hingabe der Nupturienten aneinander als Materie, die Acceptation, welche den Vertrag vollendet, als Form ansieht. So Bellarmin, Suarez u. A.[2]).

1) De sacram. disp. 2. sect. 1. n. 29.

2) Vgl. O. v. Graefenstein, Linzer Quartalschr. 1880. S. 689 ff. Fischer, Der Spender sakramentaler Gnade bei den unter Christen geschlossenen Ehebünd-

9. Aus der inneren Verbindung, in welcher Christus das Sakrament der Ehe zum Ehevertrag gesetzt, ergibt sich, daß unter Christen eine Ehe ohne Sakrament gar nicht eingegangen werden kann. Darum empfangen auch die Häretiker, welche das Sakrament nicht anerkennen, ja auch die modernen Heiden, vorausgesetzt, daß sie giltig getauft sind, das Sakrament, wenn sie selbst positiv dasselbe ausschließen wollten. Denn wenn sie wirklich eine Ehe eingehen wollen, so müssen sie dieselbe eingehen, wie sie nach Christi Anordnung allein möglich ist. Würde freilich ihr Wille vorwiegen, kein Sakrament zu empfangen, so würden sie mit dem Sakramente auch den Ehekontract ausschließen, es wäre eine illegitime Verbindung. Für gewöhnlich wollen sie freilich jedenfalls Ehe schließen, und darum wird der Ausschluß des Sakramentes aufgehoben. Es ist dies derselbe Fall, wie mit der Unauflöslichkeit der Ehe. Die Protestanten und Griechen erachten die Ehe für auflöslich und darnach geben sie ihre Einwilligung; also, weil das dem Wesen der Ehe entgegen ist, wäre thatsächlich kein Eheconsens vorhanden. Die Kirche erachtet aber eine solche Ehe für giltig; bei der Rückkehr zur Mutterkirche wird den Ehegatten nur anempfohlen, den Brautsegen nachzuholen [1]).

Wenn Ungläubige sich bekehren, so wird durch die Taufe, das sacramentum fidei, selbst ihre Ehe zum Sakrament erhoben [2]). Gegen Coninck lehren die Theologen allgemein, daß das vorher nicht sakramentale und also nicht absolut unlösbare Eheband zum Sakrament erhoben werde und zwar, wie gewöhnlich angenommen wird, ohne Erneuerung des Consenses. Was soll derselbe auch? das Eheband besteht, selbst wenn die Eheleute die Ehe nicht mehr forterhalten wollten: sie bleiben Eheleute und als christliche Eheleute werden sie nun auch noch sakramental auf Grundlage der Taufe geheiligt.

Bekehrt sich blos eines der Eheleute, so wird nach einigen Theologen der getaufte Theil auch sakramental geheiligt; dasselbe gilt von der Eingehung einer Ehe mit einem Ungläubigen nach erfolgter

---

nissen. München 1845. Filser, Ueber den Ausspender des Ehesakramentes. Regensb. 2. Aufl. 1844. L. a Bronte, O. Cap., Cur verbum caro factum. Catanae 1869, Consecrator christiani matrim. 1871.

1) Decr. S. Offic. 31. Aug. 1881.

2) Etsi matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum; inter fideles autem verum et ratum existit: quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, numquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret. Innoc. III c. Quanto. Denzinger n. 351.

Dispens vom impedimentum cultus disparitatis. Da aber der Ehevertrag die Grundlage des Sakramentes ist, jener aber wesentlich zweiseitig ist, so kann in diesem Falle kein Sakrament bestehen. Wie soll denn auch die Verbindung eines Christen mit einem Heiden die Verbindung Christi mit seiner Kirche abbilden?

§ 600.

Einheit und Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe[1].

I. Die Ehe verlangt schon ihrem Wesen nach Einheit und Unauflöslichkeit, denn die individua societas, welche das Römische Recht und die Theologen in die Definition der Ehe aufnehmen, besagt Einheit und Ungetheiltheit. Darum bringt auch schon der natürliche Ehevertrag diese beiden Eigenschaften der Ehe mit sich. Indeß kann diese Einheit stärker und schwächer sein.

1. Absolut einheitlich und unauflöslich hat erst das Sakrament die Ehe wieder gemacht. Das Ideal der Ehe hat bereits Gott der Herr selbst im Paradiese vorgezeichnet. Dieses verlangt aber die Einheit und Unauflöslichkeit, wie uns ausdrücklich Christus erklärt. Aus dem Erunt *duo in* carne *una* der paradiesischen Ehe leitet er die absolute Unauflöslichkeit der Ehe und die Einheit ab[2].

2. Von diesem hohen Ideal der Ehe ist die vorchristliche Menschheit und die außerchristliche bis auf den heutigen Tag in erschreckender Ausdehnung abgewichen, was bei der Unbändigkeit des Geschlechtstriebes leicht begreiflich ist. Die Integrität des Urstandes oder die reichlichste Gnade Christi ist allein im Stande, den schwachen Menschen in der geordneten Regelung dieses Triebes in der Ehe die nöthige Kraft zu verleihen. Darum hat Gott im Gesetze der Natur den Patriarchen und durch Moses den Juden die Polygamie und den

---

1) Didon, Die Unauflöslichkeit der Ehe und die Ehescheidung, übersetzt von Schneider, Regensburg 1893. — Al. Cigoi, Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe und die Ehescheidung. Paderborn 1895.

2) Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum primus humani generis parens divini Spiritus instinctu pronuntiavit cum dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea, quamobrem relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una. Hoc autem vinculo duos tantum copulari et conjungi, Chr. D. apertius docuit, cum postrema illa verba tamquam a Deo prolata referens dixit: Itaque jam non sunt duo, sed una caro, statimque ejusdem nexus firmitatem ab Adamo tanto ante pronuntiatam his verbis confirmavit: Quod ergo Deus conjunxit, homo non separet. Conc. Trid. sess. 24, doctr. de sacr. matr.

Scheidebrief gestattet. Christus bezeichnet die „Herzenshärtigkeit" der Juden als den Grund dieser Duldung. In der That, wenn man sieht, wie die Juden mit einer unbegreiflichen Zähigkeit immer wieder nach dem Götzendienst und den Gebräuchen der Heiden hinstreben, muß man es als eine moralische Unmöglichkeit bezeichnen, die volle Reinheit der Ehe auch beim auserwählten Volke zu erhalten. Die Vielweiberei und Ehescheidung war ein so weitverbreiteter Mißbrauch, daß inmitten solcher Verderbniß die Juden nicht zurückzuhalten waren, es sei denn mit der Fülle der Gnaden und Erhabenheit der Lehre, wie sie uns erst Christus bringen sollte „in der Fülle der Zeiten".

3. Eine solche Duldung von Seiten Gottes war darum möglich, weil die Polygamie und Auflöslichkeit der Ehe zwar naturrechtlich unstatthaft sind, aber doch das Wesen der Ehe nicht ganz vernichten, da sie nur die secundären Zwecke der Ehe, nicht den primären, das bonum prolis aufheben[1]).

4. Indeß verlangen die Theologen meist eine besondere Dispens[2]) vom Naturrecht, damit solche Ehen giltig seien, und in Con-

---

1) Matrimonium habet pro fine principali prolis procreationem et educationem, qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis: Unde et aliis animalibus est communis ut dicitur in Ethic. l. VIII. c. 12, et sic bonum matrimonii assignatur *proles*. Sed pro fine secundario, ut dicit Philos., habet in hominibus solis communicationem operum, quae sunt necessaria in vita. Et secundum hoc *fidem* sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, in quantum inter fideles est, scl. significationem Chr. et ecclesiae: et sic bonum matrimonii dicitur *sacramentum*. Unde primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal, secundum, in quantum est homo, tertius in quantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit, neque aliqualiter impedit matrimonii primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis et educandis filiis ex eis natis. Sed secundarium finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia, ubi uni viro plures uxores junguntur; cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum, et etiam quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem (Rhet. c. II. c. 4), et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit eo quod sicut Chr. est unus, ita et ecclesia una. Et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae et quodammodo non. S. Thom. Suppl. q. 65. a. 1.

2) Pluralitas uxorum esse dicitur contra legem naturae non quantum ad prima praecepta ejus, sed quantum ad secunda, a quae quasi conclusiones ex primis praeceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum

sequenz damit erklären sie die bigamischen Ehen der Heiden nach Christi Ankunft, nachdem das allgemein giltige Ehe-Recht wieder eingeführt ist, für ungiltig. Zum Beweise dafür kann man sich auf die Praxis der Kirche berufen, welche von dem bekehrten Manne verlangt, seine zuerst geheirathete Frau beizubehalten und dies ohne Consenserneuerung, erst wenn diese sich nicht bekehren will, erlaubt sie ihm eine an zweiter, dritter Stelle geheirathete zu nehmen, aber mit Erneuerung des Consenses [1]). Durchschlagend ist dieser Grund freilich nicht; es reicht schon die Auctorität vieler Theologen hin, um die Kirche zu bestimmen, nach deren Auffassung das Sakrament zu behandeln. Andere Theologen halten die Ehen der Heiden mit mehreren Frauen für giltig auch ohne göttliche Dispens; darum wären dieselben auch jetzt noch wahre Ehen.

Jedenfalls scheint es kaum annehmbar, mit dem hl. Thomas eine positive Dispens Gottes in dem Sinne anzunehmen, daß Gott den Patriarchen dieselbe durch innere Eingebung bekannt gegeben habe. Die Vielweiberei war so verbreitet, daß sie als eine ganz erlaubte Institution auch den frommen Vätern erschien; sie waren optima fide, und aus den oben angegebenen Gründen duldete Gott den nicht ganz naturwidrigen Zustand. Wenn man als Dispensgrund anführt, die Zahl der Kinder

---

et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte: talis enim est tota materia moralis, ut patet per Philos. Et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates, ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur, ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus, ad quos legis efficacia non extendere se debet: et talis licentia *dispensatio* dicitur.

Lex autem de unitate uxoris non est humanitus sed divinitus instituta nec umquam verbo aut literis tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent. Et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter patribus sanctis facta est et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore, quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis observandus est quam secundarius. Unde cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis, ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum quod posset in secundariis finibus evenire, ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur. Suppl. q. 65. a. 2.

1) S. Congr. S. Off. 1. Aug. 1759.

sei damals ein wichtigeres Gut gewesen als die secundären Zwecke der Ehe, so ist dieser Vortheil sehr fraglich, ja das Gegentheil wahr, da die Monogamie der Bevölkerungszunahme günstiger ist, als die Polygamie. Und so großer Mangel an Kindern war auch in der vorchristlichen Zeit nicht.

II. Jedenfalls steht die Polygamie, sowie auch die Trennung der Ehe nicht in vollem Einklang mit dem Naturrecht [1]).

1. Die Polyandrie ist so naturwidrig, daß sie nirgends hat Platz greifen können. Schon die Fortpflanzung selbst wird beeinträchtigt, wie dies die Unfruchtbarkeit öffentlicher Dirnen zeigt; ganz besonders wird aber die Erziehung in Frage gestellt, da bei der Unsicherheit der Vaterschaft dieselben Uebelstände die Erziehung bedrohen wie bei der unehelichen Erzeugung.

2. Geringer sind die Uebelstände bei polygynischer (polygamischer im engeren Sinn) Verbindung, da dieselbe lange Zeit auch unter cultivirten Völkern bestand und zum Theil noch besteht, und die Zwecke der Ehe, wenn auch beeinträchtigt, so doch nicht ganz vereitelt werden. Aber dennoch bleibt dieselbe von der sittlichen Vollkommenheit der Ehe weit entfernt.

a) Ueberall, wo die Polygamie sich findet, da hat sie in einer verkehrten Auffassung von der rechtlichen Stellung des Weibes ihren Grund. Rohe Zeiten hielten das schwächere Weib in einem unwürdigen Abhängigkeitsverhältnisse, welches sich mehr oder weniger der Sklaverei nähert. Wird dagegen die volle Gleichberechtigung der Frau anerkannt, dann hat sie dasselbe Recht auf Alleinbesitz des Mannes, wie er auf Alleinbesitz des Weibes [2]).

Die angebliche körperliche und geistige Inferiorität des Weibes ist nicht geeignet, sie in Bezug auf Rechte unter den Mann zu stellen,

1) Vgl. Ethik und Naturrecht 3. Aufl. S. 170 ff.

2) Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur, quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillae habentur. Amicitia intensa non habetur ad multos, ut patet per Philos. (Eth. VIII. c. 5.). Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis sed quodammodo servilis. Matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores, quod unus habeat plures uxores, quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens, quod unus homo habeat plures uxores. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 124.

da dieselbe nicht die Menschenrechte berührt, sondern darauf angelegt ist, den Mann für die Zwecke des Familienlebens zu *ergänzen*. Ihre körperlichen Kräfte sind mehr für das Hauswesen eingerichtet und dienen darin dem nach außen gerichteten Manne zur Ergänzung, ihre geistige Beanlagung zeigt eine Ausbildung des Gefühles, welche einerseits der Intelligenz des Mannes zu Hilfe kommt, anderseits sie in mannigfacher Beziehung als Mutter und Gattin überlegen erscheinen läßt.

b) Nun könnte Jemand meinen, diese Gründe sprächen blos für die *Berechtigung* der Monogamie; es könne aber das Weib auf seine Rechte *verzichten* und das eheliche Verhältniß zu einem Manne mit andern Frauen theilen. Aber es ist zu bedenken, daß kein Weib freiwillig eine solche Theilung eingeht, sondern nur durch die Umstände oder Sitte dazu gezwungen wird. Bei der Frau ist das natürliche Verlangen nach ausschließlichem Besitz, welches der Grundcharakter der geschlechtlichen Liebe ist, oft noch stärker ausgeprägt als beim Manne. Sodann aber steht es nicht in der Gewalt des Weibes, sich ihrer Gleichberechtigung mit dem Manne in ehelicher Beziehung zu begeben, sonst könnte aus gleichem Grunde der Mann seine Frau polyandrisch mit andern Männern theilen. Die Ehe wird wohl als Vertrag behandelt; aber eigentlich ist es eine über dem Willen der Einzelnen stehende Lebensordnung, die von der Natur eingerichtet ist; die Einzelnen haben nur Freiheit durch ein gegenseitiges mit der Vertragschließung übereinstimmendes Geben und Nehmen diese Lebensordnung *einzugehen*, nicht aber ihre *Natur* irgendwie zu bestimmen.

c) Die in der Polygamie unvermeidliche Eifersucht der Frauen, die Theilung des Herzens des Mannes, beziehungsweise die bei der Natur der geschlechtlichen Liebe unausbleibliche Bevorzugung einer „Favoritin", das mehr oder weniger feindselige Verhältniß, welches zwischen den Kindern der verschiedenen Frauen kaum zu vermeiden ist, läßt ein wahres Familienleben nicht aufkommen. Und doch ist das innigste Familienleben nothwendig, um die schweren Mühen des Ehestandes den Gatten erträglich und heilbringend, wie es sein soll, zu machen, und die schwere Aufgabe der Kindererziehung erfolgreich zu lösen.

3. *Die Ehe ist ihrer Natur nach unauflöslich*[1]).

1) Possessiones ad conservationem naturalis vitae ordinantur et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conservatur in filio,

Mag man die eheliche Verbindung in dem Verhältnisse der Eheleute zu einander oder zu den Kindern oder zum allgemeinen Wohle betrachten, so muß dieselbe ewig sein.

Schon die beiden Grundtriebe, welche die Ehe zum Zielpunkte haben, sinnliche Liebe und Schamhaftigkeit, verlangen eine unauflösliche Verbindung. Am wenigsten aber ist die höhere freundschaftliche Beziehung, welche die Gatten einigen muß, auch nur mit dem Gedanken an eine mögliche Trennung vereinbar. Die Hingabe ist so innig und rückhaltslos, die Zwecke der Ehe verlangen eine so weit und tief gehende Vertraulichkeit, daß eine spätere Trennung und Entfremdung vollständig ausgeschlossen sein muß. Das ganze körperliche und geistige Wesen der Geschlechter ist so auf einander angelegt, das eine bildet so sehr die natürliche Ergänzung des andern, daß der Schöpfer nicht eine zeitweilige Verbindung, sondern eine eigene natürliche Lebensordnung in der Ehe intendirt haben muß. „Sie sind zwei in einem Fleische."

4. Daß die Erziehung der Kinder durch die Trennung sehr in Frage gestellt wird, muß Jedem klar sein, der anerkennt, daß die momentane außereheliche Verbindung unerlaubt ist. Gesetze können dem Uebelstande ebenso wenig gründlich abhelfen, als sie durch Ver-

---

secundum naturam est conveniens, ut in his quae sunt patris, succedat et filius. Naturale est igitur, ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur solicitudo patris de filio causat etiam in avibus commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant. Videtur etiam aequitati repugnare, si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare non solum propter generationem sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem, quia mas est et ratione perfectior et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis; cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur, ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore juventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam aetate provecta fuerit, damnum inferret mulieri contra naturalem aequitatem.

... Sic fidelior amor unius ad alterum erit, dum cognoscunt se indivisibiliter conjunctos. Erit etiam sollicitior utriusque cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earumdem rerum possessione aestimant. Subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris, et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur, si vir uxorem dimittere posset aut e converso; per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 123.

pflichtung des unehelichen Vaters zur Alimentation die Schäden der unehelichen Verbindung heilen können. Die Verstoßung der Mutter wird den Kindern selbst jene Liebe und Achtung vor dem Vater rauben, die das uneheliche Kind immer noch hat.

5. Die Ehescheidungen müssen nothwendig *Feindschaften* zwischen den betheiligten Familien stiften, und wie die Erfahrung lehrt und die Natur der Sache mit sich bringt, ist kaum ein Haß so tief und breitet sich so weit aus, wie der, welcher aus der Verstoßung einer Frau entsteht. Werden nun die Ehescheidungen allgemein, was nicht ausbleiben kann, wenn man der menschlichen Schwäche zu lieb die Ehe für auflösbar erklärt, so wird dadurch das Gemeinwesen empfindlich geschädigt, selbst davon abgesehen, daß ein festes Familienleben die erste und nothwendige Grundlage des Staates ist.

6. Es ist nicht zu leugnen, daß vorstehende Gründe nicht gerade eine *absolute* Unauflöslichkeit der Ehe darthun; kann es doch Fälle geben, wo die berührten Uebelstände aus der Trennung nicht folgen, wie wenn die Ehe unfruchtbar ist, und die Scheidung beiderseits, namentlich nach vollendeter Erziehung der Kinder, freiwillig geschähe. Aber dennoch muß die Unauflöslichkeit als von der Natur gewollte Eigenschaft bezeichnet werden; denn die Natur will in ihren Einrichtungen nicht blos das esse, sondern das melius esse, und die allgemeinen Rechtsverhältnisse bilden sich nicht nach den Ausnahmen, sondern ex communiter contingentibus. Jedenfalls kann es bei der Wichtigkeit der Zwecke der Ehe und der Unzuverlässigkeit der heftigsten Leidenschaften des Menschen nicht den Einzelnen überlassen bleiben, über die Trennbarkeit im einzelnen Falle zu entscheiden. Es ist Sache der Gesellschaft, Bestimmungen zu geben, oder im einzelnen Falle zu unterscheiden, ob die aus der Untrennbarkeit (wie auch aus der Monogamie) folgenden Uebel namentlich in Zeiten unentwickelten sittlichen Bewußtseins nicht die aus der Trennung folgenden überwiegen.

III. Absolut monogamisch und unauflöslich hat Jesus Christus die christliche Ehe dadurch gemacht, daß er sie zu der ursprünglichen Vollkommenheit zurückführte und zum *Sakramente* erhob.

1. Als die Pharisäer den Herrn wegen der Ehescheidung, bzw. über die Gründe der Ehescheidung, worüber die Schule Hillel's und Schammais stritten, befragten, antwortete er, daß „wer seine Frau verläßt und eine andere heirathet, einen Ehebruch begeht“ [1]). Das

1) Matth. 19, 9.

wäre durchaus unzutreffend, wenn er zwei Frauen haben dürfte: wenn er ein Ehebrecher ist, falls er eine andere nach der Entlassung der ersten heirathet, dann noch mehr, wenn er die erste behält [1]).

In der paradiesischen Ehe, welche Christus wieder hergestellt hat, ist doch die Einheit durch die Bildung der einen Frau für den einen Mann deutlich ausgesprochen [2]) und von Adam wie von Christus die Verbindung zweier Personen in einem Fleische auf das nachdrücklichste betont. Als Sakrament bildet die christliche Ehe die Verbindung Christi mit der Kirche ab; Christus hat aber nur eine Braut, hat nur einer Kirche sich vermählt. Quia per conjunctionem maris et feminae Christi et ecclesiae conjunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Conjunctio autem Chr. et ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam; est enim una ecclesia secundum illud: Una est columba mea, perfecta mea (Cantic. 11, 8) [3]).

2. Der hl. Augustinus findet gerade das bonum sacramenti in der Unauflöslichkeit der Ehe und ihm folgen alle Scholastiker. Im Morgen- wie im Abendlande ist zu allen Zeiten theoretisch und praktisch die Monogamie festgehalten worden; dort so stark, daß man selbst die successive Bigamie entweder ganz verwarf oder doch sehr mißbilligte. Darum sprach Nikolaus I. die allgemeine christliche Ueberzeugung und Praxis aus, wenn er an die Bulgaren schrieb: Duas tempore uno habere uxores nec ipsa origo humanae conditionis admittit, nec lex ulla Christianorum permittit [4]).

3. Luther war es vorbehalten, gegen die Schrift und das allgemeine christliche Bewußtsein nicht nur eine Doppelehe zu gestatten, sondern in seiner scandalösen Predigt über die Ehe dem Manne überhaupt zu gestatten, unter Umständen, mit der Magd zu verkehren. Darum konnte und mußte das Concil von Trient erklären: Si quis dixerit licere Christianis plures simul habere uxores et hoc nulla lege divina esse prohibitum, anath. sit [5]).

IV. In Bezug auf die absolute Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe liegt die Sache nicht so einfach, wie bei der abso-

---

1) Si ergo uxore dimissa duci alia de jure non potest, fortius et ipsa retenta . Innoc. III. l. 4. decr. t. 19. c. 8. Denzinger n. 353.

2) Cum ab initio una costa in unam feminam sit conversa: et divina Scriptura testatur . . . erunt duo in carne una: non dixit tres vel plures sed duo, nec dixit adhaerebit uxoribus sed uxori. Ibid.

3) S. Thom. c. gent. l. 4. 78.

4) Ad consulta Bulg. c. 51. — 5) Sess. 24. can. 2.

luten monogamischen Natur derselben. Denn absolut unauflösbar ist nach katholischer Lehre nicht einmal jede *christliche* Ehe, sondern nur die consummirte, und die Begründung der Unauflöslichkeit aus Schrift und Tradition stößt auf Schwierigkeiten.

1. Zwar den älteren Vätern, auch den Griechischen, gilt die christliche Ehe absolut unauflöslich. So dem Hermas [1]), Justin M. [2]), Clem. Alex. [3]), Origenes [4]) und später dem hl. *Chrysostomus* [5]). Letzterer erklärt ausdrücklich im Commentar zu Matth. 5, 33, daß die Entlassene noch die Frau des Entlassenen bleibe; wenn er darum im Commentar zum ersten Korintherbriefe sagt, der Mann der Ehebrecherin bleibe nicht ihr Mann [6]), so wird er wohl nicht die Lösung des Bandes, sondern nur das Recht auf den Mann verstehen. Auch der hl. *Basilius* spricht sich zweideutig aus, da er dem Manne eine größere Freiheit zugesteht, wofür freilich kein anderer Grund als die Gewohnheit angeführt werden könne [7]). In der Griechischen Kirche wird der Ehebruch als Grund der Trennung bis auf den heutigen Tag festgehalten [8]).

Dagegen ist in der abendländischen Kirche von Tertullian, Cyprian, Augustin, Ambrosius an die Unauflöslichkeit der Ehe einstimmig gelehrt worden und die Römische Kirche hat zu allen Zeiten, besonders in den ersten Zeiten ungeordneter Zustände unter der Frankenherrschaft die Unauflöslichkeit der Ehe gegen alle Schleichwege der sinnlichen Leidenschaft wie gegen die Drohungen weltlicher Gewalthaber mit zähester Energie praktisch festgehalten; sie hat vorgezogen, lieber ganze Länder von der Kirche sich trennen zu lassen, als daß sie den Wünschen der Fürsten die Unauflöslichkeit der Ehe preisgegeben hätte: so fest stand ihr die Lehre ihres Meisters. Diese kann also in keiner Weise dem Irrthum der Griechen und Protestanten günstig sein; sie muß klar und bestimmt oder durch die Tradition so unzweideutig erklärt sein, daß die Kirche sich *genöthigt* sah, die Worte des Herrn von einer absoluten Unauflöslichkeit zu verstehen.

2. Demgemäß definirte das Concil von Trient: Si quis dixerit propter haeresim aut molestam cohabitationem aut

1) Past. II. Mand. IV, 1. — 2) Apol. I, 15.
3) Strom. II, 23; III, 6. — 4) In Rom. VII, 2.
5) In Matth. hom. 17, 62.
6) In I Cor. hom. 14, 3.
7) Ep. can. II, ad Amphil. c. 21.
8) Man hat zwar eine ganze Anzahl Väter (24) für die Auflösbarkeit der Ehe im Falle des Ehebruchs zusammengesucht; daß dieselben aber wenig beweisen zeigt Perrone, de matrim. Chr. l. 3; l. 1. s. 2. c. 3.

affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum anath. sit [1]). Mit Rücksicht auf die Griechen wählte das Concil, um die Trennung der Ehe wegen Ehebruchs zu verurtheilen, eine etwas mildere Form. Si quis dixerit ecclesiam errare, cum docuit et docet juxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse altero conjuge vivente aliud matrimonium contrahere, moecharique eum, qui dimissa adultera aliam duxerit, et eam quae dimisso adultero alii nupserit, anath. sit [2]).

Schon vorher hatte Eugen IV. erklärt: Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit [3]).

3. Zweimal spricht der Herr bei Matthäus von der Unauflöslichkeit der Ehe, einmal in der Bergpredigt: Omnis qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa facit eam moechari, et qui dimissam duxerit adulterat [4]); sodann bei der Frage der Pharisäer über den Scheidebrief: Quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem et aliam duxerit, moechatur, et qui dimissam duxerit, moechatur [5]). Bei letzter Gelegenheit gibt nach Markus der Heiland dieselbe Erklärung noch einmal ab, aber nur vor seinen Jüngern, die ihn im Hause allein fragten; hier fehlt aber der Zusatz: nisi ob fornicationem. Auch der hl. Lukas läßt diese Einschränkung weg [6]). Ebenso der hl. Paulus verkündet es als Gebot des Herrn, „daß das Weib sich nicht vom Manne scheide, wenn sie geschieden, unverheirathet zu bleiben oder sich mit ihrem Manne wieder auszusöhnen [7]). Später erklärt er, daß die Frau so lange gebunden ist, als ihr Mann lebt, erst mit dessen Tode wird sie frei [8]).

Die Exegeten und Kanonisten sowie die Dogmatiker haben große Schwierigkeiten gehabt, die vom hl. Matthäus eingeräumte

1) Sess. 24. can. 5.
2) Can. 7.
3) Decr. pro Arm. Denzinger n. 597.
4) Matth. 5, 31.
5) 19, 9. — 6) 16, 18.
7) 1 Kor. 7, 10. 11.
8) V. 39. Röm. 7, 2. 3 wiederholt wörtlich diesen Satz und wendet ihn auf das Mosaische Gesetz an.

Ehescheidung im Falle des Ehebruchs mit der dogmatisch feststehenden Lehre der Kirche und mit den Aussagen der anderen hl. Schriftsteller in Einklang zu bringen.

4. Ziemlich neu ist die Meinung von Schegg, Patrizi u. A., welche unter πορνεία, fornicatio, nicht Ehebruch, sondern unerlaubtes Concubinat verstehen. Im Falle sich herausstellt, daß die Verbindung keine rechtmäßige, sondern πορνεία ist, kann und muß die Frau entlassen werden. Döllinger, Gartz verstehen unter πορνεία die der Eheschließung vorausgehende Unzucht, zumal nach der Verlobung, deretwegen der Israelit, der nur eine Jungfrau heirathen sollte, die Gefallene entlassen konnte. Hier liegt also gewissermaßen ein error personae vor. J. Grimm u. A. meinen, die Belehrung über die Ehe bei Matthäus gehe nur auf die Juden, der Herr stelle sich also noch auf den Standpunkt des Gesetzes, während er später vor den Jüngern die vollkommene Lehre des N. B. vortrage. Die ältere gewöhnlichere Erklärung ist die, daß die Einschränkung nisi ob fornicationem nicht auf den ganzen Satz, sondern nur auf den Vordersatz gehe, so daß nur die Scheidung von Tisch und Bett für den Fall des Ehebruchs erlaubt werde.

Man sieht, jede dieser Erklärungen hat ihre Bedenken. Die drei erstern scheinen etwas gesucht und willkürlich, die letztere stößt auf sehr starke grammatische Bedenken; denn man kann nicht leugnen, daß nach dem Wortlaute des Bedingungssatzes die Einschränkung des Vordersatzes auch auf den Nachsatz gehen muß.

5. Von entscheidender Wichtigkeit für die richtige Erklärung der Stellen ist die Lösung der Frage: Muß Matthäus nach den übrigen Evangelisten mit Paulus beurtheilt werden, oder können und müssen deren Angaben die Norm abgeben, um den hl. Matthäus recht zu verstehen? An und für sich müßte die ausführlichere Darstellung des Matthäus dazu dienen, die kürzere der anderen hl. Schriftsteller genauer zu erklären: aber in unserem Falle ist das Gegentheil der Fall. Lukas und wohl auch Markus, jedenfalls Paulus haben nach Matthäus geschrieben. Sie mußten daher irgendwie seine mißverständlichen Aussagen erklären. Es lag nun aber doch nahe, ihn im Sinne der Scheidung im Falle des Ehebruchs zu deuten; sie alle drei haben aber umgekehrt immer bestimmter die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ausgesprochen. Sodann liegt uns Matthäus nicht im Original vor; wenn der Text also irgend welche Schwierigkeit macht, wäre es gestattet, einen Uebersetzungsfehler anzunehmen, was bei Markus, Lukas und Paulus unmöglich ist. Drittens schreiben die drei letzten Hagiographen für die

Heiden, für die allgemeine Christenheit; sie mußten also die endgültige allgemeine Bestimmung Christi über die Ehe vortragen, während Matthäus zunächst für die Juden schrieb und also Einzelheiten aufnehmen konnte, die zwar für die Juden, nicht aber für die Christen Bedeutung haben.

Ein solcher Umstand war nun die Ehescheidung im Falle des Ehebruchs. Bei den Juden nahm der Herr auch Rücksicht auf jüdische Verhältnisse, bei den Jüngern, welche die allgemein gültige Lehre verkünden sollten, ließ er diesen Umstand weg. Das braucht nun nicht so verstanden zu werden, daß der Herr zunächst die unvollkommene Lehre, später die vollkommen christliche vorgetragen, wie die oben erwähnte dritte Meinung annimmt. Denn das widerspricht offenbar den Worten der Bergpredigt: „Es ist den Alten gesagt worden . . . Ich aber sage euch: Jeder, der seine Frau entläßt." Aber der Herr nimmt Rücksicht auf bestehende Zustände der Juden, insbesondere stellt er sich in der Bergpredigt auf den Standpunkt des jüdischen Gerichtsverfahrens und der Strafexecution, indem er in demselben Kapitel von einer Bestrafung durch das „Gericht" und durch den „Hohenrath" spricht und an diese Gerichtshöfe seine neue Lehre anlehnt [1]).

Nach dem Mosaischen Gesetze war aber die Ehebrecherin des Todes schuldig. Also war im Falle eines Ehebruchs allerdings eine Trennung der Ehe möglich, so daß der unschuldige Theil, der seine Frau entließ, wieder heirathen konnte.

Man kann dagegen nicht einwenden, daß diese Strafe nicht mehr vollzogen wurde: regelmäßig freilich nicht [2]), es braucht ja auch nur die Möglichkeit der Tödtung vorhanden zu sein, um sagen zu können: Wer außer dem Falle des Ehebruchs die Frau entläßt, bricht die Ehe. Die einzige mögliche Ausnahme von der Unmöglichkeit wieder zu heirathen, also von der Unauflöslichkeit der Ehe ist der Ehebruch; denn in diesem Falle kann die Ehebrecherin getödtet werden und soll regelmäßig getödtet werden.

So stellt sich allerdings der Herr auf den Standpunkt der Juden, auf dem allein eine Ehetrennung im Falle des Ehebruchs möglich war. Nun war ja auch bei andern Völkern auf den Ehebruch die Todesstrafe gesetzt, und hätte auch für die Heiden jene Ausnahme hinzugefügt werden können, aber für die sakramentale Ehe des Christenthums ist der Fall der Tödtung der Ehebrecherin etwas so Fremdes,

1) K. 5, 21. 22.

2) Die Juden durften überhaupt keine Todesstrafe mehr vollziehen, und doch steinigten sie den Stephanus.

daß er bei der Belehrung über die christliche Ehe für die Heiden und allgemeine Menschheit besser weggelassen wurde.

6. Sollte aber über den wahren Sinn des Matthäustextes noch irgend welche exegetische Schwierigkeit bestehen, dann ist die Kirche die authentische Auslegerin; sie aber hat denselben von einer absoluten Unauflöslichkeit der Ehe verstanden.

Man wendet dagegen ein: Die Kirche hat aus der Stelle auch die separatio a toro et mensa abgeleitet; also ist jedenfalls unsere Auffassung, welche eine separatio a vinculo durch die Entlassung und den eventuellen Tod der Entlassenen voraussetzt, gegen die kirchliche Auffassung.

Die Kirche hat die Scheidung von Tisch und Bett durchaus nicht durch diese Stelle gerechtfertigt. Sie erklärt einfach: Si quis dixerit ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad torum seu quoad cohabitationem ad certum incertumve tempus fieri posse decernit, anath. sit [1]). Hätte sie die Berechtigung der Ehescheidung aus Matthäus abgeleitet, so hätte sie nur den Ehebruch als Scheidungsgrund anführen können; da sie aber viele Ursachen anführt, so hat sie die Berechtigung nicht aus dieser Stelle geschöpft, sondern im Gegentheil sich gegen diejenige Ansicht gewandt, welche nur den Ehebruch, natürlich mit Berufung auf den Matthäustext, als Scheidungsgrund gelten lassen wollte. Es bedarf aber auch keines evangelischen Textes zu der Rechtfertigung a toro et mensa, es liegt ja auf der Hand, daß eine zeitweilige oder dauernde Scheidung von den dringendsten Gründen geboten werden kann. Es können Fälle vorkommen, wo die Gattin sich von ihrem Gatten entfernen muß.

§ 601.

Die absolute Unauflöslichkeit kommt nur der sakramentalen, vollzogenen Ehe zu.

1. Die rein natürliche Ehe der Nichtchristen ist, wie wir sahen, nach den Forderungen des natürlichen Sittengesetzes freilich unauflöslich; aber ob die Gründe, welche wir dafür anführten, die Auflösung unter allen Umständen ausschließen, kann doch wohl bezweifelt werden. Jedenfalls ist ihre Unauflöslichkeit gegenüber der sakramentalen einzuschränken.

1) Sess. 24. can. 8.

Der hl. Augustin leitet die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe constant aus dem sacramentum ab. Diese Auffassung haben sich die Scholastiker ganz und gar zu eigen gemacht, und sie hat durch die Kirche eine authentische Bestätigung erfahren. Eugen IV. erklärt im decr. pro Arm.: Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus conjugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii, propter hoc quod significat indivisibilem conjunctionem Christi et ecclesiae [1]). Also kann der rein naturrechtlichen Ehe nicht dieselbe Unauflöslichkeit zukommen, wie der sakramentalen, sie muß unter Umständen auflösbar sein. Welches solche Umstände sind, ist a priori schwer zu bestimmen: wir lernen aber solche aus der hl. Schrift und der kirchlichen Praxis kennen.

2. Der hl. Paulus gibt dem christlichen Ehegatten, dem sein ungläubig gebliebener Ehegatte nicht beiwohnen will, die Freiheit wieder zu heirathen [2]). Die Freiheit, welche der Apostel dem von seiner heidnischen Frau verlassenen Manne gibt, muß selbstverständlich als Freiheit zur Wiederverehelichung verstanden werden, sonst wäre die Begründung des Apostels: non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi [3]) unverständlich. So erklärt die Stelle des Korintherbriefes Innocenz III.: Si alter infidelium conjugum ad fidem catholicam convertatur, altero vel nullo modo vel non sine blasphemia divini nominis ei cohabitare volente: qui relinquitur, ad secunda si voluerit vota transibit: et in hoc casu intelligimus, quod ait Apostolus: Si infidelis discedit, discedat, frater enim vel soror . . . [4]).

3. Also trennt hier der Apostel kraft apostolischer Auctorität [5]) die heidnische Ehe oder erklärt sie unter solchen Umständen für lösbar. Dieses sog. privilegium Paulinum hat nun die Kirche weiter ausgedehnt, auch auf den Fall, daß man bei der Unbeständigkeit der heidnischen Ehen gar nicht in Erfahrung bringen kann, ob die erste rechtmäßige Gattin sine contumelia creatoris die Ehe mit dem getauften Theile fortsetzen will oder nicht. Aber im Grunde würde der gläubige Theil hier ebenso der Knechtschaft unterworfen, wie wenn

1) Denzinger n. 597.
2) 1 Kor. 7, 15.
3) 1 Kor. 7, 15.
4) L. 4. decret. tit. 19 de divortio c. 7.
5) Ego dico, non Dominus.

der ungläubige Theil sich trennt. Denn vom Willen der Contrahenten hängt die Festigkeit des Ehebandes nicht ab. Da also der Papst die Fülle der Apostolischen Gewalt besitzt, so kann er, wie Paulus, entweder dispensiren oder eine authentische Erklärung über die Auflösung einer solchen Ehe abgeben.

Gegen die Dispens könnte der Einwand erhoben werden, daß die Kirche keine Gewalt über die Ungläubigen hat, das Eheband aber als gegenseitiges Verhältniß von dem nur gelöst werden kann, der über beide Theile Auctorität besitzt.

Doch dürfte dieser Grund nicht zwingend sein. Man kann immerhin sagen: Ist der gläubige Theil gelöst, so wird damit das ganze Band zerrissen.

4. Weiter zeigt sich die geringere Unauflöslichkeit der nichtchristlichen Ehe in der kirchlichen Behandlung des matrimonium consummatum der Heiden gegenüber dem der Christen. Bekehren sich zwei Eheleute zum Christenthum, so wird damit ihre Ehe sakramental, matrimonium ratum. — Bevor sie nun nach Empfang des Taufsakramentes die mit der Taufe sakramental gewordene Ehe vollziehen, kann diese Ehe noch geradeso aufgelöst werden, wie das matr. mere ratum der Christen. Es ist ja als matrimoninm christianum noch nicht consummirt, kann also die Festigkeit des matr. ratum et consummatum nicht haben.

4. Da erhebt sich freilich die neue, sehr schwierige Frage: wie kann die nach aller Form sakramentale Ehe noch getrennt werden, warum wird sie erst durch die consummatio absolut untrennlich? Und doch hat das Concil von Trient dogmatisch definirt: Si quis dixerit matrimonium ratum non consummatum per solemnem *religionis professionem* alterius conjugum non dirimi, anath. sit [1]). Ganz unbedenklich lösen jetzt auch die Päpste aus dringenden Gründen ein matrimonium, das als blos ratum nachgewiesen werden kann.

5. Sehr mannigfache, wenig befriedigende Versuche sind gemacht worden, diesen Punkt aufzuhellen. Den älteren Kanonisten, welche in die copula das Wesen der Ehe setzten, war diese Frage leicht zu lösen. Aber diese Lösung ist hinfällig geworden.

Man hat an ein impedimentum dirimens gedacht. Aber es ist klar, daß das impedimentum religionis zwar eine zukünftige Ehe ungiltig machen kann, nicht aber rückwirkend eine bestehende lösen kann.

1) Sess. 4. can. 6.

Man sagt: Jeder Eheconsens hat die stillschweigende Clausel: Wenn ich nicht einen vollkommeneren Stand erwählen will. Aber eine solche Bedingung kann doch nur vorausgesetzt werden, wenn es bereits feststeht, daß die Ehe durch den vollkommeneren Stand gelöst wird. Freilich, da dies jetzt feststeht, so hat wirklich jeder Eheconsens jene stillschweigende Reserve.

Weiter beruft man sich auf die Symbolik der Ehe; ihre Unauflöslichkeit kommt von der Beziehung auf die ewige Vermählung Christi mit seiner Kirche. Die nicht consummirte Ehe gehe auf die Verbindung Christi mit der Seele, welche gelöst werden können, die consummirte auf die Verbindung Christi mit der Kirche, welche unlösbar ist. Oder die fleischliche Vermischung gehe auf die Menschwerdung, in welcher der Logos mit dem Fleische sich untrennbar verbunden, das matrimonium consummatum bezeichne die Menschwerdung, die Annahme des Fleisches. Ein Fleisch würden die Ehegatten erst durch den Vollzug der Ehe [1]).

Der hl. Thomas gibt folgende Begründung: Ante carnalem copulam est inter conjuges tantum vinculum spirituale; sed postea etiam est inter eos vinculum carnale. Et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis, vinculum quod est ante carnalem copulam, solvitur, quia religio est quaedam mors spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vovit Deo [2]).

Ganz unhaltbar ist die Behauptung [3]), das matrimonium ratum gehe auf die Verbindung Christi mit der einzelnen Seele, das consummatum auf dessen Menschwerdung.

Wie läßt sich beweisen, daß mit dem Vollzug der Ehe ein neues fleischliches Band geknüpft werde? Das Eheband ist wesentlich geistig: durch die consummatio wird allerdings in der proles ein neues Band hergestellt. Aber wenn nun keine Kinder erwartet werden, kann dann eine Trennung stattfinden?

6. Sicherheit gibt uns in dieser Frage nur die unfehlbare Auctorität der Kirche. Sie hat auctoritativ entschieden, und es kann

1) Die Symbolik ist ein gar zu vages Moment, aus dem man alles Mögliche beweisen kann; so deutet der hl. Thomas die Polygamie der Juden auf die Verbindung Christi mit der Kirche, welche eine Vielheit von Rangstufen einschließe. Suppl. q. 65. a. 2. ad 5m. Andere finden darin die Verbindung Christi mit den vielen Völkern bezeichnet!

2) Suppl. q. 61. a. 2.

3) S. Thom. Suppl. q. 61. a. 2. ad 1m.

sich nur um die Gründe handeln, welche für die kirchliche Auffassung bestimmend waren.

Es scheint dem christlichen Sinne von vornherein ganz natürlich, selbstverständlich, daß dem göttlichen Bräutigam gegenüber die irdische, wenn auch noch so heilige Ehe zurücktreten muß. Diese christliche Ueberzeugung spricht sich in den vielen Beispielen [1]) des christlichen Alterthums aus; man denke an die bekanntesten: Alexius, Thekla und in der angelsächsischen Zeit die hl. Ediltrud mit ihrem romanhaften Leben, das Montalembert in „den Mönchen des Abendlandes" so herrlich geschildert hat, — wo die christusliebenden Seelen die Braut, den Bräutigam unberührt ließen und sich dem vollkommenen Leben widmeten. Es ist ja viel Legendenhaftes dabei im Spiele, aber die Grundidee tritt darum um so klarer hervor; es spiegelt sich in den Erzählungen das christliche Volksbewußtsein. Entscheidend sind nun ja solche Beispiele nicht; ob nämlich für den anderen Theil die Ehe gelöst wurde, ist nicht gesagt. Aber auf dieses christliche Bewußtsein hin konnte die Kirche, wie sie es thatsächlich gethan, die Trennung der Ehe durch feierliche Profeß im Ordensstande, der unwiderruflichsten Verbindung der Seele mit Christus, entweder aussprechen oder ein- und für allemal wirklich vollziehen. Die absolute Unauflöslichkeit der vollkommenen consummirten Ehe stand ihr dabei so fest, daß sie jene Trennung nur in Bezug auf das matrimonium ratum gelten ließ.

Auch noch andere Gründe, wie der eine oder andere der oben angeführten, mögen zu der kirchlichen Auffassung beigetragen haben.

7. Von der Auflösung des matrimonium ratum durch die Ordensprofession zur Auflösung durch die kirchliche Auctorität in sehr dringenden Fällen war nur ein kleiner Schritt. Wenn zum Nutzen und Frommen der christlichen Vollkommenheit eine solche Ehe überhaupt trennbar ist, warum soll sie die höchste kirchliche Auctorität nicht in einzelnen Fällen trennen können?

Das erste Beispiel findet sich aber ziemlich spät. Alexander III. scheint zum ersten Male von diesem Rechte Gebrauch gemacht zu haben, und selbst dessen Erlaubniß bei bloßem matrimonium ratum für einen Mann, der durch Sünde mit der Mutter der Braut mit dieser affinis geworden war, zur neuen Ehe überzugehen, wird von Tournely, der dies Recht der Päpste bestreitet, blos von einer Dispens von dem früheren Verbote, nach welchem solche Sünder überhaupt nicht

1) Alexander III. beruft sich ausdrücklich auf diese Beispiele: Sicut sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt. Denzinger n. 334.

heirathen durften, erklärt. Spätere Dispensen der Päpste hält er für zweifelhaft oder meint, aus der Thatsache folge kein Recht. Dies letztere müssen wir durchaus bestreiten. Fecit, ergo potuit. Diese Dispensen sind aber in der Folge so zahlreich geworden, daß sie in der Gegenwart zum vigens ecclesiae jus gerechnet werden.

§ 602.

Die Verwaltung des Ehesakramentes[1]).

1. Wenn auch die Spendung des Ehesakramentes nicht von dem Priester geschieht, so untersteht doch die Verwaltung desselben der kirchlichen Auctorität. Denn schon als heilige Sache, als welche die Eheschließung bei allen Völkern angesehen wird, untersteht sie der Aufsicht der religiösen Gesellschaft, noch mehr als Sakrament gehört sie so recht zur Domäne der Kirche. Nun kann freilich die Kirche nichts ändern an dem Wesen des Ehevertrags, der die Grundlage des Sakramentes bildet, aber die Schließung des Vertrags kann von der Kirche beeinflußt werden.

2. Das Vertragsrecht erhält seine volle Kraft erst durch die sociale Auctorität[2]); aber noch mehr ist es Sache der socialen Auctorität, die Art und Weise der Vertragsschließung und überhaupt die einzelnen Momente der Verträge, welche vom Naturrecht unbestimmt gelassen sind, genauer zu bestimmen. Dies gilt in ganz vorzüglicher Weise von dem Ehevertrag, welcher keine rein individuelle Angelegenheit ist, sondern in mannigfacher Beziehung zur öffentlichen Gesellschaft steht, insbesondere die Familie begründet, welche die Grundlage der Gesellschaft bildet. Darnach wäre es Sache der socialen Auctorität, das Eherecht genauer zu fixiren, die Habilität der Nupturienten genauer zu bestimmen, Ehehindernisse festzusetzen, d. h. Umstände zu bezeichnen, unter welchen der Ehevertrag erlaubt oder unerlaubt, giltig oder ungiltig ist.

3. In einer rein natürlichen Gesellschaft, wie bei den Heiden, käme dieses Recht und diese Pflicht zweifelsohne der bürgerlichen Auctorität zu, selbst wenn die Ehe als etwas Heiliges, Religiöses angesehen werden muß. Denn in einer solchen Gesellschaft hat die Obrigkeit das Recht und die Pflicht, auch für die religiösen Bedürfnisse der Unterthanen zu sorgen, auch ihre religiösen Angelegenheiten

1) *Heuser*, De potestate statuendi impedim. dirimentia ecclesiae propria. Colon. 1859.

2) S. Ethik und Naturr., 3. Aufl., S. 151 f.

zu ordnen. Denn die Religion ist keine rein individuelle Angelegenheit, sie ist sociale Pflicht, die Gesellschaft selbst muß religiös sein. Denn wenn sie zunächst auch nur die diesseitigen Interessen des Menschen zu vertreten hat, so darf sie das doch nur mit Unterordnung unter die ewigen. Sie selbst aber hat, wie der Einzelne, in Gott ihr Ziel, Gott selbst ist ihr Urheber: sie hat also auch ebenso wie das Individuum die Pflicht der Gottesverehrung. Die Priester sind da die von der Gesellschaft bestellten Vertreter der Auctorität nach ihrer religiösen Seite hin [1]). Aus allzu starker Opposition gegen die Eingriffe der Staatsgewalt in die religiösen Angelegenheiten, welche allerdings im Christenthum der Kirche allein zustehen, haben manche neueren katholischen Gelehrte auch für den Naturzustand eine besondere religiöse Gesellschaft mit selbstständiger Auctorität vorausgesetzt: das läßt sich nicht beweisen, und es kann jedenfalls nicht auf eine heidnische Gesellschaft übertragen werden, was gerade aus der Natur der christlichen Gesellschaft folgt. Hier haben wir eine von Christus selbst angeordnete selbstständige, von der bürgerlichen ganz unabhängige Auctorität, was von der heidnischen Gesellschaft nicht gilt. In einer solchen kann allerdings der Fürst Bestimmungen treffen, von welchen nicht nur die Erlaubtheit der Ehen, sondern auch ihre Giltigkeit abhängt, er kann impedimenta prohibentia und auch dirimentia aufstellen, wie er die Giltigkeit jedes anderen Vertrages von positiven Bestimmungen abhängig machen kann. Die gegentheilige Ansicht, welche in Missionen recht praktische Folgen haben kann, wurde von der Propaganda verworfen [2]).

4. Ganz anders, wenn neben der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Auctorität eine eigene religiöse Gemeinschaft zu Recht besteht; und noch mehr, wenn einer von Christus selbst eingesetzten religiösen Auctorität in speciellster Weise die Verwaltung der Sakramente anvertraut ist. Alle Rechte und Pflichten der socialen Auctorität in Bezug auf Religion und speciell auf die Ehe gehen dann auf die religiöse Auctorität über. Sie kann die Bedingungen genauer bestimmen, unter welchen der Ehevertrag giltig sein soll, sie kann impedimenta prohibentia und dirimentia festsetzen.

Der bürgerlichen Auctorität sind aber damit zugleich die betreffenden Befugnisse entzogen. Denn da der Vertrag und das

1) Ethik und Naturr., S. 109 f. Apologetik 2. Aufl. I, S. 27 ff.

2) *Cavignis*, Instit. jur. publ. III. Rom. 1883, p. 107. Vgl. *Resemanns*, De compet. civili in vinc. conjug. infidelium. Rom. 1887.

Sakrament nicht getrennt werden können, ja Eins sind, da durch den Vertrag selbst das Sakrament zu Stande kommt, so kann man nicht etwa zwei Seiten der Ehe unterscheiden, eine weltliche, die dem Staate, und eine geistige, heilige, welche der Kirche untersteht, sondern nur einer Auctorität kann die Gewalt über die Ehe zustehen. Da nun die Staatsgewalt kein Recht auf die Sakramente weder unmittelbar noch mittelbar besitzt, so kann nur der Kirche die Gewalt über die Ehe zustehen. Dieselbe bekommt damit freilich Gewalt auch über etwas Weltliches, was ihr nicht zusteht. Aber erstens indirect kann die Kirche vermittelst des damit verbundenen Göttlichen auch über Zeitliches Gewalt bekommen. Zweitens aber ist der christliche Ehevertrag nichts rein Menschliches, Zeitliches mehr, sondern seinem Wesen nach göttlich, heilig.

5. Freilich bleibt auch bei der sakramentalen Ehe noch gar Manches Zeitliche, was einer genauen Bestimmung und des Rechtsschutzes des Staates bedarf: und darüber hat die bürgerliche Gesellschaft freie Verfügung; so über die Vermögensverhältnisse, die Erbschaft, die Mitgift u. s. w.

In diesem Sinne erklärt Leo XIII.: Item non ipsa (ecclesia) ignorat neque diffitetur, sacramentum matrimonii, cum ad conservationem quoque et incrementum societatis humanae dirigatur, cognationem et necessitudinem habere cum rebus ipsis humanis, quae matrimonium quidem consequuntur, sed in genere civili versantur: de quibus rebus jure decernunt et cognoscunt, qui rei publicae praesunt[1]).

6. Von dem Sakramente der Ehe selbst erklärt der Papst: Igitur cum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur et temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda sacramenti dignitas est, cujus accessione matrimonia Christianorum evasere longe nobilissima. De sacramentis autem statuere et praecipere, ita, ex voluntate Chr., sola potest et debet ecclesia, ut absonum sit plane, potestatis ejus vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam.

Darüber hatte bereits das Concil von Trient eine dogmatische Entscheidung gegeben. Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anath. sit[2]).

1) Arcanum div. sap. consil. — 2) Sess. 24. can. 12.

Gegen die „hinterlistigen" Versuche der Royalisten, die Tragweite des Canons einzuschränken, erklärt Pius VI.: Ignotum nobis non est quosdam adesse, qui saecularium principum auctoritati plus nimio tribuentes et verba hujus canonis captiose interpretantes, illud defendendum susceperunt, ut quoniam Tridentini Patres hac dicendi formula usi non fuerint *ad solos judices ecclesiasticos* aut *omnes causas matrimoniales*, potestatem reliquerint judicibus laicis cognoscendi saltem causas matrimoniales, quae sunt meri facti. Sed scimus etiam hanc captiunculam et fallax hoc cavillandi genus omni fundamento destitui. Verba enim canonis ita generalia sunt, omnes ut causas comprehendant et complectantur. Spiritus vero sive ratio legis adeo late patet, ut nullum exceptioni aut limitationi locum relinquat: si enim hae causae non alia ratione pertinent ad unum ecclesiae judicium, nisi quia contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem legis Evangelicae sacramentis, sicut haec sacramenti ratio communis est omnibus causis matrimonialibus, ita omnes hae causae spectare debent ad judices ecclesiasticos, cum eadem sit ratio in omnibus [1]).

7. Mit dem Papste müssen wir nun weiter argumentiren. Wenn das Sakrament der Grund ist, warum die Ehesachen vor das geistliche Gericht gehören, so muß auch die Ehegesetzgebung allein der Kirche zustehen. Richterliche und gesetzgebende Gewalt sind ja Functionen einer und derselben höchsten Auctorität. Es kann also allein die Kirche die Bedingungen festsetzen, unter welchen der Ehevertrag erlaubt und giltig sein kann: Sie kann aufschiebende und trennende Ehehindernisse aufstellen und gegebenen Falles davon dispensiren, was damit gegeben ist.

Das erklärt wieder ausdrücklich das Concil von Trient: Si quis dixerit ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia vel in iis constituendis errasse, anath. sit [2]). Specificirt wird dieser Canon durch den vorausgehenden: Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui in Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum nec posse ecclesiam in nonnullis illorum dispensare, aut constituere, ut plures impediant et dirimant, anath. sit.

1) Lit. Apost. ad ep. Motul. 16. Sept. 1788.
2) Can. 4.

Ueber die weltliche Gewalt inbetreff der Ehe spricht sich das Concil nicht aus, die positive Erklärung der Berechtigung der Kirche reichte hin; es gehörte der entehrende Servilismus und feile Byzantinismus royalistischer Canonisten dazu, um diese Berechtigung der Kirche aus einem Zugeständnisse des Staates abzuleiten.

8. Möchte man es doch einsehen lernen, welch' großes Glück es für die Menschheit ist, daß der Herr die Ehe zum Sakramente erhoben und damit der Kirche die Verwaltung dieses hehren Kleinodes übertragen. Selbst in den traurigsten Zeiten kirchlichen Verfalles hat der Klerus nicht aufgehört, ein fester Hort der Ehe zu sein, und damit das Wohl des Staates, den Bestand der Familie, die Wurzel der Gesellschaft, die Erziehung der Kinder, die Würde der Frau gegen alles Anstürmen der Mächtigen und der menschlichen Leidenschaften zu wahren. Die Säcularisation der Ehe ist neben der Säcularisation der Moral, von welcher jene nur ein besonderer Fall ist, die verderblichste aller von der „Welt" versuchten Säcularisationen.

„In so weiser und wirksamer Fürsorge hat die kirchliche Gesetzgebung dem göttlichen Institut der Ehe ihren Schutz angedeihen lassen, daß jeder billige Beurtheiler einsehen muß, wie die Kirche auch in Bezug auf die Ehe die beste Schützerin und Schirmerin des Menschengeschlechtes ist, da ihre Weisheit sowohl die Vergänglichkeit der Zeiten, als die ungerechten Angriffe der Menschen und die zahllosen Wandlungen der Staaten überdauert hat [1])."

1) Leo XIII., Encycl. Arcanum div. sap. consilium. 10. Febr. 1880.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Vom Beginn des Jahres 1902 an erscheint in unserem Verlage ein neues theologisches Litteraturblatt mit dem Titel:

Theologische Revue.

In Verbindung mit der theologischen Fakultät zu Münster und unter Mitwirkung vieler anderer Gelehrten

herausgegeben von

Privatdozent **Dr. Franz Diekamp.**

Halbjährl. 10 Nummern gr. 4°. Preis 5 Mk. für das halbe Jahr.

Seitdem das ehemalige Bonner „Theologische Litteraturblatt" nach einem so rühmlichen Anfange sich in den Dienst des Altkatholizismus gestellt hat, entbehren die Katholiken deutscher Zunge eines wissenschaftlichen Organes, das sich die Berichterstattung über die jüngste theologische Litteratur zur ausschließlichen Aufgabe setzt. Das rege Interesse, das dem Bonner Unternehmen von seiten der Mitarbeiter wie der Abnehmer entgegengebracht wurde, ist der beste Beweis dafür, daß die Gründung einem wirklichen Bedürfnisse entsprach.

Ein theologisches Litteraturblatt thut aber auch heute noch dringend not. Man braucht den hohen Wert unserer hochverdienten allgemeinen Litteraturzeitungen und theologischen Zeitschriften nicht im mindesten zu verkennen, um von dieser Notwendigkeit überzeugt zu sein. Es liegt eben in der Natur der Sache, daß jene Organe nicht alle Wünsche des wissenschaftlich arbeitenden oder sonst wissenschaftlich interessierten Theologen erfüllen können. Sie werden in der einen oder in der anderen Hinsicht, was die Ausführlichkeit der Besprechungen oder die Vollständigkeit der Bücher- und Zeitschriftenschau oder die Häufigkeit der Berichterstattung betrifft, notwendig zu wünschen übrig lassen.

Die „Theologische Revue" bringt Rezensionen, kleine Nachrichten und eine Bibliographie. Die Rezensionen berücksichtigen nicht nur die wissenschaftlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der katholischen und nichtkatholischen Theologie Deutschlands und die wichtigere Litteratur des Auslandes, sondern erstrecken sich auch auf Werke aus anderen Wissenschaften, die für den Betrieb der Theologie von Bedeutung sind.

Man abonniert auf die „Theologische Revue" in den Buchhandlungen und bei jeder Postanstalt.

Münster i. W. **Aschendorffsche Buchhandlung.**

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

P. W. Wilmers, S. J., Lehrbuch der Religion,

ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. 4 Bde. gr. 8°. 1./2. Bd. sechste verb. Auflage, nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Aug. Lemkuhl, S. J.: 3./4. Bd. 5. Aufl. Preis geh. 29,20 Mk., gebd. in vier ½ Frzbde. 34,20 Mk.

Erster Band: Lehre vom Glauben überhaupt und vom Glauben an Gott, den Dreieinigen und Erschaffer (1. Glaubensartikel) insbesondere. XVI und 598 S. 8°. Preis 6,25 Mk., gebd. ½ Frzbd. 7,45 Mk.

Zweiter Band: Von Jesus Christus dem verheissenen Erlöser, vom Heiligen Geiste, von der Kirche, von der Vollendung (2.—12. Glaubensartikel). XVI und 792 S. 8°. Preis 7,20 Mk., gebd. ½ Frzbd. 8,40 Mk.

Dritter Band: Von den Geboten. XVI und 664 S. 8°. Preis 6 Mk., gebd. ½ Frzbd 7,20 Mk.

Vierter Band: Von der Gnade und den Gnadenmitteln, XX und 1041 S. 8°. Preis 9,75 Mk., gebd. ½ Frzbd. 11,15 Mk.

Bei gleichzeitiger Abnahme von 4 Exemplaren liefert jede Buchhandlung mit 15% Nachlass.

Auszüge aus Besprechungen der fünften Auflage:

Stimmen aus Maria-Laach, 1894. Heft 1. Seit mehreren Jahrzehnten ist das vorliegende Lehrbuch eine Lieblingslektüre aller geworden, denen es um Aneignung oder Auffrischung eines gründlichen theologischen Wissens zu thun ist. Ein durchaus zuverlässiger Führer in theologischen Fragen ist es zugleich auf praktische Verwerthung eingerichtet. Klar und scharf wird die katholische Lehre allseitig erklärt gegenüber den Irrlehren der Sekten; die unter katholischen Gelehrten umstrittenen Lehrmeinungen werden nach ihren wesentlichen Unterscheidungspunkten gekennzeichnet unter dem löblichen Bestreben, die verschiedenen Ansichten möglichst zu versöhnen und den guten oder gemeinsamen Kern aus allen herauszuschälen. Die praktische Brauchbarkeit für Schule und Kanzel und für den persönlichen Zweck eigener Belehrung nicht nur, sondern auch ascetischer Erbauung wird bedeutend erhöht durch die vielen Nutzanwendungen und Beispiele, welche mit grossem Fleiss und Geschick eingestreut sind. Diese fünfte Auflage nennt sich mit Recht eine überarbeitete und vermehrte. Es ist dies ein Beweis von der nicht ermüdenden Sorgfalt, mit welcher der hochbetagte Verfasser bemüht war, die beabsichtigten Zwecke immer besser und vollkommener zu verwirklichen. Der Aenderungen und Erweiterungen sind so viele, dass sie hier nicht einzeln aufgezählt werden können. Der erste Band hat einen Zuwachs von 168, der zweite von 86 Seiten erhalten; sachlich aber ist der Zuwachs ein noch grösserer; denn durch öftere Verweisung unwichtiger Partien in Anmerkungen und durch übersichtlichere Anwendung des Mitteldruckes wurde ein gleicher Inhalt auf geringern Raum zusammengedrängt.

Litterarische Rundschau. Freiburg, 1894. Nr. 7. Die bekannten Vorzüge des Wilmersschen „Lehrbuches", wissenschaftliche Akribie und grosse Klarheit machen dasselbe nicht nur für Theologen geeignet sondern auch für Laien. Ein besonderer Vorzug ist der apologetische Charakter, welcher auch bei der positiven Darstellung stets zu Tage tritt und sehr geschickt durchgeführt ist.

Prof. Schanz in der Theol. Quartalschrift 1895 Heft 1. Bei einem grossen Werke, das zum fünftenmal vor die Leser tritt, bedarf es keiner empfehlenden Anzeige mehr. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass der Verf. in dieser Auflage noch mehr als in den früheren bemüht war, den Katecheten nicht nur die nötige Anweisung zur Ausübung seines Amtes, sondern auch eine gediegene theologische Unterweisung zu geben. Die ausführliche Behandlung der schwierigeren dogmatischen Fragen, die zahlreichen und gut ausgewählten Quellenbelege und die Berücksichtigung der neuesten Litteratur verleihen diesem Lehrbuch Vorzüge vor manchem für höhere Kreise geschriebenen Lehrbuch. Es kann ganz gut ein Lehrbuch der Dogmatik ersetzen. Die weite Verbreitung desselben scheint die erfreuliche Wahrnehmung zu bestätigen, dass der Seelsorgsklerus sich nicht mit den ad hoc zugerichteten Erklärungen der Diözesankatechismen begnügt. Nur wer ein tieferes theologisches Wissen besitzt und aus dem Vollen schöpfen kann, wird einen befriedigenden Unterricht zu erteilen im Stande sein. Zur unmittelbaren Vorbereitung einiger Musterkatechesen gute Dienste thun, auf die Dauer genügen sie ohne tieferes Fundament nicht.

Oesterr. Litteraturblatt. Wien, 1894. Nr. 17. Wir würden uns glücklich wünschen, wenn es möglich wäre, zu dem in Aussicht stehenden österreichischen Katechismus in Bälde ein Handbuch von solcher Gediegenheit und Uebersichtlichkeit anzeigen zu können, wie es W.'s Handbuch zum Deharbeschen Katechismus ist. Indessen ist W.'s Lehrbuch als Handbuch zu jedem katechismus sonst bestens zu empfehlen; für Prediger möchte es kaum eine ergiebigere Stoffsammlung, für katholische Laien nicht leicht ein instruktiveres Religionsbuch geben, als das vorliegende.

Fünftes Buch.

Von den letzten Dingen[1]).

§ 603.

Einleitung.

Das Wort Acharith, (Acharim jamim), τὰ ἔσχατα, novissima kommt sehr häufig im A. T. vor und bezeichnet da zunächst das Ende des menschlichen Lebens.

Auf die letzten Dinge werden wir immer wieder hingewiesen, um die Gerechtigkeit Gottes in der Behandlung der Frommen, denen es jetzt schlecht, und der Gottlosen, denen es jetzt gut geht, richtig zu beurtheilen: am Ende zeigt es sich, daß es dem Guten gut, dem Bösen schlimm ergeht. An die letzten Dinge zu denken ermahnt uns der Weise, um in Ewigkeit nicht zu sündigen. Angedeutet wird damit, daß der Tod nicht das Allerletzte ist; denn nur selten wird durch das Schicksal der Sterbenden der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geleistet.

Klar und deutlich treten die jenseitigen Zustände erst mit dem Fortschritt der Offenbarung hervor, bis sie im N. T. jene Bestimmtheit erlangen, daß sie den entschiedensten Einfluß auch auf das sittlich-religiöse Leben ausüben können. Darnach sind im christlichen Sinne die novissima vorzugsweise: Tod, Gericht, Himmel und Hölle. Als vorübergehende, außerordentliche Zwischenzustände lehrt uns die Offenbarung noch das Fegfeuer, die Vorhölle und den limbus puerorum kennen.

Die Theologie unterscheidet besondere und allgemeine Vollendung: zu ersterer gehört der Tod, das besondere Gericht, limbus Patrum und puerorum, Fegfeuer, Himmel und Hölle, zu letzterer die Auferstehung und das allgemeine Gericht nebst dem Weltende.

[1]) Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T. Freiburg, 1890. Auf diese Schrift verweisen wir auch bezüglich der Litteratur, welche hier sehr reichlich verzeichnet wird. Derſ., Geſchichte der chriſtl. Eſchatologie. 1896. Bautz. Verschiedene Monographien. Oswald. Eschatologie. Paderborn, 1868.

Erster Abschnitt.

Die besondere Vollendung.

Erstes Kapitel.

Tod und Gericht.

§ 604.

Der Tod.

I. Der Tod als Ende des Lebens hat in der hl. Schrift wie sein Gegensatz, das Leben, eine dreifache Bedeutung. Das Leben im gewöhnlichen Sinne ist das organische, natürliche Leben, welches die Seele als Lebensprincip dem Leibe verleiht. Im geistig-religiösen Sinne nennt man die heiligmachende Gnade, das übernatürliche Thätigkeitsprincip und dessen Bethätigung das Leben der Seele. Drittens ist das ewige Leben das Leben schlechthin. Darum bezeichnet Tod im gewöhnlichen Sinne die Trennung der Seele vom Leibe. Derselbe wird in der Schrift durch die verschiedensten Ausdrücke bezeichnet: Ende, Auflösung, Ausgang, Ablegung des irdischen Zeltes. Der geistige Tod der Seele ist der Zustand der Sünde, welche den Verlust der heiligmachenden Gnade nach sich zieht. Wenn der hl. Johannes von dem zweiten Tode der Verdammten spricht [1]), so ist damit der Verlust des ewigen Lebens gemeint: nach dem ersten leiblichen Tode trifft den Sünder der zweite ewige Tod [2]).

1. Die Eschatologie behandelt den Tod als einen der vier letzten Dinge und versteht also darunter zunächst den natürlichen Tod, die Trennung des Leibes von der Seele. Der physische Tod bietet verschiedene Seiten der Untersuchung dar, welche von verschiedenen Wissenschaften: der Biologie, der Sociologie, Rechtswissenschaft u. s. w. behandelt werden; vom dogmatischen Standpunkte aus betrachtet sind drei Punkte in's Auge zu fassen: erstens, daß der Tod erst durch die

[1]) Apok. 2, 11; 20, 14.

[2]) Vgl. Heilger im Katholik. 1888. II. 49—69.

Sünde in die Welt gekommen ist; zweitens, daß er allgemeines Weltgesetz ist; drittens, daß er dem status viae ein Ende mache, d. h. daß mit seinem Eintritt das ewige Loos des Menschen entschieden ist.

2. Der erste Punkt braucht von der Eschatologie nicht besonders behandelt zu werden, da er mit dem Wesen des Urstandes und der Erbsünde aufs innigste zusammenhängt. Hier wäre nur insofern davon zu handeln, als der zweite Punkt, die Allgemeinheit des Todes, davon berührt wird. Die Allgemeinheit des Todes ergibt sich aus der Natur des Menschen als eines organischen Wesens; wie alle organischen Wesen, muß auch der Mensch sterben. Die Dauer seiner Lebensthätigkeit hat eine bestimmte Grenze. Dem scheint zu widerstreiten der andere Satz, daß erst durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist. Doch nicht; durch eine übernatürliche Gnadengabe war vom paradiesischen Menschen wie die natürliche Nothwendigkeit, versucht zu werden, so auch die Nothwendigkeit, zu sterben, genommen. Erst mit der Sünde kehrte der traurige natürliche Zustand wieder.

3. Die Behauptung, daß es vor der Sünde und ohne Sünde keinen Tod gegeben, wird schon durch die offenkundige Thatsache widerlegt, daß Millionen und Billionen von lebenden Wesen, deren Reste in den Erdschichten lagern, vor dem Auftreten der Menschen dem natürlichen oder auch gewaltsamen Tode verfallen sind. In Bezug auf Lebensfähigkeit und Lebensdauer steht aber der Mensch als Lebewesen allen organischen Wesen gleich; manche Thiere, besonders aber manche Pflanze, Bäume übertreffen ihn hierin um das Hundertfache, ja Tausendfache. Daß ein jedes organische Wesen nicht unbeschränkt lange Zeit seine Lebensthätigkeiten entfalten kann, ergibt sich schon aus den äußeren schädigenden Einflüssen. Das lebende Wesen ist allerdings mit Mitteln zur Abwehr solcher Einflüsse ausgerüstet, aber immerhin ist es nur relativ gesichert: manchen vernichtenden, zumal elementaren Eingriffen kann kein lebendes Wesen Widerstand leisten. Aber selbst die täglichen, kleineren Schädigungen kann es nur bis zu einem gewissen Grade wieder heilen. Im Laufe des Lebens summieren sich die erlittenen Schädigungen: sie müssen also schließlich den Organismus vernichten.

4. Aber auch das organische Leben selbst, welches an den Stoffwechsel gebunden ist, kann denselben nicht ohne Ende fortsetzen. Die Organe werden bis zu einem Punkte der Reife immer vollkommener; von diesem Gipfelpunkte aus nehmen sie wieder allmählich in ihrer Funktionstüchtigkeit ab. Man hat allerdings neuestens eine ursprüngliche Unsterblichkeit des Organismus wenigstens in seiner einfachsten

Form behauptet; der Tod sei erst nachträglich als dem organischen Leben, wegen der steten Erneuerung, förderlicher gezüchtet worden. A. Weismann behauptet, das „Idioplasma" sei jetzt noch unvergänglich, es übertrage sich von einer Generation auf die andere, indem es den Träger der Vererbung darstelle. Die einzelligen Wesen pflanzen sich durch einfache Theilung fort: es bleibt also die Mutterzelle in den Töchterzellen bestehen: erst bei den mehrzelligen Wesen tritt Absterben der alten Zellen ein [1]).

Nun, wenn wir von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Todes sprechen, so sind darunter zunächst mehrzellige, oder vielmehr sehr complicirte Organismen zu verstehen: für sie hat die vollkommenste Induction die begrenzte Dauer des Lebens als allgemeines, nothwendiges Naturgesetz constatirt [2]).

---

[1]) Biolog. Centralbl. IV. Januar.

[2]) Ueber das Wesen des Todes von naturwissenschaftlichem Standpunkte handelt eigens A. Dünges in einer längeren Abhandlung: „Das Problem des Todes". Er hält die Erklärung von Wundt und Dantec, denen der Tod in einem chemischen Zerfall besteht, für ungenügend; der Grund sei, wie Schopenhauer richtig erkannt, ein metaphysischer; nämlich: die Aufhebung einer Erfahrungseinheit (Ichheit), welche in der Weise stattfindet, daß sie sich in Erfahrungseinheiten niedriger Ordnung nach und nach auflöst (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philosophie von P. Barth. 1901. S. 1 ff. S. 171 ff.). — Das Wesentliche übersehen beide Definitionen bezw. ignoriren es, um der unliebsamen „Seele" aus dem Wege zu gehen. Wesentlich besteht der Tod in der Trennung der Seele vom Leibe, womit dann freilich ein chemischer Zerfall des Körpers, d. h. eine Auflösung der sehr complicirten chemischen Verbindungen im lebenden Körper in einfachere und schließlich einfachste Elemente eintritt. Das kann auch ein Auftreten neuer Einheiten, im Sinne selbstständig gewordener Verbindungen genannt werden. Neue Ichheiten entstehen aber nicht, wenn man nicht auch den leblosen Wesen das Ichbewußtsein zuschreibt oder dem Menschen kein anderes Ich zuerkennt als dem Stoffe. Der chemische Zerfall wird übrigens von jenen Autoren nicht blos als Folge, sondern auch als Ursache des Todes angesehen und das mit Recht. Die Stoffe streben aus sich immer dem starrsten Gleichgewichte zu, also den einfachsten chemischen Verbindungen: die complicirten Verbindungen im lebenden Körper können nur durch die Energie der Seele hergestellt und erhalten werden. Wird deren Energie geringer, ihr Einfluß auf den Körper wie im Alter schwächer, dann stellen sich die einfacheren Verbindungen des leblosen Stoffes mit Nothwendigkeit ein. Aber es fragt sich eben, warum die Seele nicht mehr so stark im Alter auf den Leib wirkt. Und dann kann kein anderer Grund angegeben werden, als daß der Körper selbst ungeeigneteres Organ der Seele wird. Aber das ist ja eben die Frage, warum der Leib allmählich von selbst abstirbt. Im Sinne der chemischen Theorie könnte man dieses Absterben so motiviren. Aus sich streben die Stoffe immer einfacheren Verbindungen zu: sie haben aus sich eine Tendenz zum Zerfall. Dieser Tendenz wirkt das Lebensprincip entgegen, welches sie zu den complicirten

Aber dieselbe Induction beweist auch das Absterben der einzelligen Lebewesen: denn mit der Theilung der Mutterzelle in mehrere Tochterzellen hört jene selbst auf zu existiren, ebenso wie wenn durch die entgegengesetzte Art der Fortpflanzung durch Conjugation zwei alte Zellen zu einer neuen verschmelzen. Man kann diese Vorgänge wohl als bloße Verjüngung bezeichnen, aber das ist im Wesentlichen dasselbe, wie man die Eltern in den Kindern verjüngt nennt.

A. Götte ist der Meinung, daß die Fortpflanzungsthätigkeit die Ursache des Todes sei [1]). Bei den Einzelligen fällt thatsächlich in der Theilung der Zelle oder in der Conjugation zweier Zellen Tod und Fortpflanzung in Eins zusammen. Bei den mehrzelligen „Homoplastiden", d. h. Lebewesen, die aus gleichartigen Zellen gebildet sind, zerfällt das Ganze und wandelt sich wahrscheinlich (wie bei Magosphaera) in lauter Keime um. Bei den Orthonectiden erfolgt der Tod dadurch, daß das Endoderm, welches den größeren Theil der Zellen umfaßt, völlig in Form von Keimzellen abgestoßen wird. Viele Insekten sterben unmittelbar nach der Eierablage offenbar an Erschöpfung (Eintagsfliege, Schmetterlinge, Heuschrecken). Gewisse Würmer kommen dadurch um, daß die Reifung der Keime vor der Entwicklung der Brut im Mutterleibe eine hochgradige Atrophie hervorruft. Bei den höheren Thieren läßt sich ein solcher Zusammenhang zwischen Fortpflanzung und Tod nicht nachweisen: darum meint Götte, der Tod sei von den Einzelligen auf alle durch Vererbung übergegangen.

Diese Behauptung setzt Unbewiesenes voraus: die darwinistische Abstammungslehre und die unbegrenzte Vererbbarkeit.

A. Weismann stimmt zwar in ersterer Voraussetzung mit Götte überein, bekämpft [2]) indeß seine Lehre vom Tod, welche nicht die Zell-

Lebensorganen zwingen muß. Diese Kraftentfaltung wird aber von der Seele nur durch stoffliche Agentien ausgeführt, welche nach chemisch-physikalischen Gesetzen die complicirten Lebensstoffe herstellen und erhalten. Es ist aber unmöglich, daß bei dem Umsatz der Kräfte nicht Energie „zerstreut" werde. Aus dieser unvermeidlichen Zerstreuung, d. h. aus der Unmöglichkeit, eine Kraft bei der Verwandlung in eine andere vollständig umzusetzen, leitet man den endlichen Stillstand aller Naturprocesse, den allgemeinen Welttod, ab. Also muß auch der Lebensproceß des Individuums einem ähnlichen Schicksale unterliegen. Freilich bleibt dabei unerklärt, wie der Lebensproceß sich bis zu einem Culminationspunkte erst steigert, um nach der Reife der Jugend abzunehmen. Ohne eine teleologische Einrichtung des Organismus wird sich also die Nothwendigkeit des Todes nicht vollständig erklären lassen.

[1]) Ueber den Ursprung des Todes. 1883.

[2]) Ueber Leben und Tod. Jena, 1884. So auch P. Grawitz, Ueber Leben und Tod. Greifswald, 1896.

theilung, sondern die Encystirung als eigentliches Sterben ansieht. Bei der Zelltheilung selbst wird von A. Dünges nicht der Tod als Folge, sondern eher als Ursache der Fortpflanzung angesehen. „In jedem Falle ist der Tod zeitlich das Primäre. Man könnte daher den Satz aufstellen, daß der Tod in jedem Falle die Entstehung neuer Individualitäten auf Kosten der untergehenden zur Folge habe“ [1]).

Weismann selbst erklärt, wie schon bemerkt, den Tod darwinistisch; der natürliche Tod ist ihm „eine Anpassungserscheinung nach dem Principe der Nützlichkeit“; die unbegrenzte Lebensdauer wäre ein „unzweckmäßiger Luxus“. Er findet den Tod zuerst auf der untersten Stufe der heteroplastiden Vielzelligen und als „letzten Grund der Normierung der Metazoen auf eine begrenzte und bestimmte Lebensdauer in der Abnutzung, welcher die Individuen im Laufe ihres Lebens unterworfen sind, infolge deren sie unausbleiblich um so unvollkommener, krüppelhafter werden und um so weniger die Zwecke der Art erfüllen können, je länger sie leben“.

Dagegen muß aber bemerkt werden, daß bei den einzelligen und vielzelligen Homoplastiden eine solche Abnutzung ebenso wie bei den Metazoen angenommen werden kann und muß. Sodann aber fragt sich: Woher die Abnutzung? Nicht weiter kommt Weismann, wenn er die Ursache des Todes nicht in der Abnutzung der einzelnen Zellen, sondern in einer Begrenzung der Vermehrungsfähigkeit der Zellen sucht [2]). Dann drängt sich aber wieder die Frage auf: Woher die Verminderung dieser Lebenskraft? Woher das „Altern“, die Altersevolution?

Le Dantec findet den Grund in den stetig zunehmenden Anhäufungen von Skelettsubstanzen, d. h. solchen, die der Organismus im Stoffwechsel nicht auszuscheiden vermag und welche dann zu einer Verhärtung (Skelettirung) führen. Speciell soll die Arteriosklerose Charakteristicum des Alters sein [3]). A. Dünges hält diese Verhärtung der Arterien nicht für eine allgemeine Alterserscheinung: sie wird meistens als Folge der Syphilis oder anderer Schädlichkeiten bezeichnet.

Doch was auch immer die Ursache des Alterns und des Sterbens sein möge:

II. Der Tod ist ein so allgemeines Naturgesetz wie die Entstehung des Lebendigen durch Zeugung. Wie eine Urzeugung aller

[1]) Das Problem des Todes. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. v. Barth. 1901. S. 177.

[2]) Aufsätze über Vererbung. Jena, 1892. S. 25.

[3]) La vie et la mort. Revue philos. 1896. — Pourquoi l'on devient vieux. Rev. phil. 1897.

Erfahrung und Naturgesetzlichkeit widerstreitet, so die Unsterblichkeit eines Organismus. Eine Ausnahme davon ist also in gegenwärtiger Ordnung nur durch ein Wunder möglich; oder die Weltlage bringt es einmal mit sich, daß Menschen nicht erst durch den Tod ins Jenseits eintreten, wie auch im Anfange einmal die ersten Organismen, speciell die Stammeltern ohne Zeugung ins Dasein gesetzt werden mußten.

1. Ein solches Wunder hat der Herr nach dem Zeugnisse der Schrift an Henoch und Elias gewirkt. Von ersterem berichtet die Schrift: „Er wandelte vor Gott und ward nicht mehr gesehen, weil ihn Gott hinwegnahm“ [1]). „Henoch gefiel Gott und wurde versetzt, um den Völkern Buße zu predigen“ [2]). Die Vulgata läßt ihn ins Paradies versetzt sein: et translatus est in paradisum. Deutlicher sagt der hl. Paulus: „Durch den Glauben ward Henoch hinweggenommen, damit er den Tod nicht schaue, und man fand ihn nicht, weil ihn der Herr hinwegnahm, und vor der Hinwegnahme hatte er das Zeugniß, Gott gefallen zu haben“ [3]).

Ebenso bezeugt die Schrift die Hinwegnahme des Elias: Als Elias mit seinem Schüler Eliśäus im Gespräche begriffen des Weges einherging: „siehe da kam ein feueriger Wagen und feuerige Pferde trennten beide, und Elias fuhr im Sturme gegen Himmel. Eliśäus aber sah es und rief: Mein Vater, mein Vater, der Wagen Israels und sein Lenker. Und er sah ihn nicht mehr“ [4]).

Darnach war es dem christlichen Alterthume nicht zweifelhaft, daß Elias und Henoch noch nicht gestorben seien. Selbst in den Evangelien finden wir die Auffassung der Juden, daß Elias wiederkommen werde, indem sie in dem Täufer denselben vermutheten. Dem hl. Augustinus steht es fest, daß Elias und Henoch noch leben [5]), was auch schon Tertullian ausgesprochen, freilich mit dem Zusatze, daß ihr Tod nur verschoben sei bis zur Zeit des Antichristes [6]). Der hl. Irenäus konnte sich für diesen Glauben auf die unmittelbaren Apostelschüler, also wohl außer dem hl. Polykarp noch auf andere apostolische Väter berufen:

[1]) Genes. 5, 24.
[2]) Ekkli. 44, 16.
[3]) Hebr. 11, 5.
[4]) 4. Kön. 2, 11. 12.
[5]) Eliam et Henoch non dubitamus in quibus nati sunt corporibus vivere. de pecc. orig. II, 24.
[6]) Nec mors eorum reperta est, dilata scl., ceterum morituri reservantur. ut antichristum sanguine suo extinguant. de anima c. 1.

Dicunt presbyteri, qui sunt Apostolorum discipuli, eos (Henoch et Eliam) qui translati sunt, illuc translatos esse. Et ibi manere eos, qui translati sunt usque ad consummationem coauspicantes incorruptelam [1]).

Diese Auffassung stützt sich auf die citirte Stelle des Siraciden, welche von Henoch eine Bußpredigt an die Völker voraussagt, und auf eine Prophezeiung des hl. Johannes vom Weltende, welche offenbar eine Erklärung jener alttestamentlichen Stelle bietet: „Ich werde meinen zwei Zeugen verleihen, und sie werden prophezeien das Weltende (predigen) tausendzweihundertsechzig Tage angethan mit Bußkleidern . . . Und wenn Jemand sie kränken will, wird Feuer von ihrem Munde ausgehen und ihre Feinde verzehren (offenbar eine Anspielung auf das Rachefeuer des Elias, wie auch die folgende Verschließung des Himmels): Sie haben Gewalt, den Himmel zu verschließen, daß kein Regen die Tage ihrer Prophezeiung benetze . . . Und wenn sie ihr Zeugniß beendet haben, wird das Thier, das vom Abgrunde aufsteigt, Krieg mit ihnen führen und sie besiegen und sie tödten" [2]).

2. Also selbst die beiden auserwählten Einzigen, welchen der Tod so lange hinausgeschoben, müssen noch sterben.

Daraus liegt der Schluß nahe, daß um so mehr die gewöhnlichen Menschen am Weltende erst sterben müssen, ehe sie ins Jenseits eingehen werden. Doch dürfte der Schluß noch zu voreilig sein; denn weiter sieht der Prophet, daß „nach drei und einem halben Tage der Geist des Lebens von Gott in sie kam, und sie standen auf ihren Füßen" [3]).

Im Gegentheil, die hl. Schrift bietet Anhaltspunkte für die Meinung, daß am Ende der Welt die Lebenden ohne eigentlichen Tod ins Gericht und in die Vollendung eingehen werden. Der hl. Paulus sagt: „Wir, die dann übrig geblieben für die Ankunft des Herrn, werden denen, die entschlafen sind, nicht vorauseilen. Denn der Herr selbst wird mit dem Befehle bei der Stimme des Erzengels bei der Trompete Gottes vom Himmel herabsteigen, und die Todten, die in Christus sind, werden zuerst auferstehen. Dann werden wir, die Lebenden, die noch zurückgeblieben sind, zusammen mit ihnen in die Wolken entrückt werden zur Begegnung des Herrn in der Luft. Und so werden wir allezeit bei dem Herrn sein" [4]).

Daß der Apostel sich selbst zu den dann noch Lebenden rechnet,

[1]) Adv. haer. V, 5, 1.
[2]) Apok. 11, 3—7. — [3]) V. 11.
[4]) 1 Thessal. 4, 15—18.

kann nicht auffallen, es wäre dies schon durch die bekannte Figur der communicatio erklärlich. Die communicatio bekommt aber reale Bedeutung durch die vom Apostel im Folgenden betonte Ungewißheit der Ankunft des Herrn: „Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht“ [1]). Freilich hatten die Thessalonicher diese Ankunft für so nahe vermuthet, daß der Apostel im 2. Briefe sie beruhigen mußte mit dem Hinweise auf den Antichrist, der erst sein Unwesen treiben müsse [2]).

Es unterscheidet also der Apostel sehr scharf diejenigen, welche bei der Ankunft des Herrn entschlafen und wieder erweckt werden, von denen, welche dann noch leben und also lebend in das Gericht eingehen werden.

Desgleichen erklärt der Apostel, daß „der Herr die Lebenden und die Todten richten werde“ [3]), und die Kirche (oder vielleicht schon die Apostel) hat den Ausdruck dogmatisch fixirt, indem sie ihn in das Symbolum aufnahm: „Von dannen er kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten“. Von den geistig Todten kann der Ausdruck die Todten nicht verstanden werden; denn dies ist nicht die gewöhnliche eigentliche Bedeutung des Wortes. Höchstens könnte man „die Lebendigen“ auf die jetzt Lebenden und die Todten auf die jetzt Gestorbenen beziehen. Aber der nächstliegende Sinn ist doch der, daß das Gericht über noch Lebende und die Verstorbenen gehalten wird.

Ausdrücklich erklärt der Apostel im ersten Korintherbriefe [4]), daß wir nicht alle entschlafen werden, aber alle, speciell die noch Lebenden, umgewandelt werden. *Πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα . . . καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι, καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* Gerade wie im Thessalonicherbriefe und im Briefe an Timotheus werden die „Wir“ den Todten, die Lebenden den Todten entgegengestellt. Eine Umwandlung beider muß stattfinden, da der „Erdenmensch“ (V. 48. 49), „Fleisch und Blut“ (V. 50), die „Vergänglichkeit“ nicht in die unvergängliche Herrlichkeit eingehen kann. „Denn es muß das Verwesliche das Unverwesliche, das Sterbliche das Unsterbliche anziehen“ [5]).

[1]) 5, 2.
[2]) 2 Thessal. 2, 1 ff.
[3]) 2 Tim. 4, 2.
[4]) 15, 51—53.
[5]) V. 53. Manche bringen auch 2 Kor. 5, 1 ff. mit dieser Auffassung in Zusammenhang: Wir seufzen, wir wollen nicht ausgezogen, sondern überkleidet werden: wenn wir anders bekleidet (mit dem Körper), nicht entblößt von demselben

So nach dem Griech. Text, dem alle Griechischen Väter folgen: Das gerade Gegentheil entnehmen die meisten Lateiner der Übersetzung der Vulgata: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur. Diese Lesart ist aber kritisch nicht von solchem Werthe, daß die griechischen Zeugen dadurch werthlos werden. Denn wenn auch die Vulgata unsere ältesten Griechischen Handschriften an Alter übertrifft, so weist doch deren Übereinstimmung auf einen weit älteren Griechischen Text zurück, der denn auch direct von der Syrischen Übersetzung, welche an Alter der Vulgata kaum nachsteht, bezeugt wird. Der Griech. Text entspricht auch am besten dem Zusammenhange und den Parallelstellen. Die Übereinstimmung der Lateiner erklärt sich sehr leicht aus der Lesart der Vulgata, ist aber auch nicht so stark, wie sie der Katechismus Rom. behauptet [1]). Wenn derselbe den hl. Hieronymus und Augustinus als Zeugen anführt, so kann nur von einer Meinung dieser Väter die Rede sein: denn ersterer lehrt auch das Gegentheil ep. 59 ad Marcellam [2]). Der hl. Augustinus erklärt wiederholt seine Unentschiedenheit in der Frage, selbst noch in den Retractationen [3]) und lehrt verschiedene Male das Gegentheil [4]). Schon Tertullian, von der Vulgata nicht beeinflußt, hat die Auffassung der Griechen getheilt [5]). Der hl. Thomas constatirt, daß hierin keine Übereinstimmung unter den Vätern herrscht, hält aber die Meinung, daß alle sterben, für sicherer und allgemeiner. Die Gründe, die er dafür vorbringt, sind ja recht annehmbar, haben aber keine stringente Beweiskraft; die zwei physikalischen sind höchst problematisch, insbesondere der letztere: mit dem Aufhören der Bewegung des Himmels, dem Grunde alles Lebens, könnten die Menschen nicht mehr leben [6]).

bei der Ankunft des Herrn befunden werden. Vgl. Atzberger, Die christliche Eschatologie. n. 178. Doch dürfte diese Erklärung wenig nahe liegen. Auch aus der Apostellehre läßt sich wohl kein zwingender Beweis erbringen, wenn sie von einer *ἀνάστασις νεκρῶν, οὐ πάντων δὲ* spricht: es ist wohl die selige Auferstehung gemeint, denn sie fügt hinzu: Es ist gesagt: Kommen wird der Herr und alle Heiligen mit ihm. K. 16.

[1]) Cum autem omnes dicimus, tam eos intelligimus, qui adventante judicio mortui jam erunt, quam eos, qui morientur. Huic enim sententiae . . . ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritati convenire scriptum reliquit S. Hieronymus ep. 119: idem sensit et S. August. (Civ. d. XX. 20). P. I. c. 12. q. 6.

[2]) Migne 22, 587. — [3]) l. 2. c. 33.

[4]) De pecc. mer. l. II. c. 31. n. 50; ep. 193 ad Mercat. c. 4. n. 9.

[5]) De resurr. carn. 41, 42.

[6]) Super hac quaestione varie loquuntur sancti, ut in litera patet (4 dist. 43). Tamen securior est haec et communior opinio quod omnes morien-

Es wäre also nothwendig, den Apostel dadurch mit sich in Einklang zu bringen, daß man annimmt, bei der Ankunft des Herrn würden zwar noch manche am Leben sein, aber gerade in jenem Augenblicke würden sie sterben, um sogleich wieder erweckt zu werden. In diesem Sinne führt der Römische Katechismus die Exegese des hl. Ambrosius zu der Stelle an: In ipso raptu mors praeveniet et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur, cum enim tollentur, morientur . . . Ebenso der hl. Augustinus: Nec illi per immortalitatem vivificabuntur, nisi quamlibet paullulum tamen ante moriantur, ac per hoc et a resurrectione non erunt alieni, quam dormitio praecedit, quamvis brevissima, non tamen nulla [1]).

Aber man fragt mit Recht: Wozu ein Tod, der sogleich wieder aufgehoben wird? Der einzige Grund ist, damit man sagen könne, daß alle sterben werden, auch die noch Lebenden. Dies stützt sich aber lediglich auf die schlecht bezeugte Lesart der Vulgata. Ein besserer Grund wäre die Nothwendigkeit eines gewaltsamen Todes, dem unter jener kosmischen Katastrophe kein Mensch entgehen kann. Nach der Vorausverkündigung des Herrn werden vor seiner Ankunft „die Grundfesten des Himmels erschüttert werden, die Sterne vom Himmel fallen, Sonne und Mond verfinstert werden, und es wird eine große Drangsal der Völker eintreten" [2]). Der französische Astrophysiker Flammarion hat die entsetzlichen Scenen geschildert, welche durch die Annäherung eines Kometen an die Erde hier sich abspielen müssen. Was würde aus den Menschen werden, wenn die Sterne vom Himmel fallen, eine Zertrümmerung der Sternensysteme, welche auch von der Wissenschaft in Aussicht gestellt wird, eintreten wird? Den allgemeinen von der Offenbarung und von der Wissenschaft prophezeiten Weltbrand

tur et a morte resurgent et hoc propter tria: primo quia magis concordat divinae justitiae quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundo quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit. Resurrectio autem proprie non est nisi „ejus, quod cecidit et dissolutum est" ut Damasc. dicit (fid. Orth. l. 4). Tertio quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod id quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante . . . Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem, quia ut dicitur Phys. VIII t. 1: „Motus coeli est ut vita quaedam natura omnibus existentibus". Suppl. q. 78. a. 1.

[1]) De civ. d. XX, 20. n. 3.

[2]) Matth. 24. Luk. 21.

verlegen viele mit dem hl. Thomas schon vor das letzte Gericht. Unter dieser Voraussetzung begreift man, daß alle sterben müssen, auch diejenigen, welche vor der Ankunft des Herrn noch nicht gestorben sind.

Man sieht, daß wir über diese Frage nur mehr oder weniger wahrscheinliche Meinungen haben können. Die Frage ist also auch jetzt noch eine offene, wie sie zur Zeit des Gennadius war, der darüber sagt: Verum quia sunt alii et alii aeque catholici et eruditi viri, qui credunt animam in corpore manente immutandos ad incorruptionem et immortalitatem eos, qui in adventu domini vivi inveniendi sunt et hoc eis reputari pro resurrectione ex mortuis, quod mortalitatem praesentis vitae immutatione deponant non morte: quolibet quis acquiescat modo, non est haereticus, nisi ex contentione haereticus fiat. Sufficit enim in ecclesiae lege, carnis resurrectionem credere futuram de morte [1]). Die Kirche beruhigt sich, um den Ausdruck des Catechismus R. zu gebrauchen, mit einer jeden der beiden Meinungen [2]).

3. Als weitere Eigenschaft des Todes bezeichneten wir den Abschluß des status viae durch den Tod. Mit dem Eintritt in das Jenseits und die Ewigkeit ist das ewige Schicksal des Menschen bestimmt: er kann nicht mehr verdienen, er kann sich nicht mehr bekehren. Dieses letztere werden wir bei der Behandlung der Hölle besprechen, das erstere hängt auf das engste zusammen mit dem besonderen Gericht nach dem Tode.

§ 605.

Das besondere Gericht nach dem Tode.

I. Wenn wir ein besonderes Gericht für jeden Menschen nach dem Tode behaupten, so liegt der Nachdruck nicht auf der Förmlichkeit des Gerichtes: eine feierliche Gerichtssitzung, wie sie der Herr am Ende der Welt über alle Menschen in Aussicht gestellt hat, ist gewiß nicht anzunehmen; vielmehr sind nur drei Punkte für das besondere Gericht wesentlich: erstens, das jenseitige Schicksal des Menschen ist seinem Leben entsprechend mit dem Tode fest bestimmt; zweitens, sein Schicksal wird ihm offenbar; drittens, die Entscheidung wird sogleich

[1]) De eccles. dogm. c. 7.

[2]) Wenn durchaus ein Tod aller angenommen werden soll, so könnte selbst, wie Gennadius andeutet, die Umwandlung des thierischen Leibes in den verklärten ein Absterben desselben genannt werden; denn der verwesliche irdische Leib erfährt damit eine ganz durchgreifende Verwandlung.

ausgeführt, ohne daß ein Zwischenzustand bis zum letzten Gerichte eintrete. Die Unbekehrten werden alsbald der ewigen Strafe überantwortet, die Guten und vollkommen Reinen gehen sogleich in den Himmel ein. Diejenigen, welche noch nicht alles abgebüßt haben, werden sogleich im Fegfeuer gereinigt.

Über alle drei Punkte bestehen bei den Protestanten und Orientalen, zumal den Griechen, unklare, schiefe oder völlig irrige Anschauungen.

1. Daß mit dem Tode das ewige Schicksal des Menschen unwiderruflich bestimmt ist, liegt in der allgemeinen Auffassung der hl. Schrift des A. u. N. T., der ständigen Lehre der Kirche und aller Christen. Diese Überzeugung bildet die Grundlage der seelsorgerlichen Thätigkeit der Kirche, sie ist nothwendige Voraussetzung für die so eindringlichen Ermahnungen der Schrift, in der Zeit des irdischen Lebens unser Heil zu wirken, insbesondere der so häufigen und eindringlichen Mahnung des Herrn: Vigilate.

Der Herr wird nicht müde, uns die Wachsamkeit einzuschärfen, damit uns der Tod nicht unerwartet und unvorbereitet treffe. „Es seien eure Lenden gegürtet und die brennenden Lampen in eueren Händen und ihr gleich Leuten, die ihren Herrn, welcher von der Hochzeit zurückkehrt, erwarten, damit, wenn er kommt und anklopft, sie ihm sogleich öffnen. Selig jene Knechte, welche der Herr, wenn er kommt, wachend findet: wahrlich ich sage euch, er wird sich schürzen, sie zu Tische sitzen lassen, und auf- und abgehend sie bedienen. Und wenn er in der zweiten Nachtwache kommt, und wenn er in der dritten kommt: Selig sind jene Knechte. Das aber wisset, wenn der Familienvater wüßte, zu welcher Stunde der Dieb kommt, würde er ganz gewiß wachen und nicht in sein Haus einbrechen lassen. Und ihr seid bereit! weil zu einer Stunde, wo ihr es nicht erwartet, der Menschensohn kommen wird [1]). Noch nachdrücklicher bei Markus 13. K.: „Sehet zu, wachet und betet; denn ihr wißt nicht, wann es Zeit ist. Wie ein Mensch, der bei seiner Abreise in die Fremde sein Haus verläßt und seinen Dienern Freiheit zu jeglichem Werke gibt und dem Thürhüter befiehlt, daß er wache. Wachet also, denn ihr wißt nicht, wann der Herr des Hauses kommt, spät am Abend, oder zur Mitternacht, oder beim Hahnenschrei, oder Morgens früh; damit er nicht, wenn er plötzlich kommt, euch schlafend finde. Was ich aber euch sage, sage ich allen: Wachet."

Es könnte fast scheinen, als sei das Bild vom Diebe, der in der

[1]) Luk. 12, vgl. Matth. 24.

Nacht die Schlafenden unvorhergesehen überrascht, etwas zu stark, da man regelmäßig doch das Herannahen des Todes erkennen kann. — Doch nicht: Diese ängstliche Sorgfalt des Herrn, uns recht wachsam in Bezug auf den Tod zu machen, findet ihre psychologische Erklärung in der allgemeinen Sorglosigkeit der Menschen in Betreff dieses so wichtigen Schrittes; wenn auch im allgemeinen nur wenige thatsächlich vom Tode geradezu überrascht werden, so reichen schon diese wenigen traurigen Fälle hin, die Wachsamkeit einzuschärfen, sie einem Jeden einzuschärfen, weil jeden Einzelnen dieses Loos treffen kann. Aber der eigentliche Grund jener so oft und eindringlich wiederholten Warnung des Herrn vor Sorglosigkeit ist doch die Wichtigkeit des Schrittes in die Ewigkeit. Sie ist nur begreiflich unter der Voraussetzung, daß vom Tode, von dem Seelenzustande des Sterbenden im Augenblicke des Todes sein ewiges Loos abhängt. Was wäre es denn auch so Schlimmes, ohne Vorbereitung zu sterben, wenn man diese Vorbereitung noch im andern Leben, vielleicht noch besser, machen kann. Die Unwiederbringlichkeit hat denn der Herr auch ausdrücklich in dem Gleichnisse von den klugen und thörichten Jungfrauen erklärt, welche die auch hier daran geknüpfte Mahnung motivirt: „Wachet also, weil ihr weder den Tag noch die Stunde wisset." Die thörichten Jungfrauen konnten in dem Augenblicke, wo der Bräutigam kommt, kein Oel mehr für ihre Lampen bekommen, darum wurde ihnen, da sie ohne brennende Lampen waren, das Hochzeitsgemach verschlossen. Auf ihre Bitte, es möge ihnen auch geöffnet werden, spricht ihnen der Herr das schreckliche Endurtheil: „Wahrlich, ich sage euch, ich kenne euch nicht" [1]).

Von dieser Überzeugung ist dann auch die Kirche und sind die Gläubigen zu allen Zeiten theoretisch wie praktisch durchdrungen gewesen. Wozu denn auch die ängstliche Sorgfalt der Kirche, den Sterbenden die letzten Gnadenmittel zu spenden, und der Gläubigen, sie noch vor dem Tode zu erhalten? Wozu das Gebet um Bewahrung vor einem jähen und unvorhergesehenen Tod? Der mächtigste Sporn zu einem sittlichen Leben: der Gedanke, daß wir im Stande der Prüfung, der Vorbereitung für das Jenseits uns befinden, würde machtlos, wenn unser Schicksal noch nicht mit diesem Leben entschieden wäre.

2. Die Überzeugung aller Christen, die sich auf die Grundanschauung der hl. Schrift über das Verhältniß des diesseitigen Lebens zum Jenseits stützt, spricht der hl. Fulgentius in den Worten aus:

[1]) Matth. 25.

Tempus acquirendi vitam aeternam in ista tantum vita deus hominibus dedit, ubi voluit esse etiam poenitentiam fructuosam [1]).

Oft schärft diesen Gedanken der hl. Cyprian ein: Quando istinc excessum fuerit, nullus jam poenitentiae locus est, nullus satisfactionis effectus. Hic vita aut amittitur aut tenetur [2]). An anderen Stellen ermahnt er dringend, hier in saeculo zu beichten, wo es noch Zeit, wo die Buße Gott noch angenehm ist [3]): ein Gedanke, der, wie wir früher sahen, oft bei den Vätern wiederkehrt.

Den Origenistischen Irrthum von der Möglichkeit eines Abfalls oder einer Bekehrung im Jenseits hat das Concil von Konstantinopel im J. 543 verworfen: Si quis dixerit ex angelico et archangelico statu animalem statum fieri, ex animali autem daemoniacum et humanum . . . anath. sit [4]). Was von den Engeln gilt, muß natürlich auch von den Seligen gesagt werden.

3. Selbst das A. T., welches das Jenseits gegen das Diesseits besonders in Bezug auf Vergeltung sehr zurücktreten läßt, betont doch die entscheidende Bedeutung der Todesstunde. Den Gedanken des Herrn: „Es kommt die Nacht, in der Niemand mehr wirken kann" [5]), spricht schon der Prediger aus: „Was immer deine Hand schaffen kann, das wirke emsig; denn in der Unterwelt, wohin du eilst, gibt es nicht Werk, nicht Vernunft, nicht Weisheit, nicht Wissenschaft" [6]). Und deutlicher: „Wenn der Baum fällt, nach Süden oder nach Norden: an welchen Ort er immer gefallen ist, da bleibt er liegen" [7]). Der Siracide spricht diesen Gedanken noch entschiedener aus, indem er die mit dem Tode eintretende Vergeltung hervorhebt: „Leicht ist es bei Gott, am Tage des Todes einem Jeden nach seinen Wegen zu vergelten" [8]). Wiederum derselbe Weise: „Sei eingedenk, daß der Tod nicht zögert, und das Testament der Unterwelt ist dir gezeigt worden: denn das Testament dieser Welt ist: Sterben. Vor dem Tode thu Gutes deinem Freunde und reiche deine Hand den Armen nach Kräften." „Vor deinem Tode übe Gerechtigkeit, denn in der Unterwelt kann man keine Speise finden" [9]).

Den Einwand, der aus dem Glücke der Gottlosen und den Leiden der Frommen sich aufdrängt, widerlegt der Siracide durch den Hinweis auf die novissima des Menschen, auf seinen Tod, der die Ge-

---

[1] De fide n. 36. — [2]) Ad Demetr. 25. [3]) z. B. de laps. c. 29.
[4]) can. 5. — [5]) Joh. 3, 4. — [6]) 9, 10. — [7]) 11, 3. — [8]) 11, 28.
[9]) Eccli. 14, 12. 13. 17.

rechtigkeit Gottes beweisen werde [1]). Allerdings versucht man diese Stellen von der diesseitigen Belohnung zu verstehen: so besonders energisch Fritzsche in seinem kurzgefaßten Commentar. Aber es ist ja einleuchtend, daß der Todestag mit seinen Schrecken nicht die gerechte Vergeltung bieten kann [2]).

Es wird hier die Belohnung ebenso auf das vorausgehende Gericht, auf die Stunde, den Augenblick des Todes angesetzt, wie im N. T. vom Herrn selbst: Er mahnt wie der Weise zum Almosen: „Damit, wenn es hier mit euch zu Ende geht, sie euch in die ewigen Zelte aufnehmen" [3]).

4. Offenbar nicht vom allgemeinen, endlichen Weltgerichte Aller, sondern von einem einzelnen, jedem Menschen nach seinem Tode bevorstehenden Gericht spricht der hl. Paulus, wenn er sagt: „Es ist dem Menschen einmal gesetzt zu sterben, und dann ist das Gericht" [4]). Wenn manche Exegeten in dieser Stelle das allgemeine Gericht ausgesprochen finden wollen, so ist dies aus doppeltem Grunde weniger wahrscheinlich. Erstens weist das *μετὰ τοῦτο* auf eine unmittelbare Zeitfolge zwischen Tod und Gericht hin. Zweitens ist vom Tode des einzelnen Menschen die Rede; also auch vom Gerichte des Einzelnen. Dagegen kann man eine andere Stelle des Apostels, für sich genommen, nicht so zwingend auf das besondere Gericht beziehen. „Wir alle müssen vor dem Richterstuhle Christi erscheinen, daß ein Jeder, je nachdem er in seinem Leben Gutes oder Böses gethan hat, empfange" [5]). Die Stelle spricht allerdings ganz streng für die entscheidende Bedeutung der Todesstunde: Für das, was wir „im Leibe", also in diesem sterblichen Leben gethan, werden wir Vergeltung im Gerichte erlangen: eine spätere Vergeltung, also ein Verdienst oder Nichtverdienst im Jenseits ist ausgeschlossen. Aber dieses entscheidende Gericht könnte wohl auch das Weltgericht sein; aber immerhin liegt in dem Gedankengange des Apostels ein besonderes unmittelbar nach dem Tode erfolgendes Gericht näher [6]). Er will von der diesseitigen Pilgerschaft, Gottesferne, in Christi Nähe gelangen, er will, von der Last des Körpers befreit, in die himmlische Wohnung eingehen. Das hat nur Sinn, wenn die Seligkeit unmittelbar nach dem Hinscheiden eintritt, also auch das Gericht unmittelbar auf den Tod folgt.

[1]) Z. B. 2, 3. 1, 13. — [2]) Vgl. Atzberger, S. 103.
[3]) Luk. 16, 9. — [4]) Hebr. 9, 27. — [5]) 2 Kor. 5, 10.
[6]) Das allgemeine Gericht schließt das besondere nicht aus, sondern dieses ist ebenso nothwendig wie jenes.

„Wir wissen, daß, wenn diese unsere irdische Wohnung zerfällt, wir ein Gebäude von Gott haben, nicht mit Händen gemacht, ein ewiges im Himmel. Und auch in diesem seufzen wir voll Verlangen mit unserer himmlischen Wohnung überkleidet zu werden: Wenn wir doch bekleidet, nicht nackt befunden werden. Ja, in dieser Hütte seufzen wir belastet; denn wir wollen nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde . . . Festen Vertrauens sind wir also immer, weil wir wissen, daß wir, so lange wir im Körper sind, wir Pilgrime fern vom Herrn sind. Denn im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen. Wir wagen aber und haben gute Lust, viel mehr vom Leibe fern und gegenwärtig bei dem Herrn zu sein. Und darum bemühen wir uns, sei es fern, sei es anwesend, dem Herrn zu gefallen. Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhle Christi erscheinen . . .[1]).

Herrlich commentirt diese Worte des Apostels der hl. Thomas: Aliqui posuerunt dicentes quod animae Sanctorum a corporibus separatae ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit (II. Cor. V, 6). „Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino“; et quae sit ratio peregrinationis ostendit subdens: „per fidem enim ambulamus, non per speciem“. Ex quo apparet quod quamdiu aliquis ambulat per fidem et non per speciem carens visione divinae essentiae nondum est Deo praesens. Animae autem sanctorum a corporibus separatae sunt Deo praesentes; unde subditur: „Audemus autem et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore et praesentes esse ad Deum“. Unde manifestum est, quod animae sanctorum separatae a corporibus ambulant per speciem Dei essentiam videntes in quo est vera beatitudo[2]).

Man sieht, der Apostel spricht hier ausführlicher denselben Gedanken aus, den er sonst in die einfachen Worte gekleidet: Cupio dissolvi esse cum Christo, Sterben und mit Christus sein, d. h. in die Seligkeit eingehen ist ihm dasselbe[3]).

---

[1]) V. 1—10. — [2]) 1. 2. q. 4. a. 5.

[3]) Aus dem Verlangen des hl. Paulus, bei Christus zu sein, argumentirt auch der hl. Thomas in der Erklärung zu der Stelle: Confutatur per haec verba error dicentium, animas Sanctorum decedentium non statim post mortem deduci ad visionem Dei. Nam frustra Sancti auderent et desiderarent peregri-

In dem Apostel streiten zwei Wünsche mit einander, einerseits hier noch zu leben und den Gläubigen noch zu nützen, andererseits zu sterben und bei Christus zu sein. Letzteres ist aber so beseligend, daß der Apostel ungrammatisch die Ausdrücke häuft, um das Uebermaß des Glückes zu bezeichnen: πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον. Ein Aufschub der Seligkeit, ein Seelenschlaf verdient solche Lobeserhebung doch in keiner Weise.

Mihi enim vivere Christus est et mori lucrum. Quodsi vivere in carne, hic mihi fructus operis est, et quid eligam ignoro. Coarctor autem e duobus: desiderium habens dissolvi et esse cum Christo: multo magis melius. Permanere autem in carne necessarium propter vos [1]).

5. Was es bedeutet, „bei Christus zu sein", kann ja nicht zweifelhaft sein, es wird aber auch vom Herrn sehr deutlich erklärt, wenn er die Apostel tröstet wegen seines Heimganges: „Im Hause meines Vaters sind der Wohnungen viele. Wenn ich hingehe und euch einen Platz bereite, werde ich wieder kommen und euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid" [2]). Offenbar verheißt er ihnen nach ihrem Tode alsbald die Seligkeit, die auch er bereits besitzt. Ein besonderes Gericht wird freilich nicht erwähnt, es wird aber als etwas ganz Selbstverständliches vorausgesetzt. Wie viele fromme Christen, insbesondere die Heiligen, haben dieser Sehnsucht mit dem Apostel Ausdruck gegeben: sie waren aber sehr bestimmt von dem besonderen Gerichte überzeugt. Dieser Zusammenhang wird um so klarer hervortreten, wenn man, wie schon oben angedeutet, nicht so sehr die Förmlichkeit des Gerichtes, sondern das Wesen ins Auge faßt. Eine Förmlichkeit ist uns für das Weltgericht geoffenbart; da die Schrift aber von einem eigentlichen Gerichte nach dem Tode nichts ausdrücklich sagt, so müssen wir uns dasselbe vielmehr als eine thatsächliche göttliche Bekanntmachung des verdienten ewigen definitiven Schicksals und die thatsächliche Einführung in die Belohnung und Strafe durch Christus denken.

So faßt sogar das jüngste Gericht der hl. Augustin auf: Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet ut cuique opera

nari a corpore si separati a corpore non essent praesentes ad Deum. Et ideo dicendum est quod Sancti statim a morte vident Deum per essentiam et sunt in coelesti mansione. Ausführlicher führt er diesen Gedanken in der Summa theol. I. c. aus.

[1]) Philipp. 1, 21 ff.

[2]) Joh. 14, 3.

vel bona vel mala cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur; ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur[1]). Dieses Erkennen des Verdienstes oder Mißverdienstes wird nach dem hl. Lehrer vom hl. Johannes bezeichnet, wenn er Apok. 20, 12 bei jenem Gerichte den Richter ein „Buch des Lebens" aufschlagen läßt. Um so mehr kann man das weniger feierliche und weniger förmliche Gericht nach dem Tode von dieser Erkenntniß bezw. Bekanntmachung des jenseitigen Schicksals verstehen und darum ist ein besonderes „Tribunal" nicht nothwendig: am Orte, im Augenblicke des Todes tritt das Gericht ein[2]).

Nach dem Urtheilsspruch beginnt sogleich, wie bereits im Vorhergehenden berührt, dessen Ausführung: die vollkommen Gerechten gehen in die Belohnung sofort, die Verdammten in die Strafe ein.

Indem wir den entgegenstehenden Irrthum der Orientalen widerlegen, beweisen wir nochmals die Existenz des besonderen Gerichtes; denn seine Ausführung setzt das Gericht voraus. Wir haben ja gerade aus der sofortigen Aufnahme zu Christus, welche der hl. Paulus erwartet, das Gericht nach dem Tode bewiesen.

II. Wenn wir das gegenwärtige Leben als status viae bezeichnen, der die Möglichkeit des Verdienstes und Mißverdienstes abschließt, so ist das zunächst so zu verstehen, daß das ewige Schicksal des Menschen mit dem Tode entschieden ist, daß, wer im Stande der Todsünde stirbt, für immer verloren ist.

1. Die Abtragung der zeitlichen Strafen, die Abbüßung läßlicher Sünden ist damit nicht ausgeschlossen: vielmehr lehrt uns die Offenbarung, daß im Fegfeuer thatsächlich diese Genugthuung geleistet werden muß. Auch ist damit nicht ausgeschlossen, daß noch eine Vermehrung der Verdienste im Jenseits möglich sei, sowohl für die Seelen im Fegfeuer, welche außer ihrem Strafleiden, womit sie abbüßen, auch noch durch die ausgezeichnete Liebe ihren Gnadenstand vermehren könnten, noch mehr für die Seligen im Himmel, welche durch

[1]) De civ. Dei XX, 14.

[2]) Dicendum est neque animam judicandam deferri in coelum neque Christum descendere ad judicandam illam, sed in instanti mortis intellectualiter elevari ad audiendam sententiam judicis. Et hoc est adduci ad tribunal ejus, absque alia locali mutatione. Et verisimile est in eo instanti cognoscere, sese judicari et salvari vel damnari imperio et efficientia non solum Dei sed etiam hominis Christi. Suarez in 3. p. disp. 5. sect. 2.

ihre ganz göttliche Liebe sich ihre Herrlichkeit vermehren könnten. Es fehlt in der That keine einzige der Bedingungen, welche zum Verdienste im Diesseits erforderlich sind, vielmehr sind dieselben dort in unvergleichlich höherem Grade gegeben als bei uns schwachen Erdenbewohnern.

Wenn also ein Verdienst im Jenseits ganz und gar ausgeschlossen sein soll, so kann das nur von einer Anordnung Gottes herrühren, die den status viae nicht bloß für definitiv entscheidend für das ewige Loos, sondern auch für das Maß der zu erreichenden Gnade und Glorie festgesetzt hat. Diese Anordnung Gottes ist uns nun freilich nicht so klar und bestimmt in der Offenbarung kundgegeben. Aber doch hat sich auf Grund der Ermahnungen der Schrift eine Anschauung unter den Christen gebildet, welche jedes Verdienst im Jenseits ausschließt. Wenn die Schrift uns ermahnt, daß wir wirken sollen so lange es Tag ist, weil die Nacht kommt, in der Niemand mehr wirken kann, wenn sie uns auffordert, zu thun, alles, was unsere Hand erwirken kann, weil in der Unterwelt es nicht mehr möglich ist, so erblickt die christliche Auffassung darin ein unwiderlegliches Zeugniß gegen die Verschiebung unserer Verdienste auf das Jenseits. Es ist ein den Predigern und Gläubigen sehr geläufiger Gedanke, daß unsere guten Werke im Fegfeuer nur abbüßen, während dieselben guten Werke in diesem Leben uns zugleich Verdienste erwerben.

2. Also muß es der Wille Gottes sein, daß dieses Leben status viae im vollsten Sinne des Wortes sei. Stentrup behauptet gegen Suarez und Ripalda, es beruhe die Unmöglichkeit des Verdienstes im Jenseits auf einer inneren Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit des Verdienstes im Jenseits sei nicht lediglich durch den positiven Willen Gottes bestimmt, sondern sei in der Natur der Dinge begründet [1]).

Das ist gewiß insofern zutreffend, als es ganz und gar naturgemäß ist, eine Zeit der Prüfung festzusetzen, nach welcher definitiv die Entscheidung in jeder Beziehung gegeben wird; die Prüfungszeit würde praktisch ihre Bedeutung verlieren, wenn sie im Jenseits einigermaßen fortgesetzt werden könnte. Wahr ist auch, daß eine Vermehrung der wesentlichen Glückseligkeit, der Gnade und Glorie im Jenseits durch Verdienste zu abenteuerlichen Folgerungen führen werde. Denn erstens müßte man dann auch strafbare Mißverdienste bei den Verdammten annehmen; was kaum von Jemandem behauptet wird, würde ja damit ihre Strafe kraft der intensivsten Willensenergie und ihren ganz auf Gott fest gerichteten Strebens ihre Strafe sich ins Unermeßliche, die

[1]) De verbo incarn. p. II. thes. 25.

Ewigkeit hindurch steigern. Die Unermeßlichkeit des Verdienstes der Seligen, welche wir aus gleichem Grunde annehmen müßten, widerstreitet wohl nicht so sehr unserem Gefühle, bleibt aber doch auch eine etwas abenteuerliche Vorstellung.

3. Der hl. Thomas spricht den Seligen, zunächst den Engeln, die Vermehrung der Seligkeit überhaupt ab. Seine Beweisführung geht aber zunächst auf die wesentliche Glückseligkeit. Daß die accidentale vermehrt werden kann, unterliegt ja keinem Zweifel und angesehene Theologen, Bonaventura, Vasquez ꝛc., glauben, daß solche accidentale Glückseligkeit von den Seligen, selbst von den armen Seelen im Fegfeuer, verdient werden könne. Ripalda hält dies für wahrscheinlich und dehnt diese Möglichkeit auch auf das Verdienst für Andere aus. Thomas hat diese Auffassung, die er früher selbst theilte, aufgegeben, da er erklärt: In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quod, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quae in visione Dei consistit, indiget ut ad beatitudinem a Deo moveatur. Oportet igitur quod sit aliquid determinatum ad quod quaelibet creatura rationalis dirigatur sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in divina visione quantum ad ipsum quod videtur: quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur. Sed quantum ad modum visionis praefigitur diversimode terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturae vero efficacia in videndo non possit esse nisi finita; ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet: multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clarius vel minus clare. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquaeque creatura rationalis a Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex praedestinatione Dei. Unde consecuto illo gradu ad altiorem transire non potest [1]).

[1]) 1. p. q. 62. a. 9.

Damit kann aber freilich keine innere Unmöglichkeit behauptet werden, sondern nur eine thatsächliche Vollendung der Belohnung mit dem ersten Eintritt in die Anschauung Gottes.

4. Wenn eine Steigerung der Seligkeit von der Offenbarung auch nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird, so hat man doch auch nicht den mindesten Grund, eine solche zu behaupten: im Gegentheil, da die Offenbarung uns das Diesseits als alleinige Zeit der Prüfung und Vervollkommnung darstellt, das Jenseits aber als Abschluß, als definitiven Endzustand, so kann man keine Vermehrung der Seligkeit, wenigstens der wesentlichen, erwarten. Möglich wäre dabei immerhin eine Vervollkommnung der Anschauung, wenn solche nothwendig sein sollte, um die ganze Ewigkeit hindurch dieselbe Glückseligkeit zu bewirken. Denn der menschliche Geist scheint dauernd von demselben Besitze nicht vollkommen befriedigt werden zu können. Freilich das eigentliche Object der Glückseligkeit, das schönste Gut befriedigt so vollkommen die Fähigkeit des Geistes, daß eine Steigerung der Klarheit des Schauens zur fortwährenden vollkommenen Glückseligkeit kaum nothwendig erscheint. Wohl aber kann das secundäre Object des Schauens und Erkennens, die geschaffenen Dinge und das Reich der Wahrheit immer zahlreicher und tiefer erkannt werden, womit die accidentelle Glückseligkeit gesteigert wird. Diese Steigerung kann nicht in Abrede gestellt werden, und wird auch vom hl. Thomas ausdrücklich zugegeben [1]), wenn auch nicht als Belohnung für Verdienste des Jenseits.

Die Seligen können ja auch einander Mittheilungen machen, wie wir sehen werden; das ist aber eine Vermehrung ihrer Freude. Sie kennen die Schicksale ihrer Angehörigen im Diesseits, freuen sich über ihre Tugenden, und werden beim Wiedersehen im Jenseits mit wonniger Seligkeit erfreut. Das Gute, welches Apostolische Männer gestiftet, wächst fort und bereitet ihnen Freude: fortwährend wird ihre Freude durch Ankunft ihrer geistigen Kinder aufgefrischt: mit der Zahl der Seligen wächst die Freude der Einzelnen. Das haben sie allerdings

---

[1]) Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur secundum illud Luc. XV, 10: „Gaudium est angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente". Sed hoc gaudium ad praemium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quod quantum ad praemium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis aquirunt ex virtute beatitudinis quam illud mereantur. Ibid. ad 5 m.

verdient, aber nicht im Jenseits, sondern durch ihren Eifer im sterblichen Leben.

§ 606.

Der Urtheilsspruch wird sofort vollzogen.

I. Auch dieser Satz wird von der Schrift mehr als ganz selbstverständlich und als bekannt vorausgesetzt, als ausdrücklich gelehrt.

1. So wenn der Herr in der Parabel vom Lazarus und reichen Prasser sagt, der Arme sei gestorben und von den Engeln in Abrahams Schooß getragen worden, und der Reiche sei gestorben und in die Hölle begraben vom Feuer gequält worden [1]). Nicht blos, daß der Herr Belohnung und Bestrafung schon als eingetreten bezeichnet, sondern schon die enge Verbindung zwischen Tod und Vergeltung, welche der Wortlaut ausdrückt, läßt an einen Zwischenraum zwischen beiden nicht denken, am allerwenigsten einen so langen, der erst mit dem letzten Gerichte abschlösse.

Zum reuigen Schächer sagt der Herr am Kreuze: „Heute noch wirst du bei mir sein im Paradiese" [2]). Man kann darüber streiten, was unter dem Paradiese zu verstehen sei; manche wollen das irdische Paradies, andere den Schooß Abrahams wie beim armen Lazarus verstehen. Aber es ist doch wohl nichts anders als was der christliche Sprachgebrauch immer mit dem Worte meint, wenn es vom Jenseits gebraucht wird, den Ort der Wonne, den Himmel. Mit dem Tode Jesu Christi wurde ja auch der Himmel eröffnet. Das Hinabsteigen zur Unterwelt bedeutete ja die Eröffnung des Himmels, insofern er die im limbus Abrahae befindlichen Gerechten in die Seligkeit einführte. Doch wie auch immer der Ausdruck genauer gedeutet werden möge: es ist jedenfalls ein Ort der Seligkeit, der Belohnung für den Glauben und die Reue des Schächers. Ebenso ist offenbar ein Ort der Strafe gemeint, wenn der hl. Petrus vom Verräther Judas, der sich erhängte und barst, sagt: Er ging hinweg an seinen Ort, *εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον* [3]).

In der Geheimen Offenbarung, deren Gesichte auf die Zeit vor dem Weltgerichte gehen, werden die Gerechten bereits in der Seligkeit geschaut, sie rufen dort zu Gott, daß er ihre Verfolger bestrafe u. s. w.

[1]) Luk. 16, 19—31. — [2]) Luk. 23, 13.
[3]) Apgesch.

2. Nach dem hl. Polykarp sind die Martyrer *παρὰ τῷ Κυρίῳ* [1]), was ganz im Sinne des hl. Paulus gesagt ist. Nach dessen Martyreracten leben die Gerechten vor dem Angesichte Gottes [2]). Der hl. Polykarp ist gekrönt mit der Krone der Unvergänglichkeit [3]). Die Martyreracten des hl. Ignatius, wenn auch nicht echt, zeugen doch vom Glauben der alten Kirche an die sofortige Beseligung der Martyrer, wenn darin der hl. Ignatius den Polykarp bittet, ihm behilflich zu sein, daß er vor dem Angesichte Gottes erscheinen könne. Sie nennen den Gang zum Martyrium eine *σπουδὴ πρὸς Κύριον*; sie berichten, nach seinem Tode hätten ihn Einige im Traume gesehen, *παρεστῶτα τῷ Κυρίῳ* [4]). Nach Clemens v. Rom gelangte Petrus durch den Martertod an den ihm gebührenden Ort der Glorie [5]). Nach demselben erlangte Paulus den Siegespreis für seine Ausdauer 5, 5; dasselbe wird auch von Frauen gesagt, die ausgeharrt 6, 2.

Hermas schaute, wie sich ihm der Himmel öffnete und Rhode vom Himmel her ihn bewillkommnete mit den Worten: Ich bin aufgenommen [6]).

Der hl. Ignatius bittet die Römer, nichts für seine Befreiung zu thun, daß er zu Gott hinaufkomme [7]).

Die hl. Martyrer ertragen so standhaft die fürchterlichsten Qualen, weil sie durch dieselben alsbald in den Himmel gelangen. Schon den hl. Stephanus ermuthigte der Anblick Christi im Himmel. Zahlreiche Belege für den Glauben der Martyrer und der Zurückgebliebenen auf die unmittelbare Seligkeit bieten uns die Martyreracten. Fructuosus ist mit seinen Diakonen durch das Martyrium in das Heil eingegangen [8]). Er eilt am Freitage zum Martyrium, um mit den Martyrern und Propheten im Paradiese das Fasten zu beobachten. Bei seinem Tode öffnete sich der Himmel und einige Brüder sahen, daß er mit den Diakonen vom Kreuze hinweg gekrönt in den Himmel stieg. Sie haben ja auch die würdige Wohnung im Himmel verdient, zu stehen zur Rechten Christi, Gott zu preisen und seinen Sohn [9]). Nicephorus steigt in den Himmel auf durch seinen Glauben an Christus [10]). Euplus erklärt vor seinem Tode, daß den Gottes

[1]) 9, 2. — [2]) 14, 1 — [3]) 17, 1.
[4]) Vgl. Atzberger, Geschichte d. chr. Esch. S. 81.
[5]) 1 Kor. 5, 4.
[6]) Vis. I, 1, 4. — [7]) Ad Rom. 1.
[8]) Bei Ruinart. Acta martyrum. Regensburg. 1859. n. 4. p. 266.
[9]) n. 5—7 67.
[10]) n. 9.

fürchtigen nach ihrem Scheiden die Engel entgegenkommen und sie führen in die hl. Stadt Jerusalem [1]).

Aber nicht bloß die Martyrer, sondern auch unmittelbar nach der Taufe Sterbende gelangen alsbald in den Himmel, wie wir früher sahen [2]). So erklärt die Wirkung des Martyriums daraus, daß es eine zweite, kostbarere Taufe ist, der hl. Cyprian; nämlich ein: Baptisma, quod fidei nostrae incrementa consummat, baptisma, quod nos de mundo decedentes statim Deo copulat [3]). Aber nicht blos die Martyrer und Kinder gehen sogleich in den Himmel ein, auch wir können es. Außerordentlich ergreifend ist die Mahnung zur Todesbereitwilligkeit, welche der hl. Cyprian zur Zeit der Pest an die Seinigen richtet: Amplectamur diem, qui assignat singulos domicilio suo, qui nos . . . paradiso restituit et regno. Dort kommen wir zu allen unseren Lieben, zu der Gesellschaft von Heiligen. Ad hos, fratres dilectissimi, avida cupiditate properemus, ut cum his cito esse, ut cito ad Christum venire contingat, optemus [4]).

3. Die Kirche ruft in demselben Glauben die Heiligen in der Seligkeit an, daß sie am Throne Gottes uns Gnaden erflehen. Die ältesten Grabdenkmäler stellen uns die Martyrer in der Glorie dar oder sprechen die Bitte um baldige Aufnahme in den Himmel aus. Schon die Gemeinsamkeit (Communicantes) der Theilnehmer am eucharistischen Opfer mit den Abgeschiedenen: den heiligen Propheten, Aposteln und Martyrern und allen, welche dem Herrn gefallen haben von Anbeginn, wie sie die alten Liturgien aussprechen, noch mehr die Anrufung ihrer Fürbitte bezeugt den Glauben an die Seligkeit der Gerechten. In der Jakobusliturgie soll Gott alle Verstorbenen ruhen lassen „im Lande der Lebendigen, in der Wonne des Paradieses, von wo Schmerz, Trauer und Seufzen entflohen, wo das Licht seines Angesichtes strahlt und immerdar leuchtet". Dort lobpreiset den Herrn die Versammlung des himmlischen Jerusalems, die Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel aufgezeichnet sind, die Geister der Gerechten und Propheten, die Seelen der Martyrer und Apostel und die Chöre der Engel [5]).

4. Eine besonders beredte Sprache über das Jenseits führen die

[1]) n. 2. p. 439. Zahlreiche andere Zeugnisse bei Atzberger, Gesch. d. christl. Eschat. innerhalb der vornic. Zeit. S. 612–615.

[2]) 9. Bd. S. 292 ff.

[3]) De exhort. mart. Praef. n. 4.

[4]) De mortal. n. 26. Offic. Oo. Sanctorum. d. 8. II. Noct.

[5]) Vgl. Atzberger, Geschichte S. 616 ff.

Grabinschriften der alten Christen. Sie sprechen die lebendige Ueberzeugung aus, daß der Verstorbene im Frieden in Gott lebe, in refrigerio sich bereits befindet, oder geben dem Wunsche durch Bitten Ausdruck, daß er bald dahin gelangen möge. Prima vivis in gloria Dei et in pace D. N. J. Chr. Severianus schläft hier den Schlaf des Friedens, dessen Geist in das Licht des Herrn aufgenommen ist. Alexander ist nicht todt, sondern lebt über den Sternen, nach einem kurzen Leben erglänzt er im Himmel. Friede dir, Octavia, in Ewigkeit, Friede dir im Himmel. Secunda, mögest du in der Erquickung sein [1]).

5. Darnach könnte es überflüssig erscheinen, noch speciellere Zeugnisse der Väter für das besondere Gericht und dessen sofortige Execution anzuführen; doch können wir und müssen wir solche berücksichtigen, da gerade von Seiten mancher Väter sich Schwierigkeiten erheben.

Der hl. Augustinus ist so fest überzeugt, daß nach der Angabe der hl. Schrift schon vor dem allgemeinen Gerichte Belohnung und Strafe verhängt werden, daß er die Leugner des hartnäckigen Widerstandes gegen die klare Wahrheit beschuldigt: Nam illud, quod rectissime et valde salubriter credit (Victor), judicari animas, cum de corporibus exierint, antequam veniant ad illud judicium, quo eas oportet jam redditis corporibus judicari, atque in ipsa, in qua hic vixerunt carne, torqueri sive glorificari, hoc itane tandem ipse nesciebas? Quis adversus Evangelium tanta mentis obstinatione obsurduit, ut in illo paupere, qui post mortem ablatus est in sinum Abrahae et in illo divite, cujus in inferno cruciatus exponitur Luc. 16, 22, ista non audiat vel audita non credat [2]).

Der hl. Gregor d. Gr. beweist ebenso, wie wir oben gethan, die sofortige Beseligung der Gerechten nach dem Tode aus der Parabel vom Lazarus und aus dem Verlangen des hl. Paulus aufgelöst und bei Christus zu sein.

Luce clarius constat, quia perfectorum justorum animae, mox ut hujus carnis claustra exeunt, in coelestibus sedibus re-

[1]) Vgl. A. Weber, Die röm. Katakomben. S. 49 ff. Kraus, Realencyklopädie u. Roma sotterranea, de Rossi. Roma sotterranea, Wolter, Die Röm. Katakomben, 1866. J. Wilpert, Principienfrage der christl. Archäologie, 1889, und Derselbe, Röm. Quartalschr. 1890. S. 49 ff.; besonders eingehend K. M. Kaufmann, Die altchristliche Vorstellung vom himmlischen Paradiese nach den Denkmälern. Katholik 1897, II. S. 1 ff.

[2]) De anima et ejus origine l. 2. n. 8.

cipiuntur. quod et ipsa veritas per se attestatur et Paulus dissolvi desiderat et esse cum Christo. Qui ergo Christum in coelo esse non dubitat nec Pauli animam in coelo esse negat [1]).

Wie die Böien alsbald in die Hölle verstoßen werden, so gelangen die Auserwählten alsbald zur Seligkeit. Sicut electos beatitudo laetificat, ita credi necesse est, quod a die exitus sui ignis reprobos exurat [2]).

6. Auch die Griechischen Väter lehren dasselbe: wie die lateinischen [3]) erklären sie das Hinabsteigen Christi zur Unterwelt von der Erlösung der Seelen aus der Vorhölle und Einführung in die Seligkeit.

So schon Gregorius Thaumat.: „Seit der Zeit, da der zweite Adam den ersten Adam aus der Tiefe der Hölle, wie den Jonas aus dem Bauche des Fisches herausführte und den einst Verführten zur Beschämung und Schmach des Verführers zum Bürger des Himmels machte, seit jener Zeit wurden die Thore der Hölle verschlossen, die eröffneten Thore des Himmels aber gewähren denen, welche mit Glauben hinaufsteigen, einen freien und unbehinderten Eintritt in denselben" [4]).

Ebenso der hl. Gregor von Nazianz [5]), der ausdrücklich erklärt, daß sein verstorbener Vater, der nun das Angesicht Gottes schaue, für ihn bete: „Ich zweifle nicht, daß er seiner Heerde nun durch sein Gebet noch mehr helfe, als er es früher durch seine Lehre that, und dies um so wirksamer, als er nun Gott näher ist und von den Fesseln des Leibes befreit und vom Stoffe, der die Reinheit des Geistes befleckte, nun frei mit dem reinsten und königlichen Geiste verkehrt, und die Würde und die Zuversicht der Engel erlangt hat" [6]).

„Christus stieg in die unteren Orte hinab, aber daraus führte er die Seelen empor" [7]). Emporführung kann nur, wie wir ja auch den hl. Hieronymus erklären hörten, heißen: in den Himmel einführen; ihre Befreiung bestand in der Beendigung ihrer Erwartung der Seligkeit, denn zu leiden hatten sie dort nichts. In demselben Sinne ist also auch Epiphanius zu verstehen: „Seine Gottheit stieg mit der

[1]) Dial. IV, 25. — [2]) Ibid. c. 28.

[3]) Der hl. Hieronymus bemerkt zu Ephes. 4, 9: D. N. Salvator descendit, ut sanctorum animas, quae ibi tenebantur inclusae secum ad coelos victor adduceret. ep. 60. n. 3. — [4]) Migne X, 203.

[5]) or. 29. n. 20. — [6]) or. 18. n. 4. — [7]) or. 29. n. 20.

Seele in die Unterwelt hinab, und befreite durch seine Macht und Kraft die, welche dort gefangen gehalten wurden" [1]).

Ausdrücklich erklären die Väter, lateinische wie griechische, daß der Unterschied zwischen den Gerechten des A. u. des N. T. darin besteht, daß diese sogleich nach dem Tode in den Himmel eingehen. So Athanasius: „Gott hat die Thore des Himmels eröffnet und durch unseren Herrn den Weg ohne alles Hinderniß hinaufzusteigen eröffnet" [2]). Chrysostomus: „Früher führte der Tod zur Unterwelt, jetzt führt er zu Christus" [3]). Gennadius führt als kirchliches Dogma an: Ante passionem Domini omnes animae SS. in inferno sub debito praevaricationis Adae tenebantur, donec auctoritate Domini per indebitam ejus mortem de servili conditione liberarentur. Post ascensionem Domini ad coelos omnium SS. animae cum Christo sunt et exeuntes de corpore ad Christum vadunt exspectantes resurrectionem corporis sui, ut ad integram et perpetuam beatitudinem cum ipso pariter immutentur [4]).

Als etwas allgemein Bekanntes und Selbstverständliches betrachtet diesen Unterschied zwischen dem A. und dem N. T. Gregor d. Gr.: Hoc jam coelestis muneris habemus ut cum a carnis nostrae inhabitatione subtrahimur mox ad coelestia praemia deducamur, quia dum Conditor ac Redemtor noster claustra inferni penetrans electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde jam alios descendendo liberavit. Hi vero qui ante adventum Domini in hunc mundum venerunt, quantumlibet justitiae virtutem haberent, ex corporibus educti in sinu coelestis patriae statim recipi nullo modo poterant, quia necdum ille venerat, qui inferni claustra sua descensione solveret et justorum animas in perpetua jam sede collocaret [5]).

Gregor von Nyssa preist die Seele der abgeschiedenen Pulcheria in der Leichenrede glücklich, daß sie als zarte Pflanze hier ausgerissen, ins Paradies verpflanzt einen besseren Boden gefunden und „Gott anschaue" [6]).

Nach Chrysostomus sehen alle, welche jenseits Mitglieder des himmlischen Reiches Christi sind, ihren König in dem Glanze seiner Majestät [7]).

[1]) haer. 77. n. 35. — [2]) ep. fest. 5. n. 2.
[3]) hom. de ss. Berenice, Prosd. et D. n. 3
[4]) de eccl. dogm. c. 78. 79. — [5]) Moral. XIII, 43
[6]) Migne XLVI, 869.
[7]) De b. Philogon. hom. VI, 1.

Der hl. Hieronymus widerlegt direct den Irrthum des Vigilantius, der die Gerechten, selbst die Martyrer unter dem Altare, wie an einem Orte der Erquickung auf die endliche Beseligung harren ließ: Tu Deo leges pones? *Tu Apostolis vincula injicies, ut usque ad diem judicii teneantur, nec sint cum Domino suo [1])!

II. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß manche ältere Väter einen Aufschub des Urtheilsspruches bis zum jüngsten Gerichte lehren. So Justin, Irenäus, Tertullian, der nur den Martyrern den sofortigen Eintritt in den Himmel zuerkennt.

1. Dies läßt sich in zweifacher Weise verstehen: Entweder es findet ein besonderes Gericht statt und nur seine Ausführung wird verschoben, oder es findet die eigentliche Entscheidung erst im allgemeinen Gerichte statt. Erstere Annahme stützt sich auf die vermeintliche Unfähigkeit der Seele, ohne Körper zu denken und zu leben: man nimmt darum einen sog. Seelenschlaf bis zur Auferstehung an. Diese Unfähigkeit wird aber grundlos behauptet, wie wir später sehen werden, wenn wir die natürliche Erkenntniß der Seligen erörtern [2]). Letztere Annahme, die Verschiebung des Urtheilsspruches, ist unvernünftig und wird nur durch falsche Voraussetzungen begründet.

2. Es ist durchaus unvernünftig, den Urtheilsspruch, welcher Belohnung und Bestrafung bestimmt, auf Jahrtausende ohne allen Grund zu verschieben.

3. Der Urtheilsspruch, welcher im Gerichte gefällt wurde, wird von der Gerechtigkeit verlangt: Die Forderungen der Gerechtigkeit dürfen aber ohne dringendste Gründe nicht hinausgeschoben werden, sie müssen so bald als möglich erfüllt werden. Es kann aber auch die Seele ohne den Körper Belohnung und Strafe erleiden. Der Lohn für die gethane Arbeit muß, wie der hl. Thomas sagt, alsbald ausgezahlt werden [3]). Die Belohnung wird so naturnothwendig von dem

---

[1]) c. Vigilant. c. 6.

[2]) Sunt animae separatae susceptibiles poenarum non solum spiritualium sed etiam corporalium. Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in tertio sunt tractata; ex hoc enim quod anima separatur a corpore fit capax visionis divinae, ad quam dum esset conjuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat; in visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est virtutis praemium. Nulla autem ratio esset, quare differenter poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit pro his quae in corpore gessit. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 91.

[3]) In vita ista est status merendi vel demerendi; unde comparatur militiae et diebus mercenarii, ut patet: „Militia est vita hominis super terram:

Verdienste verlangt und begehrt, wie die Vollendung der Naturwesen von ihrer Vorbereitung. Wie diese mit Nothwendigkeit nach ihrem Centrum gravitiren, so die vernünftigen Wesen nach ihrer Vollendung in Gott.

Sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur ad suum locum, qui est finis motus ipsorum. ita est etiam in animis meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel ad poenam, quae sunt fines actionum ipsarum. Unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in suum locum nisi prohibeatur, ita animae soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, statim praemium consequuntur vel poenam nisi aliquid impediat, sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae, statim ut anima absolvitur a corpore vel in infernum immergitur vel ad coelos evolat: nisi impediatur aliquo reatu, quo oporteat evolationem differri, ut prius anima purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur et documenta SS. Patrum. Unde contrarium pro haeresi est habendum ut patet in Gregorii dial. IV. c. 25 et 28. et in libr. de eccles. dogmatibus c. 88 [1]).

4. Nach dem hl. Lehrer fallen also die Bösen so nothwendig in die Hölle, wie der schwere Stein in die Tiefe, die Gerechten steigen so naturnothwendig zum Himmel empor, wie die leichten Körper nach oben. Diese Nothwendigkeit entstammt in erster Linie der Gerechtigkeit Gottes; von einem wirklichen inneren Drange kann bei den Gottlosen allerdings nicht die Rede sein, wohl aber trifft derselbe bei den Gerechten zu. Ihr innerstes Wesen zieht sie nach Gott, nach der Seligkeit, und zwar in gegenwärtiger Gnadenordnung nach der ihnen verheißenen seligen Anschauung. Nur der Leib, der diesseitige Prüfungszustand, hindert sie an der sofortigen Beseligung in Gott, an dem Empfange des Lohnes, der ihnen nach Gerechtigkeit gebührt. Mit dem Eintritt ins Jenseits fällt diese trennende Schranke, und darum

et sicut dies mercenarii dies ejus" (Job III, 1). Sed post statum militiae et laborem mercenarii statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus unde dicitur: „Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane" (Levit. XIX, 13). Dominus etiam dicit: „Cito velociter vicissitudinem vobis super caput vestrum" (Joel III, 14). Statim igitur post mortem animae vel praemium consequuntur vel poenam. c. gent. l. IV, c. 91.

[1]) S. Thom. Supplem. q. 69. a. 2.

müssen sie in die Seligkeit versetzt werden. Ein weiterer Aufschub wäre gerade die ärgste Qual, dieselbe oder eine noch größere Qual, als sie die Seelen im Fegfeuer wegen der Verzögerung der Anschauung Gottes als Strafe erleiden. Die ganz Reinen müßten also ein schlimmeres Fegfeuer durchmachen, als die nicht ganz Reinen. Denn die Verzögerung der Anschauung Gottes ist wohl eine größere Strafe (weil eine zeitweilige poena damni), als die poena sensus. Die Seelen im Reinigungsort erkennen aber mit aller Klarheit, daß sie so ungereinigt nicht in den Himmel eingehen können; darum wollen sie erst gereinigt sein. Die Gerechten könnten aber gar keinen Grund für den Aufschub einsehen, als eine reine geradezu ungerechte Willkür von Seiten Gottes.

5. Dagegen ließe sich wohl einwenden, daß ein solcher Aufschub der Seligkeit bei den Seelen in der Vorhölle als Thatsache vorliegt; und wenn man dafür nur die Anordnung Gottes als ausschlagenden Grund anführen kann, so ist eine solche Anordnung Gottes auch für das N. T. zulässig, da auch sie triftige Gründe für sich hat. Solche Gründe und Voraussetzungen haben thatsächlich ältere Väter bestimmt, die sofortige Belohnung und Bestrafung im Jenseits zu leugnen. Damit kommen wir auf den zweiten Punkt unserer obigen Disjunction: die Verschiebung wird durch falsche Voraussetzungen begründet.

Was nun zunächst die Seelen der Gerechten in der Vorhölle anlangt, so war für die Verzögerung ihrer Seligkeit allerdings ein triftiger Grund vorhanden: der Himmel war damals noch nicht erschlossen. Die Väter lehren gerade die Erschließung des Himmels durch Christus, speciell durch das Hinabsteigen in die Unterwelt; also können nach ihnen die Gerechten des N. T. ein solches Hinderniß für den Eintritt in den Himmel nicht mehr haben.

Dieser Aufschub war für die Seelen in Abrahams Schooß keine poena damni, sondern ein Zustand, der ihnen durchaus zukam: sie konnten freilich Gott nicht schauen, wohl aber eine sehr befriedigende Seligkeit genießen. Nachdem aber einmal der Himmel eröffnet ist, könnte eine Verschiebung seines Besitzes nur quälend wirken; denn eine Ergebung in Gottes heilige wohlbegründete Anordnung ist nicht mehr möglich; was man dafür anführt, ist durchaus unhaltbar, erdichtet.

III. Solche Gründe bezw. Voraussetzungen sind erstens die Nothwendigkeit oder Existenz eines tausendjährigen Reiches Christi vor dem letzten Gericht; und zweitens, was damit zusammenhängt, das letzte Gericht entscheidet erst endgültig über das ewige Schicksal der Menschen, bezw. die Ausführung des Urtheilsspruches erfolgt erst am jüng-

sten Tage. Beides sucht man aus der hl. Schrift zu beweisen, beides mit großem Unrecht.

1. Über den Chiliasmus, dem allerdings mehrere ältere Väter gehuldigt, werden wir später zu handeln haben. Hier genüge die sehr zutreffende Bemerkung Atzberger's, der sich in seiner „Geschichte der christlichen Eschatologie" eingehend mit der Frage beschäftigt und alle betreffenden Schriften der ältesten Väter untersucht hat: „Wir stellen nun mit aller Entschiedenheit die Behauptung auf: ‚Keine der nachapostolischen Schriften stellt die erwähnte chiliastische Doctrin als christliche Glaubenslehre hin, nur hie und da wird sie vorgetragen als subjective Anschauung einzelner kirchlicher Lehrer'" [1]).

2. Für den definitiven Abschluß der Schicksale der Menschen am jüngsten Gerichte lassen sich allerdings mit besserem Scheine verschiedene Stellen der hl. Schrift anführen. Den Gerechten wird am jüngsten Tage der Himmel als Belohnung, den Verdammten das höllische Feuer als Strafe vom Richter angewiesen [2]). Der Apostel erklärt, daß ihm an „jenem Tage" der gerechte Richter die Krone der Gerechtigkeit verleihen werde, sowie auch allen, welche seine Ankunft mit Freuden erwarten [3]).

Aber es ist doch einleuchtend, daß das öffentliche allgemeine Gericht am Ende der Zeiten das einzelne für jeden Menschen unmittelbar nach dem Tode nicht ausschließt.

Beide haben ihre besondere Bedeutung, ja, sind mehr oder weniger nothwendig. Der Einzelne wird unmittelbar nach dem Tode gerichtet, wie dies die Offenbarung klar lehrt, damit er für seine Werke nach Gerechtigkeit alsbald Belohnung und Strafe erhalte. Das jüngste Gericht ist ein allgemeines Gericht nicht mehr über den einzelnen Menschen, sondern über die Menschheit: es ist ein Weltgericht, welches speciell die göttliche Gerechtigkeit, Weisheit und Güte in der Weltregierung an den Tag bringen soll. Es ist eine Scheidung zwischen Guten und Bösen: es geht also der Spruch nicht auf den einzelnen Gerechten und Sünder, sondern auf die Gerechten als Ganzes und die Bösen als Ganzes. Das besondere Gericht über die Einzelnen bildet nur einen Bestandtheil dieses großen Dramas, das allgemeine kann also nur als feierliche Bestätigung und allgemeine Promulgation gelten. Man kann sagen: es ist nach dieser Seite mehr eine Formalität; daß

[1]) S. 87. A. spricht hier zunächst von den Apostolischen Vätern; aber diese reichen hin, um über die Lehren der Väter überhaupt zu urtheilen.

[2]) Matth. 25, 34. 46.

[3]) 2 Tim. 4, 8.

es sich nur um eine schematische Formalität in der vom Herrn gegebenen Schilderung des Gerichtes handelt, zeigt die Heraushebung der Werke der Liebe: das Gericht wird noch über weit mehr zu urtheilen haben als über Sünden gegen die Liebe; die Sünden gegen die Gerechtigkeit werden noch eingehender und schärfer gerichtet werden.

Aber selbst für den einzelnen schon gerichteten Menschen hat das jüngste Gericht noch eine sachliche Bedeutung: die Seligkeit und Verdammniß wird erst dann nach der Auferstehung eine vollendete; schon die öffentliche Anerkennung der Verdienste der Gerechten vor der ganzen Welt ist eine Belohnung, sowie die Blossstellung der Verdammten vor allen Menschen eine empfindliche Strafe. Belohnung und Strafe sind ja wesentlich socialer Natur, nicht lediglich von individueller Bedeutung [1]).

Manche Stellen der hl. Schrift, welche für das allgemeine Gericht angeführt werden, können recht wohl vom besonderen verstanden werden. Gerade was der hl. Paulus von „jenem Tage" und von der „Ankunft des Herrn" sagt, lässt sich ungezwungen auf das besondere Gericht beziehen. Die Ankunft des Herrn bezeichnet nach der Schrift nicht bloß die letzte zum allgemeinen Gerichte, sondern auch die besondere bei dem Tode eines jeden Menschen. Gerade diese Ankunft des Herrn haben die Parabeln Christi, welche zur Wachsamkeit auffordern, vor Augen. Manchmal lässt es der Ausdruck unentschieden, welche Ankunft gemeint ist: die Schrift braucht nicht so streng zu scheiden, es ist eben dasselbe Urtheil, welches nach dem Tode und welches am Ende der Zeiten gefällt wird.

3. Mit dem Aufschub der Ausführung des Gerichtes für die Menschenseelen hängt die andere von der gleichen Behandlung der ge-

[1]) S. Thom. Suppl. q. 88. a. 1. Auf den Einwand aus Nahum 1, 9 nach der LXX: „non judicabit Deus bis in idipsum" antwortet der hl. Lehrer Quilibet homo et est singularis quaedam persona et est pars totius generis humani; unde et duplex ei judicium debetur: unum singulare, quod de eo fiet post mortem quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis: sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam, etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus judicat „bis in idipsum", quia non duas poenas pro uno peccato interet, sed poena quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul, ad l. c.

fallenen Engel zusammen. Manche Väter, wie Clemens v. A. [1]), Philastrius v. Brescia [2]), u. A. glauben sogar, sie könnten noch Buße thun. Dieser Irrthum, welcher durch Origenes einen gelehrten Vertheidiger gefunden, ist von der Kirche verworfen worden [3]). Andere meinen, der Teufel habe sein Urtheil nicht sogleich empfangen, wenigstens sei es ihm nicht verkündet worden, erst durch Christus habe er seine Verdammniß erfahren. Dieser Meinung, der er sich selbst anschließt [4]), soll nach dem hl. Irenäus der hl. Justin. M. gewesen sein. Ebenso Epiphanius [5]), Isidor Pelus. [6]), Oecumenius [7]) u. A.

Irenäus und Justinus stützen sich, wie man sieht, auf eine Stelle des Briefes Judas' (V. 9). Michael Archangelus non est ausus judicium inferre blasphemiae. Wenn der Erzengel Michael es nicht wagte, den Fluch über ihn auszusprechen, sondern es Gott überließ, so mußte er, wie es scheint, noch nicht verflucht sein.

Wie schwach dieses Argument ist, sieht Jedermann ein: Der Apostel will vor Lästern der Majestät und vor Fluchen warnen; darum argumentirt er a minori ad majus: nicht einmal der höchste Engel verfluchte den Teufel, der ihm den Leib des Moses streitig machen wollte, sondern verwies ihn auf die Macht Gottes: Imperet tibi Dominus.

Mit mehr Schein berufen sie sich auf V. 6 desselben Briefes: Angelos vero qui non servaverunt suum principatum . . . in judicium magni diei vinculis aeternis sub caligine reservavit. Noch bestimmter, wie es scheint, erklärt der hl. Petrus, daß die Teufel für die Bestrafung nach dem letzten Gerichte aufbewahrt werden: Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in judicium reservari [8]). Dasselbe sagt Petrus denn auch von den gottlosen Menschen: Novit Dominus pios de tentatione eripere iniquos vero in diem judicii reservare cruciandos [9]).

[1]) Strom. I. 17. — [2]) haeres. 114.

[3]) Vgl. oben 5. Bd. § 291, wo die Frage über die Verdammung der Teufel schon hinreichend erörtert ist.

[4]) Bene Justinus dixit, quoniam ante adventum Domini numquam ausus est satanas blasphemare Deum, quippe nondum sciens damnationem suam. V. 26, n. 1. Cf. Euseb. h. l. 10, 18.

[5]) haer. 39. n. 8. — [6]) ep. II, 90. — [7]) in c. V. ep. I. S. Petr.

[8]) 2 Petr. 2, 4.

[9]) V. 9. Hier erklärt auch der hl. Petrus den hl. Judas in Betreff des Fluches des Erzengels Michael. Er fährt in V. 10. 11 fort: Magis autem eos cruciandos, qui post carnem in concupiscentia immunditiae ambulant . . . sectus

Nun eben die Gleichstellung des Gerichtes und die Strafe der Menschen mit der Verdammniß der Engel beweist, daß, wie jene, so auch diese sogleich ausgeführt werden. Denn, was für „die Menschen der Tod, das ist für die Engel der Fall". Wie die Ausdrücke der hl. Schrift, welche die Verdammniß auf das jüngste Gericht zu verschieben scheinen, das sofortige Gericht und dessen Ausführung nicht in Frage stellen, so auch nicht die gleichen Ausdrücke, wenn sie vom Teufel gebraucht werden. Übrigens deutet doch der hl. Petrus ziemlich bestimmt an, daß die Teufel schon jetzt in der Hölle, in der Unterwelt gepeinigt werden: *κολαζομένους τηρεῖν*.

Damit ist auch der Meinung zahlreicher anderer Väter die Stütze entzogen, welche zwar das Gericht des Teufels und seine Bekanntmachung nicht leugnen, wohl aber die definitive Ausführung der Verdammniß nicht anerkennen. Jene Meinung war im Alterthum sehr verbreitet. Petavius behauptet sogar, er kenne allein den Ehrw. Beda, der ausdrücklich erkläre, sie würden schon jetzt vom Feuer gequält.

Der hl. Augustinus glaubt klar aus der hl. Schrift beweisen zu können, daß die Teufel bis zum Gerichte in den „untersten Theilen" der Welt, im coelum aerium, gefangen gehalten werden [1]).

Der hl. Hieronymus erklärt als omnium doctorum opinio, daß die ganze Luft mit Teufeln angefüllt sei [2]).

Der hl. Bonaventura sagt noch deutlicher, daß die Teufel vor dem letzten Gerichte nicht in der Hölle, sondern in der genannten dunklen Luft sind [3]).

In Bezug auf ihren negativen Theil hat diese Behauptung keine Stütze in der hl. Schrift, wie wir gezeigt haben, in Bezug auf ihre positive Seite: der Wohnort der Teufel sei in den tiefsten Regionen der Welt, in der Luft, kann sie sich auf die Schrift berufen, aber das

non metuunt introducere blasphemantes: ubi angeli fortitudine et virtute cum sint majores non portant adversum se execrabile judicium (*παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν*).

[1]) Peccasse autem quosdam angelos et in mundi hujus ima detrusos, qui eis velut carcer est, usque ad futuram in die judicii ultimam damnationem Apost. Petrus apertissime ostendit dicens, quod Deus angelis peccantibus non pepercerit . . . De civ. D. XI, 33.

[2]) Haec autem omnium doctorum opinio est, quod aer iste, qui coelum et terram medius dividens inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus. in Ephes. VI, 12.

[3]) Sicut patet ex Scripturis locus daemonum post lapsum usque ad diem judicii non est locus subterraneus, quem vocamus infernum sed aer caliginosus, in quo daemonum multitudo inhabitat. in 2 dist. 6, a. 2. q. 1.

steht mit der definitiven Höllenpein der Teufel nicht in Widerspruch. Sie sind in der Hölle und erleiden die Höllenstrafe, sie können aber auch noch vor dem Tage des letzten Gerichtes hier auf Erden die Menschen versuchen, wobei sie von der Höllenstrafe nicht frei sind. Um ihre häufigen Angriffe zu veranschaulichen, sagt die Schrift, daß die Luft von ihnen erfüllt ist. Insofern ihnen diese Möglichkeit, den Menschen zu schaden, nach dem Gerichte benommen ist, und sie nun unwiderruflich für immer in die Hölle eingeschlossen sind, kann man allerdings sagen, daß ihre definitive Verdammniß zur Hölle noch nicht erfolgt ist, sondern sich am letzten Gerichtstage vollzieht. Wie nach der Ordnung der göttlichen Vorsehung bis dahin auch die Engel noch hier auf Erden zum Wohle der Menschen eingreifen können, so die Teufel zu deren Prüfung [1]).

Ganz allgemein ist gegenwärtig diese Lehre in der Kirche, welche auch bereits der hl. Thomas nach Ablehnung der verschiedenen entgegengesetzten Auffassungen vorträgt:

Aliqui dixerunt, usque ad diem judicii differri poenam sensibilem tam daemonum quam animarum, et similiter beatitudinem Sanctorum differri usque ad diem judicii: quod est erroneum et repugnans Apostoli sententiae, qui dicit II Cor. V, 1: „Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, domum habemus in coelis".

Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus.

Sed melius est dicendum quod idem judicium est de bonis animabus et de bonis angelis. Unde dicendum est quod sicut locus coelestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum; eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra. Similiter dicendum est, quod licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aere isto caliginoso; tamen ex hoc

[1]) Daemonibus duplex locus poenalis debetur: unus quidem ratione suae culpae, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanae; et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem judicii. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos mittuntur et daemones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in coelo. Sed post diem judicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt, boni vero in coelo. S. Thom. 1. p. q. 64. a. 4.

ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Unde dicitur in quadam glossa (Jacobi ordin. super illud: „Inflammata a gehenna“) quod „portant secum ignem gehennae quocumque vadant“.

Nec est contra hoc, quod „rogaverunt Dominum ut non mitteret eos in abyssum“, ut dicitur Luc. VIII. quia hoc petierunt, reputantes sibi poenam, si excluderentur a loco, in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. VIII dicitur quod „deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem“ [1]).

IV. An der früher citirten Stelle und in der Summa c. gent.[2]) bezeichnet der hl. Lehrer wenigstens in Bezug auf die abgeschiedenen Seelen die Behauptung eines Aufschubs des Lohnes und der Strafe sogar als Häresie, da sie dem klaren Wortlaute der Schrift und der Schriften der Väter widerstreite. Für letztere führt er allerdings nur den hl. Gregor und den Gennadius an.

1. Einen consensus Patrum, wie er zur Feststellung eines Dogmas erforderlich ist, können wir nicht constatiren. Sogar bei den nachnicänischen Vätern können wir eine starke Unsicherheit über die definitive Seligkeit der verstorbenen Gerechten beobachten. Der hl. Hilarius läßt zwar einerseits die Seelen der Martyrer sogleich der ewigen Seligkeit theilhaftig werden[3]), andererseits sollen sie noch im Schooße Abrahams zurückgehalten werden[4]).

Ebenso erklärt der hl. Ambrosius, daß die Seelen der Gerechten im Himmel seien[5]) und mit Christus herrschen[6]). Und doch erklärt er in der letzt citirten Schrift: Dum exspectatur plenitudo temporis exspectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria: et tamen nec illae interim sine injuria, nec istae sine fructu sunt. Nam et illae videntes servantibus legem Dei repositam esse mercedem gloriae, conservari earum ab angelis habitacula, sibi autem dissimulationis et contumaciae supplicia futura et pudorem et confusionem [7]).

Lassen diese und ähnliche Aussprüche noch eine günstige Deutung zu, so steht dem hl. Cyrill v. Alex. der Aufschub der Seligkeit und Verdammniß bis zur Auferstehung so fest, daß er die Stelle der Schrift, welche das sofortige Gericht und dessen Ausführung am klarsten beweist, die Parabel vom armen Lazarus nicht historisch, sondern allegorisch deutet[8]).

[1]) 1. p. q. 64. a. 4. ad 3m. — [2]) l. IV. c. 91. — [3]) in Ps. 65, 22. [4]) in Ps. 120, 16. — [5]) in Luc. 10, 217. — [6]) de bono mort. 3, 8. [7]) 10, 47. — [8]) c. Anthropom. c. 16.

Selbst der hl. Augustin, der aus dieser Schriftstelle die sofortige Aufnahme in den Himmel beweist, erklärt doch wieder: Sed quinam sint illi beatissimi, qui jam sunt in ea possessione, quo ducit haec via, magna quaestio est. Et angeli quidem sancti, quod ibi sint nulla quaestio est: sed de sanctis hominibus jam defunctis, utrum ipsi saltem dicendi sint jam in illa possessione consistere, merito quaeritur. Jam enim corpore quidem corruptibili, quo anima aggravatur, exuti sunt, sed adhuc exspectant etiam ipsi redemptionem corporis sui et caro eorum requiescit in spe, nondum in futura retributione clarescit [1]).

Könnte man diesen Aufschub der Seligkeit von der accidentalen, von der nach der Auferstehung erfolgenden Verklärung des Körpers verstehen, so erklärt der hl. Lehrer an einer anderen Stelle, daß selbst die Martyrer nur erst ein „kleines Theilchen" der verheißenen Seligkeit besitzen [2]).

Eine ähnliche Unentschiedenheit bezw. Unbestimmtheit findet sich selbst noch beim hl. Bernhard, wenn er von den Seelen vor der Auferstehung erklärt: In hoc ergo statu positi sancti bibere quidem possunt, sed inebriari non possunt, quoniam a perfectissima contemplatione divinitatis quodammodo retardantur, dum adhuc resurrectionem corporis in fine saeculi praestolantur [3]).

2. Indeß bei allem Schwanken stimmen die Väter, von verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, doch in einem Punkte überein: daß die Gerechten nach dem Tode sofort in die Seligkeit eingehen; es besteht nur der Zweifel, ob sie bereits die vollkommene Glückseligkeit besitzen. Selbst Tertullian und Irenäus lassen sie im „Paradiese" weilen, der hl. Augustinus im „Schooße Abrahams", den er so erklärt, daß er vom eigentlichen Himmel nicht verschieden ist [4]).

3. Es besteht also in Bezug auf die sofortige Beseligung der verstorbenen Gerechten allerdings ein consensus Patrum, der dadurch an

[1]) Retract. I, 14, 2.

[2]) Et haec quidem vita, quam nunc beati martyres habent, quamvis jam nullis possit saeculi hujus felicitatibus vel suavitatibus comparari, parva particula promissionis agitat, immo solatium dilationis. Veniet autem retributionis dies, ubi corporibus redditis totus homo recipiat quod meretur, serm. 281, 5. — [3]) serm. 87, cf. serm. 3, in festo OO. SS.

[4]) Sinus Abrahae, requies beatorum pauperum, quorum est regnum coelorum in quo post hanc vitam recipiuntur. Sepultura inferni poenarum profunditas, quae superbos et immisericordes post hanc vitam vorat . . . Jam sinus Abrahae intelligitur secretum Patris, quo post passionem resurgens assumtus est Dominus. Qu. Evangel. II, q. 38, n. 1, 5.

Bedeutung gewinnt, daß sich die Väter ausdrücklich auf die Schrift berufen, ihre Behauptung nicht als bloße Meinung hinstellen. Damit ist also die gegentheilige Auffassung der orientalischen Sekten als Häresie dargethan. Die weitere Ansicht der Väter, daß die Seligen noch nicht die vollkommene Seligkeit besitzen, läßt eine zweifache Auffassung zu, von denen die eine unanfechtbar, die andere gleichfalls ein schwerer Irrthum ist, aber zur förmlichen Häresie erst durch Verurtheilung der Kirche geworden ist; nämlich die Behauptung, daß sie Gott noch nicht schauen. Dieses letztere behaupten die Väter nicht, sondern zweifeln nur, wie Augustinus [1]), ob sie vor der Vereinigung mit dem Körper so klar das Angesicht Gottes schauen, wie die Engel, oder auch, ob es ihnen vorher überhaupt möglich ist [2]).

Das erstere, daß die Seligen noch nicht vollkommen selig sind, ist ja durchaus zutreffend: ihre endgültige Seligkeit wird erst am jüngsten Tage, wenn die Seelen mit dem Körper wieder vereint sind, eintreten. Freilich ist das nur ein Zuwachs accidentaler Seligkeit. Wenn die Väter daraus schließen, also können die Seelen vorher nicht die eigentliche Seligkeit besitzen, oder gar sie können vielleicht Gott ohne Körper nicht schauen: so argumentiren sie als Theologen oder Philosophen, und wir sind berechtigt und verpflichtet, ihre Beweisführung zu prüfen. Da zeigt sich sofort, daß dieselbe keine Verschiebung der wesentlichen Glückseligkeit, der Anschauung Gottes, sondern nur einer accidentalen, welche aus der Beseligung des ganzen Menschen entspringt, beweisen.

Daß die Seele zur Anschauung Gottes gelangen kann ohne den Körper ist einleuchtend: die visio ist ein rein intellectueller Act, der nicht durch Phantasiebilder, die natürlichen Bedingungen unseres Erkennens im Diesseits, sondern nur durch das lumen gloriae ermöglicht wird [3]).

[1]) Non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi. Genes. ad lit. XII, 35.

[2]) Sed utrum ad contemplandam cordis oculis veritatem, sicut dictum est, facie ad faciem, quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum bonum nihil ex hoc minus habeant, non hic locus est disputando inquirere. Retract. I, 14, 2.

[3]) Intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur. Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest. Unde cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non pendet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore anima potest esse beata.

4. Der Schmerz über die Trennung von dem Leibe und das Verlangen, mit ihm vereinigt zu werden, kann unmöglich so groß sein, daß die Seligen in dem vollkommensten Genusse des unendlichen Gutes gestört, in der intensivsten und klarsten Anschauung des unendlichen Lichtes beeinträchtigt werden könnten.

Die entgegenstehende Meinung faßt das Jenseits zu irdisch auf, wie der hl. Thomas zeigt [1]).

Wenn freilich der hl. Bernhard sagt, die Heiligen könnten nur trinken aus der Quelle der Seligkeit, nicht berauscht werden, so ist das mehr rhetorisch als streng theologisch zu fassen, aber jedenfalls gibt er die selige Anschauung zu und erwartet also nur die Vermehrung einer accidentellen Glorie. Dasselbe ist wohl vom hl. Augustin zu sagen, der ja nur eine Herabminderung der vollen Anschauung durch das Verlangen der Seele nach dem Körper behauptet (retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum bonum). Wenn wir freilich auch dies nicht zugeben können, so spricht sich ja Augustinus selbst zweifelnd aus und will also nicht nur keinen Glaubenssatz, sondern nicht einmal eine bestimmte Meinung von der Herabminderung der Glückseligkeit vor der Auferstehung vortragen [2]). Der hl. Thomas sucht die

Sed sciendum est quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis; alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse ejus, sicut pulcritudo corporis vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam actionem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus (super Gen. ad lit. XII. 35) cum quaesivisset, „utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi", respondet, quod „non sic possunt videre incommutabilem substantiam ... S. Thom. 1. 2 q. 4 a. 5.

[1]) Duplex est beatitudo, una imperfecta quae habetur in hac vita et alia perfecta, quae in Dei visione consistit. Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vitae de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitae operatio intellectus vel speculativi vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut habitum est. Et sic beatitudo quae in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore. Sed circa beatitudinem perfectam, quae in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quod non potest animae advenire sine corpore existenti, dicentes quod animae sanctorum a corporibus separatae ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate et ratione. S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 5.

[2]) Vgl. Schwane, Dogmengesch. II. Patrist. Zeit. 2. Aufl. S. 585. Petav de Deo VII. 13. A. Krawutzky, de visione beatifica. Comment. hist. 1868.

Auffassung des hl. Augustinus soviel als möglich zu mildern, indem er darauf hinweist, daß die Trennung vom Körper nicht der Seligkeit conträr entgegengesetzt ist, in welchem Falle die Seligkeit in sich verminderte würde, sondern nur als ein Mangel, welcher nur die ganze Vollkommenheit derselben nicht zu Stande kommen läßt [1]).

Ob damit der starke Ausdruck des hl. Augustinus: die Seele könne, vom Körper getrennt, nicht mit ihrer vollen Kraft sich dem unendlichen Gute zuwenden, zu seinem Rechte kommt, kann man stark bezweifeln: es ist doch offenbar damit gesagt, daß durch die Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe ihr nicht bloß eine neue secundäre Glückseligkeit zuwächst, sondern daß die Anschauung Gottes selbst in sich vollkommen wird, daß die Seligkeit in Gott nicht bloß extensiv, sondern auch intensiv vollkommener wird. So hat auch der hl. Thomas in seinen früheren Schriften den hl. Augustin verstanden und die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung selbst aufgefaßt. Er meinte, der durchaus der Seele gefügige Körper vervollkommne die Seele in ihrer Natur so sehr, daß sie dann ein vollkommeneres Sein besitze, als ohne Körper; dem entspreche aber auch ein vollkommeneres Handeln, also auch eine vollkommenere Anschauung Gottes [2]).

Man sieht, dieser Beweis ist durchaus verfehlt: die Anschauung Gottes ist ja rein Sache der geistigen Fähigkeiten, zu deren Bethätigung oder auch nur vollkommener Bethätigung wenigstens im Jenseits der Körper oder die Vollendung der menschlichen Natur durch Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper nichts beitragen kann.

Der hl. Thomas konnte sich diese Schwierigkeit auch nicht verhehlen und sucht sie, aber recht schwach, dadurch zu entkräften, daß er den Körper „gewissermaßen" beim Erkennen des Geistes mitwirken läßt [3]).

[1]) Dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris: et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectus, quia scl. res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur: et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodae perfectioni ipsius. Et sic separatio animae a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod ipsa etiam fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile: et ideo quamdiu ipsa Deo fruitur sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere. S. Thom. Ibid. ad 4 um.

[2]) 4. dist. 49: Supplem. q. 93. a. 1.

[3]) Quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabi-

Die Wahrheit ist, daß die abgeschiedene Seele, obgleich unvollkommen in der Natur, doch eine vollkommenere Thätigkeit besitzt, als ihrer Natur zukäme: sie erkennt nach Art der reinen Geister. Also ist der Schluß: der unvollkommenen Natur der Seele im Jenseits entspricht eine unvollkommenere Thätigkeit, durchaus hinfällig. Die abgeschiedene Seele erhält ein eingegossenes Wissen: dazu kann der Körper oder die Vollendung der Natur nicht das mindeste beitragen.

Nun handelt es sich aber hier gar nicht um das natürliche Erkennen der Seele, sondern um die selige Anschauung. Diese wird lediglich durch das lumen gloriae in ihrem Wesen und in ihrer Intensität bestimmt. Wie der hl. Thomas selbst erklärt, kann die natürliche Verstandesschärfe nicht das mindeste zur Verstärkung der Seligkeit beitragen: wie soll da die Verbindung mit dem Körper die Seele befähigen, das unendliche Licht klarer zu schauen?

5. Diese durchaus unhaltbare und offenbar dem hl. Augustin zu Liebe zeitweilig behauptete Position hat denn der hl. Lehrer auch aufgegeben. In der Summa theol. lehrt er nur eine extensive Vermehrung der Seligkeit durch die Wiedervereinigung mit dem Körper und nimmt also die früher ausdrücklich behauptete und vertheidigte intensive förmlich zurück [1]).

V. Wenn somit zur Zeit des hl. Thomas die Frage über die Seligkeit der Gerechten vor der Auferstehung ihrem Wesen nach, d. h. als Anschauung Gottes, so bestimmt entschieden war, daß der hl. Lehrer die entgegenstehende Auffassung als Häresie bezeichnen konnte, und wenn durch ihn auch das genauere Verhältniß der endgültigen zu der provisorischen Seligkeit mit aller Klarheit bestimmt worden war, ist es fast unbegreiflich, wie noch ein Jahrhundert später Johann XXII. bezw. Petrus v. Ossa den Heiligen vor dem letzten Gerichte die Anschauung Gottes absprechen konnte und sich alle Mühe gab, diese Auf-

tur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior et per consequens in operatione efficacior: et secundum hoc ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam, in qua beatitudo consistit Suppl q. 93. a. 1. ad 3 m.

[1] Extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis respectu gaudii quod erat de Deo solo. Gloria etiam corporis cooperabitur ad gaudii intensionem quod est de Deo, inquantum cooperabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum fertur. Suppl q. 93. a. 1. ad 4 m. Desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter quiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum, quo possidere vellet Et ideo corpore resumto beatitudo crescit non intensive Sed extensive. 1. 2. q. 4. a. 5. ad 5 m.

fassung zur Geltung zu bringen; dies um so mehr, als der Papst eine große Verehrung für den hl. Thomas hegte [1]). Auch die Franziskaner werden beschuldigt, diesen Irrthum gelehrt zu haben; Wadding, der Annalist des Ordens, weist dies als eine Verleumdung zurück [2]).

1. Es konnte sich dabei nur um eine Zusammensuchung von den uns bekannten noch unbestimmten Aussprüchen der Väter aus einer Zeit, wo die kirchliche Lehre über diesen Punkt noch in ihrer Entwicklung begriffen war, also um eine Verdunkelung des hinreichend geklärten Sachverhaltes handeln. Dieses Aufspüren von alten Zeugnissen gelang ihm auch so vollkommen, daß ihm die Pariser Universität die Schmeichelei sagen konnte: Vestra Sanctitas pulcherrime et subtilissime allegat et quamplures auctoritates adduxit immo tot quot non recordamur nos legisse apud doctorem aliquem [3]).

Übrigens war es ihm, wie er selbst wiederholt und öffentlich erklärte, nur um eine Prüfung der Frage zu thun; wenn er auch für seine Lieblingsmeinung in öffentlichen Ansprachen, Vorträgen, so besonders in einer Predigt am Allerheiligenfeste 1331, eintritt, so wollte er damit nichts entscheiden. So erklärt er selbst in einem Briefe an König Philipp von Frankreich vom J. 1333: Cum autem hanc quaestionem b. Augustinus interdum in scriptis suis reputaverit valde dubiam et circa eam variasse dicatur, et nedum ipse sed et multi doctores alii circa istam materiam varient, nos interdum in nostris sermonibus mentionem habuimus non proferendo verbum de nostro capite sed dicta Scr. S. et Sanctorum, praecipue illorum, quorum scripturae ab ecclesia sunt receptae: multique tam Cardinales quam alii coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus imo publice praelatis ac magistris in theologia praesentibus est in curia pluries quaestio hujusmodi, ut sic solennius posset inveniri veritas, disputata.

In einem Consistorium zu Avignon (1334) ließ er die Frage ganz formell verhandeln und erklärte, daß er gerne seine Ansicht aufgebe, wenn das Gegentheil bewiesen würde; gegen den Glauben habe er niemals etwas sagen wollen; wenn er aber etwas gesagt haben sollte, so widerrufe er es vollständig.

[1]) Er ist es, der den englischen Lehrer kanonisirte und auf die Frage, was er denn für Wunder gewirkt, die bezeichnende Antwort gab: Quot articulos scripsit tot miracula fecit.

[2]) Annales Min. ad a. 1331. n. 10.

[3]) Martene. Thes. nov. anecdot. I, 1383.

2. Obgleich der Papst, wie man aus seinen Äußerungen sieht, auch Anhänger für seine Anschauung fand [1]), so stieß er doch auf sehr heftigen Widerstand bei Franziskanern, wie Occam, und Dominikanern, wie Durandus a S. Port. Letzterer beweist in seiner Zuschrift an Johann XXII. sehr schlagend, daß die Leugnung der alsbaldigen Beseligung der verstorbenen Gerechten eine Häresie sei, nämlich sie leugne das Hinabsteigen des Herrn in die Unterwelt, deren Zweck er aus der Prophezeiung des Zacharias darthut: Tu autem in sanguine testamenti eduxisti vinctos tuos de lacu [2]). Da die Heiligen des A. B. nämlich in der Vorhölle keine poena sensus, sondern nur die poena damni erlitten, so konnten sie nur von dieser befreit, also zur Anschauung Gottes geführt werden [3]).

Der Engländer Thomas aus dem Predigerorden bekämpfte den Papst und seine Meinung so heftig, daß er vom Großinquisitor Wilhelm von Asti in den Kerker geworfen wurde. Energisch bekämpfte auch Jakobus Novelli die neue Lehre, der dann später, als er nach Jahren den päpstlichen Stuhl bestieg unter dem Namen Benedictus XII., dieselbe förmlich verurtheilte.

Kann man den Papst nicht von einer eigensinnigen Liebhaberei in einer so wichtigen Frage freisprechen, so gereicht es ihm zu großer Ehre, daß er am Todesbette (1334), seinem Gewissen folgend, seinen Irrthum förmlich und öffentlich widerrief vor dem gesammten Cardinalscollegium: Fatemur quidem et credimus, quod animae purgatae separatae a corporibus sunt in coelo, coelorum regno et paradiso et cum Christo et consortio Angelorum congregatae et vident Deum et divinam essentiam facie ad faciem clare et inquantum status et conditio compatitur animae separatae. Si vero aliter circa materiam hujusmodi per nos dicta, praedicata seu scripta fuerunt, quoquo modo illa diximus, praedicavimus seu scripsimus, recitando et conferendo

[1]) Was Johann von den zahlreichen Doctoren sagt, welche in dieser Frage von einander abweichen, bezieht sich wohl auf solche, die aus Gefälligkeit gegen ihn der allgemeinen Ueberzeugung abtrünnig geworden; denn der angeführte Wadding, gestützt auf das Zeugniß des gleichzeitigen Joh Villanus, berichtet, daß Johannes zuerst die Frage aufgeworfen habe.

[2]) 9. 11.

[3]) Ergo si descensus animae Chr. ad limbum inferni fuit propter liberationem animarum sanctarum, quod tunc ibi erant, necesse est quod liberaverit eos a carentia visionis divinae, quod non potuit fieri nisi dando eis visionem beatificam: et qui negat quod animae SS. V. T. quae fuerunt in limbo inferni, non videant Deum visione beata usque post resurrectionem negat articulum de descensu Chr. ad inferos. Raynald. ad ann. 1333. n. 49.

et non determinando nec etiam tenendo: et sic et non aliter illa volumus esse dicta praedicata, scripta [1]).

3. Schon vor Benedict XII. hatte Clemens IV. dem Michael Paläologus ein Glaubensbekenntniß vorgelegt, in welchem der Irrthum der Griechen verurtheilt wird. Derselbe Kaiser überreichte auch im II. Concil von Lyon Gregor X. das Glaubensbekenntniß, in dem es heißt: Illorum autem animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam quae post contractam peccati maculam vel in suis manentes corporibus vel eisdem exutae . . . sunt purgatae mox in coelum recipi. Illorum autem animas quae in mortali peccato vel cum solo originali decedant, mox in infernum descendere poenis tamen disparibus puniendas [2]).

Ausführlicher und in ganz auctoritativer Definition spricht sich Benedict XII. in der Constitution: Benedictus Deus vom J. 1336 über die Frage aus: Hoc in perpetuum valitura constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium, qui de hoc mundo ante D. N. J. Chr. passionem decesserunt, nec non SS. Apostolorum, martyrum, confessorum, virginum et aliorum fidelium defunctorum post sacrum ab eis Christi baptisma susceptum, in quibus nihil purgabile fuit . . . ac quod animae puerorum eodem Chr. baptismate renatorum . . .. mox post mortem suam . . . etiam ante resumtionem suorum corporum et judicium generale post ascensionem Salvatoris nostri J. Chr. in coelum, fuerunt, sunt et erunt in coelo, coelorum regno et paradiso coelesti cum Chr., ss. angelorum consortio aggregatae, ac post D. N. J. Chr. passionem et mortem viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva . . . nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui jam decesserunt sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam . . . quodque eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale judicium et ex tunc usque in sempiternum.

Daran schließt sich die Definition von dem sofortigen Vollzug der Höllenstrafen [3]).

Das Concil von Florenz wiederholt fast wörtlich das Glaubens-

[1] Vgl. Natal. Al. saec. XIII et XIV diss. 11. a. 2. Krawutzky, de vis. beat. comm. hist. Vratisl. 1868.

[2]) Denzinger, n. 387. — [3]) Denzinger, n. 456.

bekenntniß des Michael Palälogus seinem wesentlichen Inhalt nach [1]). Nochmals wird dieser Glaubenssatz den Griechen zu glauben vorgelegt von Gregor XIII. in der Constitution: Sanctissimus Dominus noster [2]), und allen Orientalen von Urban VIII. und Benedict XIV [3]).

4. Die Zeugnisse der Griechischen Kirche für unser Dogma hat sehr zahlreich Johannes Plusiadenus, ein Zeitgenosse des Concils von Florenz, aus ihren liturgischen Büchern zusammengestellt [4]), die der Syrischen Väter Bickell [5]).

Manche verfängliche Stellen, wenigstens die in den liturgischen Büchern der Griechen noch jetzt officiell behandelt werden, lassen eine günstigere Auslegung zu, sowohl was die Befreiung der Gottlosen als die Fürbitte für die Seligen anlangt; wir müssen dieselben etwas näher untersuchen.

§ 607.

Einige liturgische Schwierigkeiten.

1. Das Synararion beweist die Wirksamkeit der Fürbitte für die Verstorbenen (Sabbath vor dem Sonntag Ἀπόκρεω) aus dem Beispiele des hl. Makarius, der den ausgetrockneten am Wege liegenden Schädel eines Heiden fragte, ob sie eine Erquickung im Hades hätten. Der Schädel antwortete, sie hätten eine große Erquickung, wenn er für die Entschlafenen bete. Auch Gregor Dialogos (d. Gr.) habe den Kaiser Trajan durch sein Gebet befreit, wurde aber von Gott ermahnt, ferner nicht mehr für Gottlose zu beten. Die Kaiserin Theodora befreite den Ikonoklasten Theophilos. Am Sonntage der Orthodoxen wird die Erlösung des Theophilus auf Fürbitte des hl. Patriarchen Methodius ausführlich erzählt.

Man kann hier annehmen, daß die Todten nicht gerade verdammt gedacht sind [6]).

2. Auch im Abendland hat man eine Wirkung der Fürbitte für die Verdammten nicht immer in Abrede gestellt.

Im Alterthume bis ins Mittelalter hinein finden sich Vorstellungen von einer zeitweiligen Erleichterung der Verdammten an bestimmten Festtagen oder von einer Milderung der Höllenstrafe durch die Fürbitte der Gläubigen.

Prudentius gibt diesen Vorstellungen poetischen Ausdruck in seinem Cathemerinon: Sunt et spiritibus saepe nocentibus. Poenarum

[1]) Denzinger. n. 588. — [2]) Ibid. n. 870. — [3]) n. 875.

[4]) Bei Migne 159. 1283 sqq. — [5]) Carmina Nisibena 1866, c. 6.

[6]) Der hl. Thomas meint, vielleicht sei Trajan durch das Gebet des hl. Gregor auferweckt worden. Suppl. q. 71. a. 5. ad 5 m.

celebres sub Styge feriae. Illa nocte, sacer qua rediit Deus, Stagnis ad Superos ex acheronticis. Marcent suppliciis tartara mitibus. Exaltatque sui carceris otio, Umbrarum populus liber ab ignibus. Nec fervent solito fulmina sulphure [1]).

Dieser Hymnus wurde sogar in vielen Kirchen doch wohl nur Spaniens beim Anzünden der Osterkerze gesungen.

Die Volksauffassung von einem zeitweiligen Pausiren der Höllenstrafen findet sich auch in den libri VIII miraculorum des Cäsarius von Heisterbach; diese Milderung findet jeden Sonntag de hora nona sabbati usque ad secundam feriam hora prima statt, zum großen Aerger des Ostiarius minister inferni [2]). Schon in der Paulus-Apokalypse findet sich diese Sage.

Petavius meint, man könne diese Meinung von Vätern, obgleich dem jetzigen Sinne der Gläubigen fremd, nicht als absurd abweisen, die Kirche habe nichts darüber bestimmt. Es dürfte aber kaum zutreffend sein, sie als Meinung von Vätern zu bezeichnen; denn weder der hl. Chrysostomus noch der hl. Augustin, auf die man sich beruft, scheinen dies zu lehren. Ersterer erklärt allerdings, daß nur den Gläubigen nach dem Tode das hl. Opfer zu gute komme, den Katechumenen könne man nur durch Almosengeben einige Linderung verschaffen [3]). Er setzt die Katechumenen nicht als verdammt voraus, sondern höchstens von der seligen Anschauung ausgeschlossen: und selbst dann kann ihnen das Almosen nützen. Der hl. Augustinus sagt allerdings: Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio [4]), aber an derselben Stelle erklärt er auch: Pro valde malis etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. Es kann also der hl. Lehrer unter den Verdammten keine valde mali, keine definitiv vom Reiche Gottes ausgeschlossenen Bewohner der Hölle meinen [5]). Ganz anders als Petavius urtheilt der hl. Thomas: Est praedicta opinio praesumtuosa utpote sanctorum dictis contraria et vana nulla auctoritate suffulta et nihilominus irrationalis [6]).

Der hl. Bonaventura dagegen urtheilt noch ziemlich frei über die Milderung der Strafen der Verdammten in Kraft der Fürbitte der

[1]) Hymn. 5. c. 125 sqq. — [2]) Vgl. A. Meister, Die Fragmente der libri VIII des Cäsarius v. Heisterbach). 1901. S. 208 ff.

[3]) hom. 3 in ep. ad Philipp. n. 4, hom. 21 in Act. n. 4, hom. 62 in Joa. n. 5. — [4]) Enchir. c. 110.

[5]) S. Kirsch, Die Communio Sanctorum. S. 168 f.

[6]) in 4. dist. 45. q. 2. q. 1.

Kirche. Der seraph. Lehrer führt verschiedene Ansichten der Theologen hierüber auf und erklärt blos am Schlusse nach ihrer Widerlegung: Ideo est aliarum opinio communior et verior, quod suffragia damnatis non prosunt nec ecclesia intendit orare pro eis [1]). Zunächst erwähnt er die Ansicht des Praepositivus, der glaubt, die Fürbitten nützten zwar nicht allen Verdammten, wohl aber solchen, welche einige gute Werke verrichtet und dadurch verdient hätten, daß ihnen von anderen geholfen werde, und derselbe nennt in seiner Summa diese Meinung die gewöhnlichere.

Verschieden suchte man diese Annahme mit der ewigen definitiven Verdammniß in Einklang zu setzen. Der Lombarde meint, mit der Ewigkeit der Höllenstrafe sei ein levamen wohl vereinbar. Manche bezogen die Erleichterung auf die Zeit, interpolationem nennt sie der hl. Bonaventura, andere auf die Milderung der Stärke der Strafe. Wenn man daraus folgern wollte, daß dann einmal die Verdammniß ganz aufhören würde, so machte der Schüler des Gilbert von Porre eine subtile Distinction zwischen arithmetischen und geometrischen Verhältnissen; wenn immer nur ein aliquoter Theil der Strafe weggenommen würde, käme man nie damit zu Ende! Praepositivus selbst entgeht dieser Folgerung dadurch, daß er nur bis zum letzten Gerichte eine Milderung der Höllenstrafe für möglich erachtet, und den nie sterbenden Wurm betont, der durch das Gebet der Kirche nicht weggenommen werden könne. Solche Ausflüchte richten sich selbst, sie fallen mit ihren Voraussetzungen.

3. Allerdings wird selbst in den Liturgien das hl. Opfer auch für die Heiligen: Patriarchen, Apostel, Martyrer dargebracht; sie werden im Memento mit den lebenden und allen entschlafenen Gläubigen commemorirt.

Nun, selbst in den jetzigen orientalischen Liturgien ist das Memento vivorum und mortuorum noch nicht so streng geschieden, die Heiligen und Lebenden und armen Seelen werden in derselben Weise commemorirt, und bei allen wird ὑπὲρ gebraucht [2]).

[1]) in 4. dist. 46. q. 2.

[2]) So betet der Priester in der Griechischen Liturgie des hl. Chrysostomus: Auch bringen wir Dir dar diesen geistigen Dienst für die im Glauben entschlafenen Altväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Herolde, Evangelisten, Martyrer, Bekenner, Enthaltsame und für jede Seele, die im Glauben vollendet ward, ganz besonders für die ganz heilige, makellose, hochgebenedeite, unsere glorreiche Herrin, die Gottesgebärerin und immer jungfräuliche Maria (Hier setzt der Chor ein: Wahrhaft würdig ist es, dich Gottesgebärerin zu preisen, die immer seligste und ganz fleckenlose, die Mutter unseres Gottes. Die erhabener als die

Man sieht, hier ist alles, Fürbitte und Commemorationen, mit einander verbunden, welche die streng dogmatische Liturgie der Römischen Kirche streng scheidet und selbst auf verschiedene Theile der Messe vertheilt. Daß die alten Liturgien nicht so scharf unterscheiden, war theils nicht nothwendig, weil die Gläubigen ja wußten, wie die Commemoration und die Fürbitte (das ὑπέρ) zu verstehen seien, da sie darüber von den Vorstehern belehrt wurden, anderntheils konnte man, wie Bickell in einer eingehenden Untersuchung über die älteste Clementinische Liturgie in seiner Schrift Messe und Pascha darlegt, nicht so streng scheiden; denn mit Ausnahme der Apostel und Martyrer hatte man keine Gewißheit über die Seligkeit der Verstorbenen, und doch waren sie als „Heilige" gestorben [1]).

Cherubim und unvergleichlich glorreicher als die Seraphim, die ohne Versehrung Gott das Wort gebar, dich in Wahrheit Gottesgebärerin verherrlichen wir.) Der Diakon verliest die Diptychen der Verstorbenen, der Priester betet leise: Für den hl. Propheten Johannes, den Vorläufer und Täufer, für die hl. glorreichen und ruhmvollen Apostel, für den Heiligen N., dessen Gedächtniß wir begehen, und alle deine Heiligen, durch deren Fürbitte du, o Gott, uns beschützen mögest.

„Gedenke auch aller vor uns in der Hoffnung auf die Auferstehung des ewigen Lebens Entschlafenen." Hier gedenkt der Priester aller, deren er gedenken will, Lebender und Verstorbener. Für die Lebenden spricht er: „Für Heil, Schutz, Nachlassung der Sünden des Dieners Gottes N." Für die Verstorbenen spricht er: „Für die Ruhe, die Erleichterung der Seele deines Dieners N. an lichtem Orte . . . gib ihm Ruhe, unser Gott, und gib ihm Ruhe da, wo da leuchtet das Licht deines Antlitzes. Noch bitten wir dich, gedenke Herr des gesammten rechtgläubigen Episkopates . . . Vor allem gedenke, o Herr, unseres Erzbischofes N."

[1]) In der Clementinischen Liturgie der Apostolischen Constitutionen wird nach der Epiklese, welche die Früchte des Opfers auf die Communicirenden herabruft, gebetet für die hl. Kirche, für den gesammten Episkopat, für sich selbst, für die Priester, Diakonen und den ganzen Klerus, für den König, das Heer. Unvermittelt schließt sich daran: Noch opfern wir dir es auf für alle Heiligen, welche dir von Anfang an gefallen: die Patriarchen, Propheten, Gerechten, Apostel, Martyrer, Bekenner, Bischöfe, Priester, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren, Jungfrauen, Wittwen, Laien, und alle, deren Namen du kennst." Dann folgt wieder unmittelbar: „Noch bringen wir es dir dar für dieses Volk . . . für die Jungfrauen, Wittwen." Migne I, 1104 sq.

Noch älter und unbestimmter und doch nach einer Richtung deutlicher ist das Memento in der Liturgie des Testamentum D. N. J. Chr. Die Opfernden beten nach der Consecration zunächst für ihr eigenes geistiges Wohl, sodann für die mit Charismen Begnadigten, für die Verkündiger des Wortes, für die Wittwen und Waisen. Dann folgt unmittelbar: „Gedenke derer, welche im Glauben entschlafen sind, und gib uns die Erbschaft mit deinen Heiligen, verleihe uns Kraft, dir zu gefallen, wie auch sie dir gefallen haben. Weide das Volk in Gerechtigkeit . . ." Rahmani p. 44. 45.

Diese Unbestimmtheit zeigt sich besonders deutlich bei der ehrenvollen Commemoration in den Diptychen. Darin wurden nicht blos Heilige, sondern auch lebende, allgemein alle orthodoxen Bischöfe, welche in Glaubensgemeinschaft mit der betreffenden Kirche standen, aufgenommen; sie konnten auch wieder daraus gestrichen werden.

Ausdrücklich erklären die Väter, daß die eigentlichen Heiligen commemorirt werden, um durch ihre Fürbitte unsere Gebete zu verstärken. „Dann gedenken wir auch der bereits Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, daß Gott durch ihre Gebete und Fürbitten unser Gebet aufnehmen möge“ [1]). Der Gedanke der Ehrung liegt allerdings auch bei der Commemoration dieser großen Heiligen zu Grunde, wie Chrysostomus erklärt: „Auch selbst für die heiligen Martyrer ist es eine große Ehre, genannt zu werden, wenn der Herr gegenwärtig ist, wenn sein Tod erneuert wird, und die unaussprechlichen Geheimnisse des furchtbaren Opfers gefeiert werden“ [2]). Genauer unterscheidet der hl. Augustinus: Ad ipsam mensam non sic eos (Martyres) commemoramus quemadmodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus: sed magis ut ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus [3]).

4. Auch in der heutigen Römischen Liturgie, die sich durch hohe dogmatische Bestimmtheit und Correctheit auszeichnet, kommen Ausdrücke vor, welche auf eine Unentschiedenheit des Loses im Jenseits hindeuten, die also nach der bekannten Auffassung der Kirche gedeutet werden müssen. So heißt es in der Sekret der Messe de Communi Confess. Pontif. (2. loco): Ut per haec piae placationis officia et illum beata retributio comitetur et nobis gratiae tuae dona conciliet. Es braucht das illum beata retributio comitetur nicht so verstanden zu werden, daß die ewige Belohnung den Seligen erst jetzt durch das hl. Opfer zu Theil werde, sondern daß dasselbe ihnen eine selige Vergeltung verschaffe, eine Vermehrung.

Das Fest des Heiligen wird ja gefeiert, weil man von der Seligkeit desselben sicher überzeugt ist. Freilich ist der Ausdruck auffällig und stammt wohl aus einer Zeit, wo wie in den ältesten Liturgien es bei der Commemoration unentschieden gelassen wurde, ob der Verstorbene wirklich ein vollendeter Heiliger sei. Eine Vermehrung der Glorie sowohl der äußeren hier auf Erden als auch der inneren, namentlich accidentellen im Himmel durch die Kraft des hl. Opfers ist

[1]) Cyrill. Hier. Catech. 5, 9.
[2]) In Act. hom. 21, 4.
[3]) in Joa. tract. 84, 1. Cf. de civ. D. VIII, 27. Enchir. 110.

nicht unmöglich, wenn auch vielleicht ein weiteres Verdienst im Himmel nicht angenommen werden darf.

5. Noch stärker sind die Ausdrücke in unserer Liturgie, in welchen die Befreiung der Verstorbenen von der Höllenstrafe erfleht wird. So das bekannte A porta inferi. Erue Domine animas eorum. Man könnte freilich hier das inferi in seiner allgemeinen Bedeutung nehmen, in welcher es Hölle und Fegfeuer umfaßt; schwieriger ist dies in dem Offertorium der Requiem-Messe: Libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu: libera eos de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum: sed signifer S. Michael repraesentet eas in lucem sanctam . . . fac eos Domine de morte transire ad vitam.

Die hier von der Unterwelt gebrauchten Ausdrücke sind so stark, daß sie kaum vom Fegfeuer verstanden werden können, so besonders das „vom Tartarus verschlungen werden". Benedict XIV. meint allerdings, sie müßten vom Fegfeuer verstanden werden, weil sie von der Hölle verstanden gegen den Glauben verstießen [1]). Diese Schlußfolgerung ist nicht zwingend; im Gegentheil, auch vom Fegfeuer verstanden sind sie dem Wortlaute nach gegen den Glauben. Sie setzen nämlich voraus, daß der Verstorbene noch nicht im Fegfeuer ist, er soll vom Tartarus nicht verschlungen werden. Und doch, da die Gebete für die Verstorbenen erst nach längerer Zeit, oft sehr lange Zeit nach ihrem Tode verrichtet werden, würde ihr Schicksal noch nicht entschieden sein, es würde damit das besondere Gericht beseitigt.

Die Schwierigkeit löst sich sehr einfach, wenn man eine liturgische Eigenthümlichkeit der kirchlichen Gebete berücksichtigt: sie beziehen sich nicht immer auf die Zeit, in der sie gesprochen werden, sondern auf die Zeit, wofür sie gesprochen werden. So bekanntlich die Epiklese der Orientalischen Liturgien nach der Consecration, die accessorischen Gebete und Ceremonien der Priesterweihe, welche Gewalten bezeichnen, welche schon vorher durch den wesentlichen sakramentalen Ritus ertheilt wurden.

In der Todtenliturgie tritt diese Zeitverschiebung ganz handgreiflich zu Tage. Die Gebete für die Verstorbenen werden nicht im Augenblicke des Todes verrichtet, sondern kürzere oder längere Zeit nachher. Und doch wird dabei vorausgesetzt, daß die Seele soeben den Leib verläßt und ihr jenseitiges Schicksal noch erwartet. Subvenite Sancti Dei, occurrite Angeli Domini: suscipientes animam ejus: offerentes eam in conspectu Altissimi. Suscipiat te Christus [2]).

[1]) De SS. sacrificio Missae II, 9, 6. — [2]) Ordo Exequiarum.

Dies tritt auch ganz deutlich in dem angeführten Offertorium zu Tage: ne cadant in obscurum. Der hl. Michael, der Seelengeleiter, soll sie „vom Tode weg zum Leben", „zum Lichte" führen.

Eine noch stärkere liturgische Zeitverschiebung findet sich im Libera desselben Ordo exequiarum; Libera me de morte aeterna in die illa tremenda. Hier kann vom Fegfeuer nicht die Rede sein, sondern ganz sicher von der ewigen Verdammniß. Von ihr soll der Verstorbene an jenem Schreckenstage des letzten Gerichtes befreit werden, wo doch aller Schicksal endgültig entschieden ist.

Man kann nicht einwenden, der Betende erflehe diese Befreiung für sich; das ist wohl auch der Fall, aber vor allem, weil es ein Gebet für die Verstorbenen ist, für die bereits Hingeschiedenen und Gerichteten.

Diese Verschiebung der Gebete thut ihrer Wirksamkeit keinen Eintrag: für die Seelen im Fegfeuer wirken dieselben in jeder Weise, welches auch die Form ist, in welche sie gekleidet werden. Sie können aber vielleicht auch zur Entscheidung des ewigen Looses: Seligkeit oder Verdammniß beitragen. Denn insofern sich die Gebete thatsächlich auf den Moment des Abscheidens richten, kann Gott mit Rücksicht auf diese zukünftigen Gebete den Sterbenden Gnaden verleihen, welche ihr Schicksal entscheiden. Das Gebet übt eine moralische Causalität, sie kann, von Gott vorausgesehen, auch rückwärts wirken.

Zweites Kapitel.

Der limbus patrum.

§ 608.

Der Scheol.

1. Für die besondere Vollendung des Menschen haben wir bis jetzt nur zwei jenseitige Zustände kennen gelernt: definitive Verwerfung, die Hölle, definitive Seligkeit, den Himmel. Das Fegfeuer als Vorbereitung auf den Himmel wurde nur nebenbei als selbstverständlicher Sühnort für diejenigen Gerechten, welche noch nicht vollkommen rein sind, berührt. Die Offenbarung belehrt uns aber noch über einen anderen provisorischen jenseitigen Zustand: den limbus patrum, die Vorhölle, und aus den Offenbarungswahrheiten müssen wir noch auf einen andern definitiven Zustand im Jenseits schließen, den limbus puerorum, den Aufenthaltsort der ungetauften Kinder.

1. Im Gegensatz zu dem Himmel, den die menschliche Vorstellung sich oben denkt, werden alle jenseitigen Zustände als Unterwelt, inferi bezeichnet, welche Ausdrücke synonym sind mit dem griechischen Hades und dem hebräischen Scheol[1]). Am tiefsten steht, d. h. am weitesten von Gott, von der Seligkeit, vom Lichte entfernt ist die

[1]) Ueber die Etymologie des Wortes שְׁאוֹל wird gestritten. Die nächstliegende Ableitung wäre von שָׁאַל, fordern; er fordert alles Fleisch zu sich. Neuere wollen darin die Bedeutung der Untersuchung, Entscheidung finden. Andere leiten es ab von der Wurzel שָׁעַל, hohl sein; es würde also dasselbe bedeuten wie unsere Hölle. Assyriologen bringen es mit dem assyr. šu-âlu, die mächtige Stadt, in Verbindung. Auf die Sache hat diese Meinungsverschiedenheit keinen Einfluß: jedenfalls kann es nicht lediglich vom Grabe verstanden werden, wie viele Rationalisten behaupteten, welche von der Voraussetzung ausgehen, die Israeliten hätten kein Jenseits gekannt. Dies letztere ist schon darum unmöglich, weil ihre Vorfahren, die Chaldäer, einen lebendigen Glauben an das Jenseits aufweisen, ebenso die Aegypter, unter denen sie Jahrhunderte gelebt, deren Weisheit Moses erlernt hatte. Vgl. Lehrb. der Apologetik. I. Bd. 3. A. S. 147 ff. Ueber die zahlreichen Ansichten über den Scheol s. Atzberger, S. 23 f. Die zahlreiche Literatur über die jüdische Eschatologie S. 19 ff.

Hölle, welche nach jetzigem Sprachgebrauch schlechthin den Namen infernum, inferi führt. Darüber folgt der limbus puerorum, der Aufenthaltsort derer, welche, der heiligmachenden Gnade entbehrend, mit der Erbsünde behaftet von dem ewigen Lichte, der Anschauung Gottes für immer ausgeschlossen sind. Darüber steht das Fegfeuer, dessen Bewohner im Stande der Gnade sich befinden, bald zur Seligkeit gelangen, aber noch Strafen zu dulden haben. Noch höher steht die Vorhölle, in welcher die Gerechten des A. B. ohne Strafe die Aufnahme in die volle Seligkeit, d. h. die Anschauung Gottes, erwarteten [1]). Der Ausdruck Vorhölle ist wenig correct, man würde besser sagen Vorhimmel. Aber der Gedanke, daß sie doch in der „Unterwelt" sich befinden, daß eine Art Strafe [2]) über sie verhängt ist, daß sie sich

[1]) Quaduplex est infernus. Unus est infernus damnatorum, in quo sunt tenebrae et quantum ad carentiam visionis divinae et quantum ad carentiam gratiae et est ibi poena sensibilis et hic est infernus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebrae et propter carentiam divinae visionis et propter carentiam gratiae, sed non est ibi poena sensibilis, et dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebrae quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, sed est ibi poena sensus, et dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo est tenebra, quantum ad carentiam divinae visionis, sed non quantum ad carentiam gratiae, neque est ibi poena sensibilis; et hic est infernus sanctorum patrum. S. Thom. in 3. dist. 22. q. 2. a. 1. q. 2.

[2]) Wie gerecht der Himmel auch den heiligen Vätern noch verschlossen blieb, beweist der hl. Thomas: Clausio januae est obstaculum quoddam prohibens homines ab ingressu. Prohibentur autem homines ab ingressu regni coelestis propter peccatum, quia sicut dicitur Is. XXXV, 8: „Via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus" Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni coelestis. Unum quidem commune totius humanae naturae, quod est peccatum primi parentis, et per hoc peccatum praecludebatur homini aditus regni coelestis. Unde legitur Genes. III, 24, quod post peccatum primi parentis „collocavit Deus Cherubim et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitae". Aliud autem est peccatum speciale uniuscujusque personae quod per proprium actum committitur uniuscujusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus non solum a peccato communi totius humanae naturae et quantum ad culpam et quantum ad reatum poenae ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum . . . Et ideo per passionem Chr. aperta est nobis janua regni coelestis. Et hoc est quod Apostolus dicit Hebr. IX, 2, quod Chr. assistens pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemtione inventa" . . . 3. p. q. 49. a. 5. Sancti patres operando operam justitiae meruerunt introitum regni coelestis per fidem passionis Chr. . . . : per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emendationem propriae personae. Nec tamen alicujus fides vel justi-

also in der Nähe der Hölle befinden, wird auch durch den ganz gangbaren theologischen Namen limbus patrum bezeichnet; sie befinden sich am „Saume", am „Rande", doch wohl nicht des Himmels, sondern, wie der hl. Thomas erklärt, der Hölle. Noch mehr läßt der Ausdruck limbus puerorum an den Saum der Hölle denken: denn nach dem Concil von Florenz steigen die in der Erbsünde Verstorbenen nicht minder wie die Todsünder zu der „Unterwelt" hinab.

2. In allen Schrecken der Unterwelt mit nur schwachem Schimmer des Himmels stellt sich uns der limbus patrum im A. T. wenigstens in den älteren Büchern desselben, im Pentateuch dar. Die Hoffnung tritt da so stark zurück, daß viele rationalistische Exegeten den Israeliten den Glauben an das Jenseits ganz absprechen. Diese Folgerung ist nun durchaus ungerechtfertigt [1]), aber wahr bleibt, daß die Vorstellung der späteren biblischen Bücher von dem jenseitigen Schicksale der Gerechten und die genaueren Kenntnisse, welche wir Christen vom „Schooße Abrahams" gewonnen haben, sehr abstechen gegen die unbestimmten, wenig trostvollen Andeutungen des Pentateuchs über das Jenseits. Im Allgemeinen finden wir in den Büchern Moses sowie auch noch in den späteren protokanonischen Büchern ganz ähnliche populäre Vorstellungen vom Scheol, wie bei den Heiden vom Hades, Tartarus, Orcus u. s. w., ja dieselben sind z. Th. noch trostloser. Er ist nach Job, Ps., Sprichw., Prediger eine weite finstere Höhle, der Versammlungsort für alle Lebenden, dem Niemand mehr entrinnen kann. Er heißt Todesnacht, Untergang, Verderben, Land der Vergessenheit, Einsamkeit, Finsterniß. Die Bewohner des Scheol heißen in diesen Büchern regelmäßig Rephaim, die Schwachen, was ganz genau dem griechischen *κάμοντες*, *κεκμῶτες* für die „Schatten" des Hades entspricht.

In der Unterwelt herrscht Schrecken, ewiger Schrecken, keine Ordnung. Die Bewohner wissen nichts vom Diesseits, ja, nicht einmal Lob Gottes ist dort unten.

tia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanae creaturae; quod quidem remotum est pretio sanguinis Chr. Et ideo ante passionem Chr. nullus intrare poterat regnum coeleste, adipiscendo scl. beatitudinem aeternam, quae consistit in plena Dei fruitione. Ibid. ad 1 m.

Der hl. Lehrer vergleicht treffend jenen Ausschluß der Altväter vom Himmel mit der Nothwendigkeit zu sterben trotz der Taufe. Sicut etiam nunc fideles Chr. liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria, remanent tamen obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi. 3. p. q. 52. a. 5. ad 2 m.

[1]) Vgl. Fr. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen, 1902.

Der letzte noch in den Psalmen (6, 113) und beim Siraciden mehrmals wiederkehrende Ausdruck muß am meisten überraschen. Aber gerade weil von denselben hl. Schriftstellern eine jenseitige Vergeltung, ja, dem Gerechten eine herrliche Seligkeit verheißen wird, müssen diese Ausdrücke eine Deutung erfahren, welche die Jenseitshoffnungen nicht ausschließen.

Zunächst ist zu bemerken, daß Grab, Tod und Hades nicht immer streng geschieden erscheinen; an vielen Stellen weiß man nicht, ob das Grab oder die Unterwelt gemeint ist. Vom Grabe kann man recht wohl sagen, und sagen auch wir, da hört das Lob Gottes, das Wissen auf.

Sodann ist das Lob Gottes in der andern Welt vor der Erlösung nicht das freudige, festliche, verdienstliche des Diesseits: es ist mehr gedrückte Stimmung wegen der Trennung von allen diesseitigen freudigen Beziehungen und der ungestillten Sehnsucht nach dem unendlichen Gute.

3. Weil die göttliche Weisheit deutlichere Aufschlüsse über das Jenseits zugleich mit der Entwicklung der Messiasidee späteren Zeiten vorbehalten hatte, so konnten nur solche düstere Vorstellungen des natürlichen Menschen vom Tode sich bilden, welche indeß, im strengen Gegensatz zu denen der Heiden, von der Uroffenbarung ganz und gar beherrscht waren. Nach dieser stellt sich der Tod als Strafe für die Sünde dar, er kann also nur in sehr dunklem Lichte erscheinen, für alle Menschen kann ohne Erlösung das jenseitige Loos nur ein mehr oder weniger trauriges sein. Da also der Erlöser nur sehr unbestimmt im Gesichtskreise der Menschen stand, konnte das Bild vom Jenseits kein erfreuliches sein.

Dazu kommt, daß der nächste Zustand im Jenseits nur als positiver Strafzustand, als Fegfeuer gedacht werden konnte. Wie wenige im A. T. mit seinen dürftigen Heilsmitteln hätten sich der Läuterung im Jenseits, des Fegfeuers, überhoben denken können! Es war also ein in vielfache Beziehung traurigerer Zustand als das diesseitige Leben. Die Ruhe, das Ausruhen von den Mühseligkeiten des irdischen Lebens war der vorzüglichste Lichtpunkt in diesem düsteren Bilde, und dieser tritt auch häufig in den Aeußerungen der Altväter hervor.

Im Uebrigen sind diese trüben Aussichten der Väter nicht als Offenbarungen Gottes über das Jenseits zu urgiren: der hl. Geist wollte uns belehren, wie viel glücklicher unser Loos geworden. Und doch, wie weit stehen auch alle unsere Vorstellungen vom Jenseits von der Wirklichkeit ab!

4. Indeß tritt doch ein Unterschied im Loose der Gottlosen und dem der Gerechten stark hervor. Die Gerechtigkeit Gottes, die gerechte Belohnung und Bestrafung wird im Pentateuch in aller Schärfe den Israeliten vor Augen gestellt. In diesem Leben wird aber offenbar nicht nach Gerechtigkeit vergolten. Also muß dieselbe im Jenseits erfolgen. Während es deßhalb von der Rotte Kores heißt: Sie stiegen lebendig in den Scheol hinunter, und Moses den Sündern droht: „Feuer ist entbrannt in meinem Zorne, und brennen wird es bis zum untersten Scheol“ [1]), wird von den frommen Vätern gesagt: Sie wurden zu ihrem Volke versammelt: „Abraham schied dahin und starb in gutem Alter, greise und lebensmüde, und ward versammelt zu seinem Volke, und es begruben ihn Isaak und Ismael und seine Söhne“ [2]). Derselbe Ausdruck wird gebraucht vom Tode Ismaels, Isaaks, Jakobs, Aarons, Moses'. Von Josue wird specieller gesagt: „daß er zu seinen Vätern versammelt wurde“ [3]). Und zu Abraham sagt Gott selbst: „Du wirst gehen zu deinen Vätern in Frieden“ [4]). Damit erfüllt sich die Verheißung an denselben hl. Patriarchen: Ero merces tua magna nimis, welche in ihrer feierlichen Großartigkeit unmöglich auf das Diesseits eingeschränkt werden kann. Der Patriarch Henoch wird wegen seiner Religiosität von Gott von der Erde weggenommen, um anderswo friedlicher zu leben. Die eigentliche Heimath der Patriarchen ist nicht hier; auf Erden sind sie Fremdlinge, Pilger. Jakob sagt so schön und rührend zu Pharao: Die Tage meiner Wanderschaft in der Fremde (megurai) sind hundert und dreißig Jahre, wenige und böse, und sie reichen nicht an die Tage meiner Väter, welche diese durchpilgert haben“ [5]).

„Zu seinem Volke, zu den Vätern versammelt werden“, enthält gleichfalls eine tröstliche Andeutung. Das Gegentheil davon ist der oft im Pentateuch gebrauchte Ausdruck: „Aus dem Volke Gottes ausgerottet werden“, zur Strafe für bestimmte Sünden, z. B. für Unterlassung der Beschneidung. Wer nicht zum Volke Gottes gehört, ist verworfen, von dem Heile Israels, von der messianischen Hoffnung ausgeschlossen. Also bedeutet umgekehrt: zu seinem Volke versammelt werden so viel, als an den Segnungen des Volkes Gottes theilnehmen. Auch die zeitlichen Güter, welche den Israeliten fast ausschließlich als Lohn in Aussicht gestellt werden, sind Unterpfänder der göttlichen Liebe, Güter, welche an das gelobte Land geknüpft sind, Güter des Bundes; sie schließen also die jenseitige Belohnung nicht aus, sondern ein.

[1]) Deut. 32, 22. — [2]) Genes. 25, 8. 9. — [3]) Richt. 2, 10.
[4]) Genes. 15, 15. — [5]) Genes. 47, 9.

5. Neben den düsteren Schilderungen des Todes und des Scheol finden wir aber auch Lichtpunkte, die in dem Maße heller werden, als die Messiasidee deutlicher hervortritt. Das Heil, die Erlösung erscheint in unbestimmte Zukunft gerückt, aufs innigste mit der Erscheinung des Messias verknüpft. So die bekannte Prophezeihung Jobs von der dereinstigen Auferstehung [1]), von welcher später die Rede sein wird. Besonders in den Psalmen wird die Hoffnung auf eine jenseitige Seligkeit deutlich ausgesprochen, den Frommen eine Erlösung aus dem Scheol verheißen, während die Gottlosen ihm für immer verfallen. „Die Gottlosen lagern im Scheol wie die Schafe . . . Aber meine Seele wird Gott aus der Hand des Scheol befreien, denn Er wird mich aufnehmen" [2]). „Du wirst meine Seele nicht in der Unterwelt lassen und Deinen Heiligen nicht sehen lassen die Verwesung" [3]). „Was habe ich im Himmel und was will ich auf Erden? Wenn mein Fleisch vergeht und mein Herz: Du bist der Gott meines Herzens und Gott mein Antheil in Ewigkeit. Denn siehe, die, welche sich von Dir entfernen, kommen um. Du vertilgest alle, die von Dir abfallen. Mir aber ist Gott anhangen gut, gut auf den Herrn meine Hoffnung setzen" [4]). Der Messias wird ein gerechtes Gericht über die Völker halten: es wird also auch die Vergeltung an die Messiasidee geknüpft. Selbst der Prediger, der den Tod am pessimistischsten faßt, findet die Lösung aller Welträthsel im endlichen Gerichte Gottes; denn so beschließt er seine Zweifel: „Laßt uns das Ende der Rede hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote; denn dies ist der ganze Mensch. Und jegliches, was geschieht, wird Gott zu Gerichte bringen, ob es gut oder böse sei" [5]). Darum kehrt im Tode der Geist zu Gott zurück [6]), der ihn gegeben, um von ihm gerichtet zu werden. Daß auf Erden kein gerechtes Gericht, sondern das Gegentheil statthat, ist ja das Grundthema des ganzen Buches [7]). Von dieser endgültigen jenseitigen

[1]) Job 19, 25 ff. Vgl. Royer, Die Eschatologie d. B. Job unter Berücksicht. d. vorexil. Prophetie (Bibl. Studien VI, 5). Freiburg, 1900.

[2]) Ps. 48, 45 ff. — [3]) 15, 10. — [4]) Ps. 72, 25.

[5]) 12, 13. 14. — [6]) 12, 7.

[7]) Mögen die Auffassungen über den Koheleth, über den eine reiche Literatur existirt, noch so verschieden sein, der von uns angezogene Gedanke tritt mit aller Klarheit hervor. B. Schäfer, Neue Untersuchungen über das B. Koheleth. Freiburg, 1879. Bahldieck, Beiträge zum Verständniß des B. Koheleth, mit besond. Berücksicht. d. Unsterblichkeitsproblems. Halle, 1896. A. v. Scholz, Kommentar über den Prediger. 1901. Bahinger, Der Prediger u. das Hohe Lied. Stuttgart, 1858. Zöckler, Das Hohe Lied und der Prediger. Bielefeld-Leipzig, 1868. Wright, The book of Koheleth. London, 1883. G. Bickell, Der Prediger

Vergeltung sind also auch die immer wieder wiederholten Versicherungen von der göttlichen Belohnung des Guten und Bestrafung der Bösen, welche auch in den Sprichwörtern so oft wiederholt wird, zu verstehen.

Es ist ja auch der Gottesglaube mit der Unsterblichkeitsidee, mit der festen Ueberzeugung von der Beseligung der Guten und Bestrafung der Bösen so enge verbunden, daß eine Religion ohne Jenseits unmöglich ist; nicht mit Unrecht hat man gesagt, eine blos diesseitige Religion wäre ein Brückenbogen, dem am anderen Ende der Stützpfeiler fehlt. Wenn der Heiland aus der Benennung Gottes als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs folgert, daß diese heiligen Väter leben, da der Herr kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen ist, so beruht diese Schlußfolgerung auf der Ueberzeugung, daß, wer im lebendigen Verhältnisse zu Gott steht, immer lebt; wenn Gott unser Gott ist, dann ist er es für immer; wir wissen, daß dieser innige Lebensverkehr immer dauern wird, im diesseitigen Lebensverkehr mit dem Urheber des Lebens haben wir die Garantie für ein ewiges Leben.

II. Bei den Propheten tritt die Gestalt des Messias immer deutlicher hervor und damit werden auch die eschatologischen Vorstellungen bestimmter.

1. Diese sind ganz und gar in die Ankunft des Messias hineinverwoben, sodaß es oft schwer ist, zu entscheiden, von welcher Ankunft, von welcher Erlösung, von welchem Gericht, ob am Ende der Welt oder von einem Zeitpunkte in der nächsten oder späteren Geschichte Israels gesprochen wird. Das Gericht über die Völker ist zunächst ein Gericht über die Bedränger Israels. Das greift aber über in die Erlösung der Welt durch den Messias und spielt hinein in die schließliche allgemeine Erlösung am Ende der Welt. So besonders bei Isaias. Nach einer glänzenden Schilderung des neuen, wiedererbauten Jerusalems heißt es: „Und die vom Herrn erlöst sind, kehren zurück und kommen nach Sion mit Lobpreis; ewige Freude krönt ihr Haupt: Freude und Wonne erlangen sie, es wird von ihnen fliehen Schmerz und Seufzer“ [1]). Dies geht offenbar vollkommen erst im Jenseits in

über den Werth des Daseins. Innsbruck, 1884. N. Bidder, Ueber Koheleths Stellung zum Unsterblichkeitsglauben. Erlangen, 1875. M. Flunk, Die Eschatologie Altisraels. Zeitschr. f. kath. Theologie. Innsbruck, 1887. Gietmann, Comment. in Ecclesiasten. Paris, 1890. Grätz, Koheleth. Leipzig, 1871. H. A. Hahn, Kommentar über das Predigerbuch Salom. Leipzig, 1860. Hitzig, Der Prediger Salomo's. Leipzig, 1847. Knobel, Commentar über das B. Koheleth. Leipzig, 1836. Motais, L'écclésiaste. Paris, 1895.

[1]) 35, 10.

Erfüllung, wie auch die Strafe der Gottlosen, deren Wurm nicht stirbt, deren Feuer nicht erlischt, erst im Jenseits endgültig vollzogen wird.

2. So hängt also nach der Auffassung des A. T. das Schicksal des Menschen, sein Heil an dem Heile Israels, an dem Heil, das der Messias bringt. Da dasselbe aber in unbekannter ferner Zukunft sich darstellte, mußte auch die Furcht vor dem Tode, vor dem Loose im Scheol vorherrschen. Aber diese Furcht schloß, wie wir gesehen, die feste Zuversicht auf eine Erlösung aus der Unterwelt nicht aus.

Wie sich diese Zuversicht so innig an die Erwartung des Messias anschloß, zeigt uns recht deutlich das Beispiel des Patriarchen Jakob. Die Segenssprüche und Prophezeihungen über seine Söhne unmittelbar vor seinem Tode, in denen die so schöne Prophezeihung über Schilo die erste Stelle einnimmt, unterbricht er auf einmal mit dem Ausrufe: „Ich harre, o Herr, auf Dein Heil“ [1]). Hier fließt das Heil des Sterbenden und das Heil der Welt durch den Messias in einen Ausdruck und einen Gedanken zusammen. Auch wir können, obgleich wir so reichliches Licht über das Jenseits und über die Früchte der Erlösung empfangen haben, im Angesichte des Todes nichts Besseres sagen: „Ich harre, o Herr, auf Dein Heil“.

So laufen also im A. T. zwei Gedankenreihen neben einander her: Die Unterwelt ist das Loos aller Sterblichen, selbst der Gerechten; dieses Loos ist ein trostloses, schreckenerregendes. Selbst in den letzten Schriften, den deuterokanonischen Büchern, welche, wie das 2. Makkabäerbuch, das Buch der Weisheit, Tobias die jenseitige Belohnung der Gerechten so stark hervorheben, hat der Scheol seine Schrecken nicht verloren. Der Siracide schildert den Hades gerade so wie die früheren Bücher den Scheol. Es gibt da keine Lust mehr, ja, nicht einmal Lobpreis Gottes [2]). Nach ihm ist der Todte ein μὴ ὤν. Und doch erklärt derselbe Weise, daß Gott dem Menschen am Tage seines Todes vergilt.

3. Neben diesen trostlosen Bildern vom Jenseits tauchen aber andere Vorstellungen immer bestimmter auf: der Unterschied zwischen dem Loose der Gerechten und dem der Gottlosen, die Erlösung durch den Messias, die ewige Beseligung der Guten. Ja, es wird diese Seligkeit gegen Ende der Entwicklung sehr glänzend geschildert, so besonders im Buche der Weisheit. „Glänzen werden die Gerechten, wie Funken im Röhricht herumspringen, sie werden Völker richten und über Nationen herrschen“ [3]). Hier tritt der Scheolgedanke vor der Herrlich-

[1]) Genes. 49, 18. — [2]) 14, 17; 17, 25 ff. — [3]) 3, 7. 8.

keit des Jenseits ganz in den Hintergrund; entweder weil das Auge des Hagiographen über denselben hinausgeht und den durch Christus eröffneten Himmel bereits schaut, oder weil die Erlösung selbst bereits so nahe war, daß die Vorhölle ihre Schrecken immer mehr verloren hatte.

§ 609.

Der Schooß Abrahams.

1. In der That sehen wir zur Zeit Christi das Versammeltwerden zu den Vätern umgebildet in den weit klareren und trostvolleren Ausdruck: „In den Schooß Abrahams aufgenommen werden". Diese Belohnung wurde dem armen Lazarus zu Theil, während der reiche Prasser in dem Scheol begraben wurde: es hatte also auch der Scheol die bestimmtere Bedeutung Hölle angenommen. „Im Schooße Abrahams sein" bezeichnet offenbar das Heil der Seele des Verstorbenen; es wird damit die innige Verbindung mit dem Stammvater aller Gläubigen, sein Schutz, seine Liebe ausgedrückt. In dem Schooße desjenigen sein, zu dem Gott der Herr gesprochen: Ich werde dein sehr großer Lohn sein, kann nur Glückseligkeit bedeuten. Es wird auch die Ruhe ausgedrückt, welche die fromme gläubige Seele im Jenseits am Busen ihres Vaters findet.

2. Indessen bleibt auch in diesem Ausdrucke ein Mangel angedeutet: Der Fromme ist immer noch nicht im Schooße Gottes selbst: er ist von der seligen Anschauung noch ausgeschlossen. Damit hat er noch etwas von der Unterwelt, es ist sein Aufenthalt die Vorhölle, der limbus inferni [1]).

---

[1]) Animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei, quia „accedentem ad Deum oportet credere". Hebr. XI, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a coetu infidelium segregavit et speciale signum fidei accepit: et ideo requies illa, quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur . . . Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eandem requiem habuerunt; quia post Chr. adventum habent plenam quietem divina visione perfruentes. Sed ante Chr. adventum habebant quidem quietem per immunitatem poenae, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status SS. ante adventum Chr. potest considerari et secundum id, quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahae; potest etiam considerari quantum ad id, quod eis de requie deerat, et sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni et sinus Abrahae fuerunt ante Chr. adventum unum per accidens, non per se; et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahae omnino diversum a limbo; quia ea quae sunt unum per accidens, separari contingit. S. Thom. in 4. dist. 45. q. 1. a. 2. q. 1.

Einen Strafcharakter des limbus patrum lehrt das N. T. in sehr emphatischer Weise, wenn es die darin Befindlichen gefangen nennt [1]), welche der Herr nach seinem Tode befreit, bei seiner Himmelfahrt als Beute mit sich empor führte. Mit Bezugnahme auf eine Psalmstelle (67, 19) sagt der hl. Paulus von Christus: „Er ist aufgefahren in die Höhe, hat gefangen geführt die Gefangenschaft und hat den Menschen Gaben gespendet. Daß er aber aufgefahren, was ist das anders, als daß er auch erst hinabgestiegen zu den unteren Theilen der Erde?“ [2]).

Es ist also auch nach dem N. T. der Aufenthalt der Seelen auch der Gerechten vor Christi Tod noch ein Kerker, die Unterwelt, der Hades, Scheol, dessen Eigenschaften wir gerade aus dem Hinabsteigen Christi in die Vorhölle, welches die alte Kirche als wichtigen Glaubensartikel in das Apostolische Symbolum aufgenommen hat [3]), kennen lernen [4]). Die hl. Väter charakterisiren die Befreiung der Seelen aus dem Hades sehr anschaulich durch eine Psalmstelle, in der das Zerbrechen der eisernen Riegel auf das Hinabsteigen des Herrn gedeutet wird. Die Griechische Kirche führt diese Gedanken im Oster-Pfingstofficium (Pentekostarium) in höchst poetischer eindringlicher Form in allen möglichen Wendungen aus. Die Römische Kirche drückt denselben Gedanken zwar kürzer, aber nicht minder kräftig und schön in den Hymnen von der Himmelfahrt aus: Perrumpis infernum chaos: Vinctis catenam detrahis. Victor triumpho nobili ad dexteram Patris sedes [5]). Die Ausdrücke sind so stark, daß man selbst an eine Befreiung der Verdammten denken könnte: wirklich haben Manche für diesen Zeitpunkt eine Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze der göttlichen Gnaden- und Weltordnung angenommen, zumal der hl. Petrus sagt: Der Herr habe in der Unterwelt den Geistern gepredigt, welche ehedem ungläubig waren, als sie die Geduld Gottes erwarteten in den Tagen Noes, da die Arche gebaut ward [6]).

Der hl. Lehrer setzt voraus, daß es auch nach dem N. T. einen sinus Abrahae gebe; das trifft insofern zu, als Abraham nun die Anschauung Gottes genießt und also auch diejenigen, welche in innigster Verbindung zu ihm stehen. Er ist ja auch der Vater aller Gläubigen, also auch der Christen.

[1]) His qui in carcere erant spiritibus veniens praedicavit. 1 Petr. 3, 19.

[2]) Ephes. 4, 8. 9.

[3]) Darum wurde der 18. Satz Abälard's: Quod anima Chr. per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum vom Concil von Sens 1140 und von Innocenz II. als Häresie mit dem Anathema belegt. Denzinger. n. 327.

[4]) J. Körber, Die kathol. Lehre von der Höllenfahrt Jesu Chr. 1860.

[5]) Ad Vesperas. — [6]) 1 Petr. 3, 20.

3. Es ist freilich zuzugestehen, daß für den ganz außerordentlichen Fall, daß der Herr selbst unmittelbar nach vollbrachter Erlösung den im Unglauben Verstorbenen predigt, eine Bekehrung im Jenseits das allgemeine Gnadengesetz nicht so stark verletzen würde, wie eine andere beliebige Begnadigung nach dem Tode. Indeß haben wir keinen zwingenden Grund, die Predigt des Herrn in diesem Sinne zu verstehen. Vielmehr wirkte das Leiden Christi damals wie immer: es tilgt die Sünden und die Folge der Sünde nach Beschaffenheit des Menschen und nach dem allgemeinen Gesetze der göttlichen Heilsordnung. Die göttliche Weisheit wollte aber, daß zur Strafe der Erbsünde die Gerechten von der vollen Seligkeit ausgeschlossen blieben, bis die Erlösung selbst vollbracht ward. Damit wurde die Schuld der Sünde und der hohe Werth der Erlösung recht klar zum Bewußtsein gebracht. Die Erlösung kann aber nur denjenigen, welche ihrer Wirkung kein Hinderniß entgegensetzen, zugewandt werden. Die unbußfertig Verstorbenen setzen aber zumal im Jenseits der Gnade die stärksten Hindernisse entgegen, nur durch ein Wunder allmächtiger Gnade könnte ihr im Bösen verstockter Sinn zum Glauben und zur Reue bewegt werden: ein Wunder, das er nach der Lehre der Offenbarung nicht wirken will [1]).

Es waren also zunächst und vor allem die hl. Väter, die Gerechten des A. T., zu welchen der Herr hinabstieg, welche er aus dem Kerker der Unterwelt befreite [2]).

[1]) Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suae passionis. Et ideo ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum, qui fuerunt passioni Chr. conjuncti per fidem caritate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant sicut infideles; aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad caritatem Chr. patientis: unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Chr. ad inferos non contulit eis liberationem a reatu poenae infernalis. S. Thom. 3. p q. 52. a. 6.

[2]) Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suae passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum non solum a peccato sed etiam a reatu poenae. Dupliciter homines reatu poenae erant adstricti: uno modo pro peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat; alio modo pro peccato totius humanae naturae, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dicitur Rom. V. Cujus quidem peccati poena est mors corporalis et exclusio a vita gloriae, ut patet ex his quae dicuntur Genes. II et III; nam Deus hominem de paradiso post peccatum ejecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus si peccaret. Et ideo Chr. descendens ad inferos virtute suae passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriae exclusi, ut possent Deum per essentiam videre in quo consistit perfecta hominis beatitudo. Per hoc autem ss. patres detinebantur in inferno,

Daß der hl. Thomas mit der Gloſſe das traduxit eos irrthümlich auf die Herausführung der Gerechten aus dem Hades bezieht, thut der Beweisführung keinen Eintrag. Traduxit iſt Ueberſetzung von *ἐδειγμάτισεν*, er ſtellte ſie blos, die böſen Geiſter, indem er ſie im Triumphe einherführte *(θριαμβεύσας)*. Er beraubte ſie ihrer Beute, d. h. nicht blos die Lebenden, über welche der Teufel vor Chriſtus Gewalt hatte, ſondern auch die Gefangenen im Hades nahm er ihm ab. Inſofern dieſe in Folge der Sünde dort eingeſchloſſen waren, kann man ſagen, daß der Fürſt der Unterwelt ſie dort in der Gefangenſchaft hielt.

4. Allerdings war die Gegenwart oder doch die Wirkſamkeit der Seele Chriſti in der Unterwelt nicht auf den limbus patrum in dieſem engeren Sinne beſchränkt: ſie erſtreckte ſich auf alle Abtheilungen des Scheol.

Dupliciter dicitur esse aliquid alicubi: uno modo per suum effectum: et hoc modo Chr. in quemlibet inferorum descendit: aliter tamen et aliter; nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quod descendens ad inferos eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in purgatorio spem gloriae consequendae dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen aeternae gloriae infudit.

Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam: et hoc modo anima descendit solum ad locum inferni, in quo justi detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem eos etiam secundum animam visitaret loco. Sic autem in una parte inferni existens effectum suum aliqualiter ad omnes inferni partes derivavit, sicut et in uno loco terrae passus totum mundum sua passione liberavit.

Die Scheidung, welche der hl. Thomas zwiſchen perſönlicher Gegenwart bei den Gerechten und Gegenwart durch Einwirkung in der Hölle macht, iſt nicht recht begründet, ja, iſt in ſich nicht conſequent. Denn wie ſollte die Seele Chriſti beſſer die Verdammten wegen ihres Un-

---

quod eis ad vitam gloriae propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Chr. descendens ad inferos, ss. patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zach. IX, 2: „Tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua“. Et Coloss. II, 13 dicitur quod „exspolians principatus et potestates“ scl. infernales, auferendo Abraham, Isaac et Jacob, et ceteros justos, „traduxit eos“, i. e. „longe ab hoc regno tenebrarum ad coelum duxit“, ut Glossa ibidem dicit. S. Thom. 3. p. q. 52. a. 5.

glaubens überführen, was Thomas doch als Wirkung der Höllenfahrt angibt, als daß er ihnen predigte? Wie anders als durch Zusprache oder persönliche Erscheinung den Seelen im Reinigungsorte Hoffnung wecken? Thatsächlich verstehen gute Exegeten die Predigt des Herrn in der Unterwelt als eine persönliche Ansprache; so schon der hl. Johannes Damasc.: „Wie er denen auf Erden predigte, so auch denen in der Unterwelt; nicht zwar so, daß er die Ungläubigen zum Unglauben bekehrte, sondern um ihren Unglauben zu überführen“ [1]). Der hl. Thomas zieht allerdings die Erklärung, welche der hl. Augustin von der Predigt in der Unterwelt gibt, vor: Es soll gar nicht von der Predigt im Hades die Rede sein, sondern von den inneren Einsprechungen Gottes und äußeren Ermahnungen durch Noe zur Zeit der Sündfluth.

Augustinus tamen melius exponit in ep. ad Evodium, ut referatur non ad descensum Chr. ad inferos sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit a principio mundi, ut sit sensus, quod „his qui in carcere inclusi erant“, viventes scl. in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animae, „spiritu suae divinitatis veniens praedicavit“, per internas inspirationes et etiam exteriores admonitiones per ora justorum: his, inquantum „praedicavit, qui increduli fuerant aliquando“, Noe scl. praedicanti, quod exspectabat Dei patientiam, per quam differebatur poena diluvii: unde subditur „In diebus Noe cum fabricaretur arca“ [2]).

Daß diese Erklärung, welche übrigens auch manche Protestanten sich angeeignet haben, höchst gesucht ist, liegt auf der Hand; sie ist ein verzweifelter Versuch, der Schwierigkeit zu entgehen, wie der Herr noch den in der Sündfluth Umgekommenen das Heil verkünden konnte. Freilich ist dies die gewöhnliche Erklärung der Protestanten, welche eine jenseitige Bekehrung überhaupt nicht für unmöglich halten, und darum hier einfach eine Bekehrungspredigt annehmen. Es liegt aber gar kein Grund vor, von der eigentlichen Bedeutung der Worte abzugehen. Denn erstens ist gar nicht gesagt, daß die Predigt eine Bekehrung bezweckte. Es konnte den Gottlosen gegenüber eine Bestätigung ihres Urtheils im Lichte der vollbrachten Erlösung sein. Zweitens ist nicht gesagt, daß die Zeitgenossen Noes alle bis zum Tode ungläubig blie-

[1]) Fid. orth. III. c. 9.
[2]) Ibid. ad 3 m.

ben [1]); das Gegentheil kann doch kaum bezweifelt werden: die hereinbrechende Noth belehrte sie, wie wahr Noe gesprochen, sie mußten glauben und mit psychologischer Nothwendigkeit, wenn sie nicht ganz verhärtet waren, ihre Sünden bereuen. Der Apostel führt aber besonders diese Sünder an, weil sie als die größten, weil von Gott verworfensten, am gründlichsten gestraften gelten. Sie waren ganz besonders geeignet, den Satz zu bestätigen, den er im vorhergehenden Verse ausgesprochen: Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, justus pro injustis.

So erklärt sich der Apostel selbst im Folgenden: „Sie werden Rechenschaft ablegen dem, der bereit ist, zu richten die Lebendigen und die Todten. Denn deßhalb ist auch den Todten das Evangelium verkündet worden, damit sie zwar nach dem Menschen dem Fleische nach gerichtet würden, aber nach Gott leben im Geiste" [2]). Körperlich waren sie in der Sintfluth umgekommen und so dem Strafgerichte verfallen, aber die Bekehrten wurden von dem göttlichen Richter und Erlöser anders beurtheilt, er führte sie zum Leben.

6. Das Hinabsteigen in die Unterwelt hatte also einen doppelten Zweck: der Sieger über Tod und Sünde trat dort als Erlöser und als Richter auf: als Richter über die Bewohner der Hölle, als Erlöser für die Altväter der Vorhölle und jedenfalls auch der noch im Fegfeuer befindlichen. Die ersteren wurden sogleich mit der Anschauung Gottes beglückt; ein Aufschub bis zum Tage der Auferstehung, da der Herr die Unterwelt verließ, oder gar bis zur Himmelfahrt, wo er, von den Erlösten begleitet, nach gewöhnlicher Auffassung triumphirend in den Himmel einzog, kann aus den mehr poetischen als nüchternen Ausdrücken der Väter und der Kirche nicht gefolgert werden. Denn wenn es heißt, er habe die Seelen mit sich aus dem Kerker herausgeführt, er sei mit ihnen in den Himmel aufgefahren, so bedeutet dies ebenso wenig für die Altväter einen Aufschub der Seligkeit, wie für Christus selbst. Die Auferstehung und Himmelfahrt bilden die letzte Vollendung der Seligkeit Christi, des Himmels im eigentlichen Sinne des Wortes, insofern damit ein bestimmter Ort der Seligkeit bezeichnet ist. Aber zum Himmel in weniger strengem Sinne des Wortes wurden die Gerechten der Vorhölle sofort mit der Predigt, dem εὐαγγέλιον des Herrn eingeführt, sie wurden in die längst ersehnte Anschauung Gottes

[1]) Schon das Partic. Aor. ἀπειθήσασι, das die Vulg. mit qui increduli fuerant aliquando gibt, weist auf einen vorübergegangenen Unglauben hin.

[2]) 1 Petr. 4, 5. 6.

versetzt. In diesem vorläufigen Himmel hielt sich die Seele des Herrn die drei Tage des Begräbnisses, vielleicht auch noch die vierzig Tage vor der Himmelfahrt auf. Von einem längeren Aufenhalte verstanden ist ganz gewiß, daß die persönliche Gegenwart der Seele Christi nur auf den limbus patrum sich erstreckt, wie der hl. Thomas behauptet; aber sein Richteramt über die Todten konnte er eigentlich nur in der Hölle ausüben; dazu reichte aber ein Augenblick hin: ein Erdulden der Höllenqualen, wie sie Calvin der Seele Christi zudictirt, ist mit diesem Richteramte ohnehin unverträglich.

7. In Bezug auf die Seelen im Fegfeuer konnte die Thätigkeit Christi nur eine erlösende, beglückende sein: welcher Trost mußte den schwer Leidenden und nach der Anschauung Gottes sich Sehnenden das Erscheinen Jesu Christi sein! Ist es denkbar, daß er ihnen diesen Trost verweigert? Wird er nicht wiederholt und selbst dauernd während seines Aufenthaltes in der Unterwelt mit seinen innigstgeliebten Seelenbräuten verkehrt haben? Es ist durchaus wahrscheinlich, daß der Herr sie alle mit sich aus der Pein zur Seligkeit emporgeführt hat, ihnen einen ganz und gar vollkommenen Ablaß ertheilt habe, wie Scheeben mit vielen Theologen annimmt.

Die Kirche weiß ihre großen Feste nicht feierlicher zu gestalten, als wenn sie mit ihnen außergewöhnliche Abläße verbindet; der Fürst zeichnet seine Siege und weltlichen Feste, seine Gegenwart an Orten seines Reiches durch Amnestie, Erlasse von Strafen für grobe Verbrechen aus: und der Allbarmherzige sollte an seinem höchsten Festtage, nach seinem herrlichsten Siege über Tod und Sünde bei seiner persönlichen Gegenwart in der Unterwelt den so schwer Leidenden, so innig ihn liebenden und geliebten Seelen keinen Erlaß ihrer Strafen gewährt haben? Der hl. Thomas, der das Gegentheil lehrt [1]), mag ja, die Sache nach den Normen der Gerechtigkeit beurtheilt, Recht haben, aber die Väter und die kirchlichen Gebete sprechen von einer so vollkomme-

[1]) Descensus Chr. ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem ejus non habet temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam secundum illud Hebr. X, 14: „Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos". Et sic patet quod non habuit tunc majorem efficaciam passio Chr. quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt, qui in purgatorio detinentur, non fuerunt a purgatorio liberati per descensum Chr. ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Chr. a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Chr. ad inferos a purgatorio esse liberatos. 3. p. q. 52. a. 8.

nen Befreiung aus der Unterwelt und der Herrschaft des Teufels, von einer solchen Entleerung (κένωσις) der Unterwelt, der Gemächer des Hades, daß man kaum an das Walten der strengen Gerechtigkeit denken kann.

8. Sehr schwach ist die Begründung, welche Thomas für seine Meinung anführt und es gelingt ihm schlecht, die entgegengesetzte Meinung des hl. Augustinus in seinem Sinne auszulegen. Denn erstens ist es unrichtig, daß das Leiden Christi nur ewige, keine zeitlichen Früchte uns erwerbe; lediglich durch die Verdienste des Leidens Jesu Christi werden uns die zeitlichen Strafen in den Sakramenten, im hl. Meßopfer, im Ablaß, ja, bei unserer eigenen Genugthuung nachgelassen. Aber jedenfalls sprechen für die Befreiung aus dem Fegfeuer während des Aufenthaltes des siegreichen Erlösers ganz specielle Gründe.

Der hl. Augustinus war der festen Ueberzeugung, daß wenigstens einige von den Schmerzen der Hölle damals befreit wurden [1]; das kann sich doch nur auf die leidenden Seelen im Fegfeuer beziehen.

Der hl. Augustin beruft sich dabei hauptsächlich auf Apgesch. 2, 24: Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo.

Für unseren Zweck ist es irrelevant, wenn der Ausdruck des Urtextes *λύσας ὠδῖνας τοῦ θανάτου (ἅδου* V. 27) eine andere Erklärung zuläßt. Der hl. Augustin war der Ueberzeugung, daß entweder alle oder doch die Würdigeren von Schmerzen im Fegfeuer durch die Herabkunft des Erlösers befreit wurden.

Denn wenn Thomas erklärt, nur die bereits hinlänglich gereinigten Seelen seien von Christus befreit worden: so hebt er den Begriff der Befreiung und die Bedeutung des Aufenthaltes Christi in der Unterwelt auf: denn die vollständig gereinigten Seelen wären durch ihre eigenen Leiden, nicht durch die Herabkunft Christi befreit worden.

Jedenfalls ist das nicht der Gedanke des hl. Augustinus, der diejenigen befreit werden läßt, welche der Herr für würdig erachtete: das beweist, daß von seinem Urtheile und Gutdünken die Befreiung abhing; nach der entgegengesetzten Auffassung mußte er sie befreien. Schließlich gibt Thomas auch zu, daß doch wohl einige bevorzugt

[1]) Quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse, nisi ut ab iisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos judicavit, adhuc requiro. Fuisse tamen Chr. apud inferos et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium praestitisse non dubito. ep. 164 (99) ad Evod.

wurden, nämlich die, welche durch besonderen Glauben und Andacht im Leben dies verdienten. Nun damit hebt er seinen Satz, daß die Seelen im Fegfeuer nicht befreit wurden, ja, nicht befreit werden konnten, selbst auf.

Nicht glücklicher ist der Versuch des Aquinaten, einen andern Einwand zu widerlegen: Zu Lebzeiten heilte der Herr den ganzen Menschen, Leib und Seele. Den Seelen im Fegfeuer hätte er aber nur theilweise geholfen, weil er ihnen zwar den Himmel eröffnete, sie jedoch in den Qualen ließ. Er antwortet darauf nämlich: Der Verschluß des Himmels sei eine allgemeine Strafe, von der auch die leidenden Seelen befreit werden müßten, aber das Erdulden des Fegfeuers sei eine persönliche Sache; diese brauche also nicht mit ersterer gehoben zu werden.

Ja, freilich nicht nothwendig, nicht nach den Forderungen der Gerechtigkeit: aber wenn der Herr im sterblichen Leben alle, welchen er persönlich nahe kam, vollkommen, an Leib und Seele, heilte: wird er am Tage seiner vollbrachten Erlösung bei seiner persönlichen Gegenwart in der Unterwelt diejenigen, welchen er eine ausnehmende Freude bereiten wollte, seine theuersten Bräute, in den Qualen lassen, und zwar da, wo er ihnen den Himmel eröffnete! Dieses letztere wäre fast eine Ironie: so lange sie die Qualen erduldeten, konnten sie ja doch nicht in denselben eingehen.

9. Dagegen stimmen wir dem hl. Thomas vollkommen bei, wenn er lehrt, daß die mit der Erbsünde behafteten Kinder nicht aus dem limbus puerorum zur seligen Anschauung geführt worden seien: dies würde fast ebenso stark gegen die einmal festgesetzte Heilsordnung verstoßen, wie die Erlösung aus der Hölle. Im Jenseits ist das Loos der Menschen entschieden. Ohne Gnadenstand kann Niemand zur seligen Anschauung gelangen.

Descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit, qui per fidem et caritatem passioni Chr. conjungebantur, in cujus virtute descensus Chr. ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Chr. per fidem et dilectionem; neque enim fidem propriam habere poterant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Chr. ad inferos hujusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et praeterea ss. patres ab inferno sunt liberati per hoc quod sunt ad gloriam divinae visionis admissi, ad

quam nullus potest pervenire nisi per gratiam secundum illud Rom. VI, 23, „Gratia Dei vita aeterna“. Cum igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati [1]). Descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam, ubi non sunt capaces transmutationis [2]).

Doch müssen wir von dem Zustande dieser Kinder noch eingehender handeln.

[1]) 3. p. q. 52. a. 7.
[2]) ad 3 m.

Drittes Kapitel.

Der limbus puerorum[1]).

§ 610.

Existenz desselben.

I. Da alle Menschen mit der Erbsünde, also ohne die Gnade Gottes geboren werden, und somit von der ewigen Seligkeit in der Anschauung Gottes ausgeschlossen sind, so ist die Reinigung von der Erbsünde absolut zur Erlangung der Seligkeit erforderlich: dieselbe ist nur auf zweifache Weise möglich, entweder durch eigene Thätigkeit, bei den Erwachsenen, oder durch ein von Gott gegebenes Heilmittel, das auch die unmündigen Kinder reinigen kann. Ein solches äußeres remedium naturae wird allgemein von den Theologen für die Zeit vor der Beschneidung angenommen, da es nicht denkbar erscheint, daß Gott, der alle Menschen selig machen will, eine so ungeheuere Anzahl Kinder ohne alle ihre Schuld und ohne Schuld der Eltern vom Himmel ausschließe. Dieses äußere religiöse Symbol, etwa die feierliche Aufnahme in die religiöse Gemeinde, muß auch noch nach der Einsetzung der Beschneidung als Reinigungssakrament für die Mädchen, und wohl auch für die Kinder überhaupt, welche vor Christus ohne die Beschneidung starben, angenommen werden. Mit der Einsetzung der Taufe als absolut nothwendigem Heilsmittel kann kein anderer Ritus mehr die Geltung und Kraft haben, die Erbsünde nachzulassen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Kinder, welche vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, also nicht durch eigene Acte gerechtfertigt werden können, mit der Erbsünde ins Jenseits eintreten. Da sie weiter keine persönlichen Sünden begangen haben, können sie

[1]) Ceulemans, de parvulis qui sine baptismo moriuntur diss. theol. Lovanii, 1886. J. Didiot, Ungetauft verstorbene Kinder. Deutsch v. Wampach. Kempten, 1898. Fr. Schmid, Quaestiones selectae. 1891. q 4. A. Fischer, de salute infidelium. Ess. 1886. A. Straub, Zur Erklärung des göttlichen Heilswillens bezüglich der Kinder. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1887. S. 282.

nicht der eigentlichen Hölle verfallen: darum gibt man dem ihnen eigenthümlichen Aufenthaltsort einen besondern Namen, den „limbus puerorum".

Über den Zustand der Kinder in diesem eigenartigen von Himmel und Hölle verschiedenen Aufenthaltsorte können wir nur Vermuthungen haben, oder doch nur mehr oder weniger wahrscheinliche Schlußfolgerungen aus geoffenbarten Wahrheiten aufstellen.

1. Der Ausdruck limbus puerorum ist eigentlich nicht ganz genau, er ist von den vorzüglichsten Bewohnern des betreffenden Strafaufenthaltes entnommen: Bewohner desselben sind vielmehr alle, auch Erwachsene, welche mit der bloßen Erbsünde ohne persönliche Todsünde ins Jenseits eintreten. Es liegt auf der Hand, daß zu den ungetauften Kindern auch alle Erwachsenen zu rechnen sind, welche ohne Taufe, zugleich aber auch ohne schwere Sünde dahinscheiden. Deren Zahl dürfte allerdings nicht unbedeutend sein. Außer den Blödsinnigen gibt es noch unzählige Mittelstufen zwischen normalen Menschen und geistig gestörten, von denen vielen die volle Einsicht in die Schwere einer Sünde fehlt. Noch größer dürfte die Zahl solcher geistig Unmündigen unter den rohen Völkern sein, welche sittlich so tief stehen, daß man sie kaum einer schweren Sünde für fähig erachten möchte. Von eigentlicher Sittlichkeit haben sie kaum einen Begriff. Die gröbsten Laster gelten ihnen vielfach als gleichgültige Dinge, die empörendsten Grausamkeiten als heroische Tugend. Jedenfalls müßte man, wenn man an ihre Handlungen den Maßstab anlegte, den man bei den Christen zur Constatirung einer Todsünde anlegt: volle Einsicht in die Schwere der Sünde, viele bei ihnen von einer Todsünde freisprechen. Ob nun Viele oder Wenige so zu entschuldigen sind, das kann hier unberücksichtigt bleiben, wir dürfen den Gerichten Gottes nicht vorgreifen, die oft von den oberflächlichen der Menschen sehr verschieden sind. Daß auch Erwachsene in den limbus puerorum kommen können, steht außer allem Zweifel.

2. Aber wie, wenn sie doch läßliche Sünden begangen haben? Ins Fegfeuer können sie nicht kommen, weil dort nur heilige Seelen, im Gnadenstande sich befinden; im limbus puerorum gibt es keine poena sensus. Auch ist der hl. Thomas der Ansicht, ohne Gnade könne die zeitliche Strafe nie abgebüßt werden [1]).

[1]) Um den Einwand zu widerlegen, daß die Erbsünde, welche doch wenig oder gar nicht freiwillig ist, ewig gestraft wird, die läßliche freiwillig, aber nur zeitlich, antwortet er: Similiter etiam non obstat, quod peccato actuali veniali temporalis poena debetur, quia hoc est per accidens, inquantum decedens in

Sie können aber auch nicht in den Himmel eingehen, ebensowenig als sie in die Hölle gestürzt werden können, welche den Todsündern bereitet ist.

Sehr einfach entzieht sich der hl. Thomas dieser Schwierigkeit, indem er bei Erwachsenen die Möglichkeit einer läßlichen Sünde ohne Todsünde leugnet. Er ist der Meinung, sobald der Mensch zum Gebrauche der Vernunft gelangt, müsse er sich definitiv für oder gegen Gott entscheiden.[1]) Im ersteren Falle werde er gerechtfertigt, in den Gnadenstand versetzt im zweiten sündige er schwer. Diese Meinung ist kaum haltbar. Wenn es schon schwer glaublich ist, was Thomas von Adam behauptet, seine erste Sünde hätte nur eine Todsünde sein können, so widerspricht diese Behauptung in Bezug auf die erste Entscheidung des gefallenen Menschen der Vernunft und Erfahrung. Darnach müßten die Beichtväter alle Kinder, die sie zum ersten Male hören, als Todsünder behandeln. Wenn man dagegen einwenden wollte, dieselben hätten sich bereits für Gott entschieden, indem sie gebetet, den christlichen Lehren der Eltern Folge geleistet, so muß bemerkt werden, daß diese kindliche Entscheidung für Gott keinen so definitiven Charakter hat: wenn sie in dieser frühesten Zeit offenbar keine schwere Sünde begehen konnten, so war auch ihre Hinwendung zu Gott nicht von solcher Bedeutung, daß sie (bei Ungetauften) die Rechtfertigung bewirken konnte. Da sie also Fehler, Sünden begehen, so können dieselben nur läßliche sein. Gar viele beten auch sehr ungern, hören die Lehren der Eltern nicht an: Niemand erklärt dies für eine Abwendung von Gott. Was aber von den christlichen Kindern gilt, muß noch viel mehr von den nichtchristlichen wilden gesagt werden: ihre religiös sittliche Erkenntniß steht

---

veniali tantum gratiam habet, virtute cujus poena purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam poenam haberet. Appendix ad Supplem. a. 1. ad 2 m.

[1]) Impossibile est, quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus aetatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat eum a peccato veniali, quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere coeperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso. Et si quidem se ipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est, et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum. 1. 2. q. 89. a. 6.

so tief, daß man versucht sein könnte, selbst den Erwachsenen die Möglichkeit einer Todsünde abzuerkennen. Eher könnte man sogar für die Kinder, um für sie das Fegfeuer zu beseitigen, die Möglichkeit einer wahren läßlichen Sünde bei ihnen in Abrede stellen, als zu diesem Zwecke behaupten, sie könnten nur mit Todsünden ihr sittlich religiöses Leben beginnen.

Der hl. Lehrer unterscheidet nicht die objective Pflicht, sobald als möglich sich zu Gott zu bekehren, von der subjectiven Anerkennung dieser wichtigen Pflicht. Wenn auch die strengste Pflicht dem Menschen obliegt, und für ihn die wichtigste aller Angelegenheiten ist, die Entscheidung für Gott so bald als möglich zu treffen: so fehlt ja offenbar bei dem so eben zum Erwachen der Vernunft gelangten Kinde eine so klare Erkenntniß über seine Bestimmung. Es kann sich hierdurch wohl einer gewissen Saumseligkeit schuldig machen; es kann noch viel mehr in geringfügigen Dingen sich verfehlen, aber gerade an diesem Wendepunkte fehlt die zu einer schweren Sünde erforderliche Ueberlegung und Einsicht und zwar ganz besonders in Bezug auf seine ewige Bestimmung.

Uebrigens stellen die Moralisten selbst eine objective Pflicht, sich sobald als möglich zu Gott zu wenden, in Abrede; Sylvius erklärt dies für tutum in conscientia [1]).

Dagegen stimmt es nicht mit der Erfahrung, wenn Thomas sagt: Primum quod occurrit homini discretionem habenti est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur et Dei praecepto affirmativo, quo dominus dicit: „Convertimini ad me et ego convertar ad vos" [2]).

Die Stelle des Propheten, die er citirt, beweist gegen ihn. Denn es ist gewiß, daß der Sünder sich nicht sofort nach der Sünde bekehren muß, jedenfalls begeht er keine schwere Sünde, wenn er die Bekehrung einige Zeit verschiebt. Sodann ist diese Ermahnung des Herrn an Erwachsene gerichtet, die volle Einsicht in ihre Bestimmung haben, das Wesen der Todsünde hinreichend kennen; was von siebenjährigen Kindern nicht verlangt werden kann.

Ganz befremdend klingt auch die Behauptung: die Strafe für eine läßliche Sünde würde ohne Gnadenstand ewig dauern. Die läßliche Sünde verdient ihrer Natur nach blos eine zeitweilige Strafe, und folglich muß dieselbe, ebenso wie im eigentlichen Fegfeuer, ein Ende nehmen.

[1]) 1. 2. q. 89. a. 6. ad 3 m. — [2]) Zach. I, 3.

wenn auch der Gnadenstand fehlt; es muß also auch im limbus puerorum eine Art Fegfeuer sein, das freilich von dem der heiligen Seelen sehr verschieden ist. Im Fegfeuer findet auf Grund der Liebe eine wahre Genugthuung für die begangenen Sünden statt: die Ungetauften können ohne Gnade nur abbüßen, d. h. die entsprechende Strafe erleiden.

Ist dieselbe aber abgebüßt, dann muß das betreffende Fegfeuer aufhören. Wir können darum umgekehrt schließen: Für die läßliche Sünde kann Gott nur eine zeitweilige Strafe verhängen; ein Erbsünder kann mit blos läßlichen Sünden ins Jenseits eintreten: also muß es für ihn, d. h. im limbus puerorum eine Art Reinigungsort geben.

Freilich gilt dieses nur von der positiven Strafe für die läßliche Sünde: die poena sensus. Die läßliche Sünde hat aber auch eine Art poena damni; nicht den Verlust Gottes, sondern die Verminderung seiner Liebe: diese kann auch nach der Abbüßung der positiven Strafe ewig dauern.

II. Ganz entschieden zu verwerfen ist die Meinung derjenigen, welche die Existenz eines definitiven Zwischenzustandes zwischen Himmel und Hölle überhaupt leugnen: die einen weil sie die ungetauften Kinder zu der Hölle verdammen, die anderen weil sie ihnen die ewige Glückseligkeit verheißen.

1. Allerdings ist ein solcher Zwischenort, wie ihn die Pelagianer als vita aeterna im Gegensatz zum regnum coelorum, das man nur durch die Taufe erlangen könne, annehmen, von Augustin verworfen worden [1]).

Aber dieser Mittelzustand der Pelagianer hat mit dem limbus puerorum nichts zu thun; dieser leugnet nicht die Schuld und Strafe dieser Kinder, wie die Pelagianer. Die Kirche hat den limbus puerorum in diesem Sinne gefaßt positiv gegen die Anschuldigung der Jansenisten, daß er ein pelagianischer Irrthum sei, in Schutz genommen, indem sie den 26. Satz [2]) der Synode von Pistoja verurtheilt.

[1]) Das II. Concil von Mileve sagt in seinem 4. freilich nicht ganz sicher echten Kanon: Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse dominum: „In domo patris mei mansiones multae sunt", ut intelligatur, quia in regno coelorum erit aliquis medius, aut ullus alicubi locus, ubi beate vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regnum coelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anath. sit.

[2]) Doctrina, quae velut fabulam Pelagianam explodit locum illum inferorum (quem limbi puerorum nomine fideles passim designant), in quo ani-

Der hl. Augustin schließt einen solchen Mittelzustand nicht ganz aus, da er, wie auch Fulgentius und Gregor d. Gr. zwar die ungetauften Kinder die Höllenstrafen erleiden läßt, aber doch die allermindeste [1]), sodaß der hl. Thomas glaubt, ihn von der bloßen poena damni verstehen zu dürfen [2]).

Mit letzterer Bemerkung sollen offenbar die Zeugnisse entkräftet werden, welche das höllische Feuer als Strafe der Kinder bezeichnen: ob diese Lösung stichhaltig ist, kann wohl bezweifelt werden.

Der hl. Gregor v. Nazianz behauptet einen solchen Mittelzustand freilich auch nicht im Sinne der Pelagianer, wenn er diejenigen tröstet, welche ohne ihre Schuld die Kinder die Taufe nicht empfangen lassen konnten. „Sie werden nicht mit der himmlischen Glorie beschenkt, aber auch nicht vom gerechten und ewigen Richter zur ewigen Höllenstrafe verdammt. Denn obgleich sie nicht mit der Taufe bezeichnet wurden, so sind sie doch von aller Schlechtigkeit und Bosheit frei; sie haben den Verlust der Taufe mehr erlitten als bewirkt." Denn es gibt eine Art Mittelzustand zwischen beiden; „es ist nicht sofort Jemand der Strafe würdig, der die Ehre und Herrlichkeit nicht verdient, wie auch umgekehrt nicht sofort die Herrlichkeit und Ehre verdient, der nicht strafwürdig ist" [3]).

2. Jedenfalls ist die Verurtheilung der ungetauften Kinder zum höllischen Feuer nicht blos grausam und unbegründet, sondern widerspricht den fundamentalsten Sätzen der Vernunft und Offenbarung. Die poena sensus kann nur für freiwillig begangene Sünden verhängt werden; die Erbsünde entbehrt aber aller Freiwilligkeit von unserer Seite.

Speciell entspricht die positive Feuerstrafe der Hinwendung des

---

mae decedentium cum sola originali culpa poena damni citra poenam ignis puniantur; perinde ac si hoc ipso, quod qui poenam ignis removeat, inducerent locum illum et statum medium expertem culpae et poenae inter regnum Dei et damnationem aeternam, qualem fabulantur Pelagiani: falsa, temeraria, in scholas catholicas injuriosa. Denzinger. n. 1389.

[1]) Enchir. n. 93 und de pecc. mer. et remiss. I, 16, 27: Potest proinde recte dici, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros.

[2]) Als Ausspruch des hl. Augustinus führt er die Worte des hl. Fulgentius de fide ad Petr. c. 27 an: Firmissime tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierant, aeterno supplicio puniendos und erwidert darauf: Supplicium non nominat in auctoritate illa poenam sensibilem, sed solum poenam damni, quae est carentia divinae visionis, sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quaelibet poena figurari consuevit. Supplem. q. 71. a. 1. ad 1 m.

[3]) or. 40 de baptismo.

sündigen Wollens zu einem unerlaubten Gute; der Abwendung von Gott, der poena damni, entspricht der Ausschluß von der Anschauung Gottes. Darum muß der Mensch, der blos in der Erbsünde stirbt, zwar ewig der Anschauung Gottes verlustig gehen, er kann aber keine positive Pein erleiden, wie sehr triftig der hl. Thomas ausführt [1]).

Der hl. Bonaventura trägt im Breviloquium dieselbe Lehre vor. Als Strafe der Erbsünde bezeichnet er: poena carentiae visionis dei et amissionis gloriae coelestis non solum in adultis, verum etiam in parvulis non baptizatis, qui quidem parvuli „poena mitissima“ inter ceteros puniuntur, quia solum poenam damni habent sine poena sensus [2]).

Darum haben, wie Dom. Soto bemerkt, nur wenige Theologen des Mittelalters dem hl. Augustin beigestimmt, insofern er den Kindern positive Strafen zuerkennt [3]).

[1]) Poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Is. XXVIII, 8: „In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit judicabis eam“. Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem quod naturae superadditum erat. Nec ista culpa ad hunc hominem pertinet nisi quod talem naturam habet quae hoc bono, quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est. Et ideo nulla alia poena ei debetur, nisi privatio illius finis ad quod donum subtractum ordinabat, ad quod per se humana natura attingere non potest. Hoc autem est divina visio; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem. Si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit, quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est, quia per passionem hujus particularis talis poena est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet; sed solum per defectum illius ad quod natura de se sufficiens non erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati. S. Thom. Suppl. q. 71 a. 1; 2. dist. 33. q. 2. a. 4.

[2]) P. III. c. 5. n. 2. Quia carentia hujus justitiae in nascentibus non est per motum voluntatis propriae nec per actualem delectationem: hinc est quod originali peccato non debetur post hanc vitam poena sensus in gehenna, pro eo quod non supra condignum, sed citra punit divina justitia, quam semper comitatur superabundans misericordia. Er glaubt in diesem Sinne auch den hl. Augustinus verstehen zu dürfen: Hoc credendum est sensisse b. Augustinum licet verba ejus exterius propter detestationem erroris Pelagianorum, qui aliqualem felicitatem eis concedebant, aliud sonare videantur. Ut enim eos reduceret ad medium, abundantius declinavit ad extremum. n. 6.

[3]) Augustinus plus justo videtur torquere parvulos. Unde qui ejus sententiae subscribant perpauci sunt et „tortores parvulorum“ nuncupantur. de nat. et grat. I, 14.

Man nennt gewöhnlich nur Gregor von Rimini, der sich den wenig schmeichelhaften Beinamen tortor pavulorum zuzog. Mehr Anhänger erhielt diese Meinung wieder seit dem 16. Jahrhundert, besonders bei den Augustinern, auch Petavius und Bossuet huldigten ihr. War für Augustin der Hauptgrund für eine so schroffe Fassung der Verdammniß der Kinder die Polemik gegen die Pelagianer gewesen, nämlich die ängstliche Sorge, die Erbsünde nicht verwischen zu lassen, so stützten sich spätere Theologen auf die Polemik desselben hl. Lehrers gegen den pelagianischen Mittelort, indem sie gleichfalls immer von dem ängstlichen Bestreben geleitet wurden, die Folgen der Erbsünde recht handgreiflich erscheinen zu lassen.

3. Nun hat uns aber die Kirche selbst gelehrt, daß der limbus puerorum mit dem pelagianischen Zwischenort nichts zu thun hat. Also fällt jeder Grund, den limbus puerorum zu leugnen bezw. ihn in die eigentliche Hölle zu verlegen, weg [1]).

[1]) Sehr gut behandelt die Frage der hl. Bonaventura: „Respondeo: Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod hic duplex est opinio.

Quidam enim, attendentes rigorem divinae justitiae ac sententiae, quo Deus hominem pro uno modico mortali, in quo momentanea et quasi nulla fuit delectatio, cruciat aeternaliter: dicunt, quod parvuli cremabuntur igne materiali, longe tamen minus quam illi qui peccaverunt peccato actuali. Et hoc dicunt sensisse Augustinum, cum dixit in Enchiridio, „poenam parvulorum esse mitissimam", et in libro de Fide ad Petrum: „Parvuli cruciabuntur aeterno supplicio". Mitissimam enim illam vocat poenam non absolute, sed respectu aliorum. Nec in hoc derogatur, ut dicunt, divinae misericordiae, quamvis plus manifestatur justitiae quam misericordiae, pro eo quod minus malum est in tali poena esse quam omnino non esse, cum non sit ibi tanta boni privatio, sicut manifestat Augustinus in Libro de Libero Arbitrio. (Lib. III. c. 5. n. 12. et c. 23. n. 66. sqq. Ib. c. 6. n. 18. sqq.). Et hoc dicunt esse conveniens, ut, sicut in originali peccato erat carentia debitae justitiae et concupiscentia, sic etiam in poena esset carentia visionis Dei et afflictio ignis aeterni.

Sed cum valde durum illud dicere videatur, quod Deus tam dure et tam aspere agat cum parvulis sic decedentibus, qui omnino non potuerunt vitare nec mortem culpae nec mortem naturae, praesertim cum videamus, Deum cum impiissimis et sceleratissimis peccatoribus in multis misericorditer agere: ideo est alia positio mitior, quae magis concordat pietati fidei et judicio rationis, quod quia parvuli decedentes cum originali carent justitia et Spiritus sancti gratia, quae est pignus haereditatis aeternae (Cfr. Eph. I. 14), privantur in aeternum visione Dei; quia vere in carne fuit foeditas, ideo ponuntur in loco vili, utpote infernali; sed quia non habuerunt in se actualem delectationem peccati, nec in spiritu nec in carne, ideo non sentiunt poenae ignis acerbitatem. — Hunc modum dicendi magis approbant magistri communiter; et ideo ipsum sustinendo secundum opinionem Magistri, sicut patet in littera

Die Berufung auf das von Clemens IV. Michael Palälogus vorgelegte und von Gregor X. auf dem II. Concil von Lyon entgegengenommene Glaubensbekenntniß, welches z. Th. und zwar gerade in Bezug auf unsere Frage wörtlich vom Concil von Florenz wiederholt wird, ist ganz unzutreffend: man kann daraus das Gegentheil beweisen. Der Satz: Illorum autem animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas [1]) sagt nicht, daß sie positive poena sensus erleiden, sondern nur, daß sie in einem Strafzustand sich befinden, was ja der limbus puerorum auch nach unserer Auffassung ist. Daß sie in die „Hölle" hinabsteigen, sagen auch wir, insofern Hölle, infernum, Unterwelt synonyme Ausdrücke sind; sogar die heiligen Altväter stiegen in die „Hölle" hinab und zu ihnen die Seele Christi. Wenn die Strafen in der eigentlichen Hölle und in der der Kinder dispares sind, so besteht keine bloße quantitative Verschiedenheit, (in aequalibus), sondern eine qualitative.

(Dist. 33. Cap. 2: „Pro originali peccato, quod a parentibus parvuli traxerunt, nullam aliam materialis ignis, vel conscientiae vermis poenam sensuri sunt, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum"), rationes, quae ad hanc partem inducuntur, concedo. 2. dist. 33. a. 3. q. 1.

Und in Bezug auf die Auctorität des hl. Augustin bemerkt er: Ad illud ergo quod primo objicitur in contrarium de verbis Augustini [l. de Fide ad Petrum c. 26. n. 70: „Firmissime tene, parvulos, qui sine Sacramento baptismatis de hoc saeculo transeunt, aeterni ignis supplicio sempiterno puniendos". Item ib. c. 3. n. 36: „Quisquis ita vivere incipit, ut ante finiat vitam, quam ab ejus (sc. originalis) obligatione solvatur, si unius diei vel unius horae spatio anima vixit in corpore, necesse est, eum cum eodem corpore interminabilia gehennae supplicia sustinere".], dicendum, quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere, quod parvuli sensibiliter crucientur; sed intendit eorum poenam manifestare quantum ad carentiam visionis Dei et quantum etiam ad vilitatem loci. Et hoc valde abundanter exprimit, plus dicens et minus volens intelligi. Nec sine causa loquitur sic. Hoc enim facit ad exstirpandam illam haeresim, quae dicebat, parvulos nulla poena puniri. Unde sicut in moribus documentum est, quod qui vult ab uno extremorum pervenire ad medium, quasi debet declinare ad aliud extremum, sicut docet Philosophus (Lib. 2. Ethic. c. ult.); sic etiam beatus Augustinus, ut illam haeresim exstirparet, quae dicebat parvulos ab omni poena immunes, et ad medium reduceret, videlicet ad poenam carentiae visionis Dei, simpliciter asseruit, eos cum aliis peccatoribus aeternaliter damnari. Istum autem suum intellectum explanavit in Enchiridio, ubi dixit, poenam eorum esse mitissimam, sicut dicit Magister in littera (l. c.). [S. August. in Enchirid. Cap. 93. n. 23: „Mitissima sane eorum erit poena, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt".]

[1]) Denzinger. n. 387. n. 588.

Dies ist auch die Auffassung der Kirche. Innocenz III. erklärt in seinem Dekrete gegen die Petrobrussianer, Arnoldisten und Waldenser: Poena originalis peccati est carentia visionis dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus [1]).

§ 611.

Falsche Auffassungen von der Seligkeit der ungetauften Kinder.

I. Auf dem extremen entgegengesetzten Standpunkte stehen diejenigen Theologen, welche gleichfalls den limbus puerorum leugnen, weil sie ihn mit dem Himmel identificiren. Dieselben wahren insofern das kirchliche Dogma, als sie die Erbsünde anerkennen, auch eine Rechtfertigung im Jenseits nicht annehmen: sie suchen eine Rechtfertigung der Kinder vor oder in dem Tode auch ohne Taufe begreiflich zu machen.

1. Am annehmbarsten dürfte unter diesen Versuchen die Meinung des hl. Bonaventura sein, welcher sich auch Durandus, Biel, Gerson, Eck anschließen. Nicht als regelmäßiges Gesetz, sondern mehr als Ausnahme von dem allgemeinen Gesetze lasse Gott kraft seiner unendlichen Güte auf das Gebet der frommen christlichen Eltern den Kindern die Erbsünde nach. Man könnte sich dafür auf einen Ausspruch Innocenz III. berufen. Absit ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin misericors deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem [2]).

Der Papst spricht allerdings von getauften Kindern, er will die Giltigkeit der Kindertaufe gegen die Waldenser, Petobrussianer beweisen: aber der Grund, den er anführt, gilt auch für die ungetauften; berufen sich doch die Theologen auf diesen Text des Kanonischen Rechtes um das remedium naturae vor der Einsetzung der Beschneidung nachzuweisen. Nun kann man a fortiori argumentiren: Wenn durch den Glauben und fromme Gebräuche der Eltern die Kinder zur Zeit des unentwickeltsten Stadiums der Offenbarung gerechtfertigt wurden, und dies wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes angenommen werden muß, und von den Theologen für alle Völker des Alterthums angenommen wird: sollte der Glaube und die heißen Gebete christlicher Eltern ihren heißgeliebten Kindern, welche

---

[1]) l. 3. decr. tit. 42. c. 3. c. „Majores", Denzinger. n. 341.

[2]) c. „Majores" de baptism. et ejus effectibus l. 3. tit. 42. cap. 3. Denzinger. l. c.

ohne alle Schuld die Taufe nicht empfangen können, nicht die Nachlassung der Erbsünde erwirken können? Schränkt man dieses Heilsmittel auf ganz besondere Fälle von ganz besonderer Frömmigkeit ein, so wird sich wohl nichts Tristiges dagegen einwenden lassen können: es erscheint die Rechtfertigung mehr als Gnadenwunder. So der hl. Bonaventura, der nur durch ein außerordentliches Gnadenwunder die Rechtfertigung der Kinder zugibt. Derselbe lehrt, daß jetzt nicht mehr die Kinder durch den Glauben der Eltern, wie zur Zeit der Beschneidung die Knaben, welche vor dem 8. Tage starben, gerechtfertigt werden [1]).

Nach dem Seraphischen hl. Lehrer ist die Rechtfertigung eines Kindes ohne Taufe so wunderbar, wie die Heiligung im Mutterleibe [2]).

[1]) „Et ideo alia opinio est et probabilior, quod non debebant praevenire nec differre, nisi Dominus ipse dispensaret, alioquin peccabant" . . . „Et quia non erant obligati (sc. parvuli), eodem remedio curabantur, quo mulieres." Sed huic positioni occurrit difficultas: esto enim, quod parvulus ille mundatus illo remedio viveret usque ad octo dies et tunc non circumcideretur, aut salvatur, aut non. Si non salvatur: ergo ex peccato patris amittit gratiam, aut eam non habuit; sed constat, quod propter peccatum patris non potest eam perdere: ergo numquam eam habuit. — Si salvatur; et non est octavo die circumcisus: ergo non est verum, quod dicit Dominus: Masculus cujus caro praeputii circumcisa non fuerit, peribit etc. . . . (Gen. 17, 10.)

Propter hoc igitur respondendum, quod currente circumcisione, alia remedia non disponebant parvulum nisi cum hac conditione, quod ipse esset impossibilis ad implendum mandatum de circumcisione: et ita propter impossibilitatem absolvebatur; et si moriturus erat ante octavum diem, disponebant, et curabatur; sed victurus non curabatur, quousque mandatum esset totum impletum. Et hoc totum est probabile; et ideo hanc opinionem credo saniorem . . ."

„Si autem objicias similiter de parvulo, qui praeventus morte non baptizatur, utrum in fide parentum salvetur: dico, quod non, quia baptismus propter suam generalitatem et perfectionem et temporis indeterminationem alia remedia evacuavit; non sic autem circumcisio." — 4. dist. 1. p. 2. a. 2. q. 2.

[2]) Ad illud quod objicitur de parvulo, quod tunc maxime parvulus non baptizatus poterit salvari; dicendum, quod parvulus, si haberet baptismum flaminis sine baptismo aquae, numquam damnaretur. Quod ergo damnatur, hoc est, quia privatus baptismo aquae caret gratia Spiritus Sancti; quia aliter ad gratiam non potest disponi, quantum est de jure communi, nisi Deus faciat de privilegio speciali, sicut in sanctificatis in utero. — Sed adultus de sententia communi potest per fidem et dolorem de peccatis ad gratiam disponi, secundum illud Ezechielis (33, 12 squ.): Quacunque hora ingemuerit peccator, vita vivet etc. — Unde non est simile, quia unicuique plus valet fides sua quam aliena; et ita adulto voluntas sua, quam parvulo voluntas aliena. Nec damnatur parvulus propter transgressionem praecepti, sed propter culpam originalis, quae remanet non deleta. 4. dist. 4. p. 2. a. 1. q. 1.

Nicht einmal, wenn die frommen Eltern das Kind zur Taufe tragen und es da vor der Taufe getödtet würde, könnte es gerechtfertigt werden, es sei denn, es werde wegen des Glaubens getödtet [1]).

Wollte man es auf alle Kinder der Christen ausdehnen, so würde man sich in bedenklicher Weise der Anschauung der Kalvinisten nähern, welche die Nothwendigkeit der Taufe mißachten, allen christlichen Kindern auch ohne Taufe das Heil zugestehen. Jedenfalls fällt eine solche allgemein gefaßte Rechtfertigung der ungetauften Kinder christlicher Eltern zusammen mit der sehr beanstandeten Lehre Cajetans, der behauptet, daß solche Kinder non tantum ex privilegio dei singulari sed ex lege dei communi et ordinaria salvari posse

[1]) „Item quaeritur de hoc quod dicit Augustinus, quod parvuli, si ante baptismum fuerint defuncti, etiam cum ad baptismum deferuntur, damnantur . . .

Respondeo: Dicendum, quod nullus parvulus salvatur nisi virtute Sacramenti, quantum est de lege communi; non quia parvulus teneatur ex praecepto, sed quia sine Sacramento, vel quod aequivalet Sacramento, Deus non disposuit dare gratiam. Hoc dico, quia qui propter hoc solum occisus est a persecutore, cum portaretur ad baptismum, ne baptizaretur, moritur pro baptismo; ideo in sanguine suo pie creditur baptizatus. Si autem alia de causa occiditur, quantumcumque deferatur et pro eo oretur, damnatur.

Ratio autem huius est: quia post passionem Christi formata est Ecclesia, et ecclesiastica Sacramenta; et omnis parvulus, qui salvatur, in fide Ecclesiae salvatur, quantumcumque parentes sint mali. Et ideo nisi opus ecclesiasticum, ut puta sacramentale, fiat circa eum, expers est fidei Ecclesiae, ac per hoc et salutis. — Alia etiam ratio est: quia, cum omnes post passionem salventur per fidem passionis iam revelatae; ideo congruebat huic tempori, ut nullus salvaretur, nisi vel in se haberet fidem, vel circa ipsum fieret expressa fidei professio quantum ad mortem Christi. Ex his patet, quare in Lege sufficiebat sola fides, modo vero non; facit enim hoc certitudo divinae dispositionis

Quod ergo objicitur de adulto, quod uterque excusatur a praecepto, sed adultus habet gratiam poenitentiae, ad quam se disposuit per contritionem, quae disponit ad illam gratiam, et illa supplet locum baptismi; parvulus non potest disponi ad gratiam alterius Sacramenti, antequam ad gratiam baptismi, et ad illam non potest disponi nisi per Sacramentum; ideo moritur sine gratia et moritur in culpa, et ideo damnatur.

Quod objicitur, quod fidem parentum reputat suam: dicendum, quod non facit nisi virtute Sacramenti . . .

Ad ultimum, quare antiquitus salvabantur in fide parentum, et non modo: jam patet responsio. Nec sequitur, quod tunc melioris conditionis esset, quia nullus status melior propter generalitatem remedii; particularis autem personae conditio potest esse deteriorata. Deus autem in institutione Sacramentorum statum concernit generalis Ecclae, non particularis personae; et quoniam certitudo remedii major est et communior in Sacramento quam in fidei merito: ideo patet illud." 4. dist. 4. p. 2. dub. 4.

votis et precibus parentum [1]). Wie Pallavicinus berichtet, wurde diese Lehrmeinung nur darum nicht vom Concil von Trient verurtheilt, weil sie mit der Lehre von der Taufe, mit der das Concil sich befaßte, nicht in nothwendigem Zusammenhange stehe, und das Schweigen des Concils nicht als eine Billigung der Meinung angesehen werden könne [2]). Pius V. ließ die betreffende Stelle im Commentar zur Summa des hl. Thomas in der Ausgabe der Werke Cajetans streichen.

2. Andere Theologen, wie Klee [3]), E. L. Fischer [4]), haben eine Art Begierdetaufe, noch andere, wie Schell, eine Art Bluttaufe für die Kinder, welche die Wassertaufe nicht empfangen können, angenommen und begreiflich zu machen gesucht. Brenner, Bosen verzichten darauf, ein bestimmtes Heilsmittel anzugeben, sind aber der Ansicht, daß die Barmherzigkeit Gottes ein solches, wenn auch uns unbekannt, vorgesehen habe.

Gegen diese Versuche ist einzuwenden, daß sie nicht nur keine sichere Begründung für sich haben, z. Th. sehr willkürlich erdichtet sind, sondern auch mit der kirchlichen Lehre nicht recht in Einklang zu bringen sind. Letzteres gilt wenigstens von denjenigen Meinungen, welche ein allgemeines Heilsmittel annehmen; wie die Bluttaufe, welche in der Todesnoth bestehen soll: das gilt auch von unbekannten Heilsmitteln, die die Barmherzigkeit Gottes doch allen, dem unschuldigen Kinde wie dem Erwachsenen, bereiten müßte. Darnach würde niemand blos in der Erbsünde sterben, niemand mit der bloßen Erbsünde behaftet in die Unterwelt hinabsteigen, was doch die Kirche wiederholt erklärt oder doch in ihren Entscheidungen voraussetzt; einen limbus puerorum gäbe es nach dieser Meinung gar nicht, und doch steht dessen Existenz nach der Verurtheilung der Verdächtigungen desselben durch die Synode von Pistoja außer allem Zweifel. Die Annahme, daß die Kinder den Gebrauch der Vernunft im Tode erlangen, ist ganz willkürlich und hat genau dieselbe Berechtigung, wie die Dichtung mancher Protestanten, welche, um die Wirkung der Kindertaufe zu erklären, denselben vorübergehenden Vernunftgebrauch und so Rechtfertigung durch den Glauben zuschreiben. Freilich könnte man sich mit einigem Scheine auf das Aufflackern der Vernunft beim herannahenden Tode berufen:

[1]) in 3. p. q. 68. a. 2. 11. — [2]) hist. Conc. Tr. IX, 8, 4.
[3]) Kathol. Dogmatik. II, 160 ff.
[4]) Das Problem des Uebels und die Theod. S. 182 ff.

was aber von diesem „Lichte" der Todesstunde zu sagen ist, werden wir noch sehen. Allerdings mit dem Eintritte des Todes, wenn die Seele vom Leibe getrennt und nach Art der Engel erkennt, wird ein solches Erwachen der Vernunft gegeben: und wirklich verlegen protestantische Theologen, wie der Schwede Scheele, dahin die „Selbstwahl". Aber mit diesem Augenblicke ist die Seele nicht mehr in statu viae, kann also nicht mehr über ihr ewiges Loos entscheiden.

Aus diesem Grunde ist auch die Meinung des hl. Gregor v. Nyssa unhaltbar, der meint, die ungetauften Kinder kämen im Jenseits durch eine Art Fegfeuer zum Besitze Gottes [1]. Nach dem hl. Thomas würde ein Mensch, der nicht im Stande der Gnade stirbt, niemals, auch nur seine läßlichen Sünden abbüßen [2]. Freilich betrachten die Vertheidiger der Begierdetaufe der Kinder den hl. Gregor als ihren Gesinnungsgenossen; allerdings wenn die Begierdetaufe die Erbsünde getilgt hätte, würde dieser Einwand gegen seine Lehre wegfallen, aber sie bliebe immer willkürlich und ungerecht, da sie positive Strafen für nicht persönliche Sünden zuerkennt.

3. Einer Art Bluttaufe, wie sie thatsächlich die unschuldigen Kinder von Bethlehem empfangen haben, sucht Schell für alle Kinder, welche durch das Todesleiden mit dem Tode Christi vereinigt würden, begreiflich zu machen. Mit eindringlichen Worten schildert er das Uebermaß der Liebe Gottes und der Erlösungsgnade einerseits, die trostlose Ohnmacht der Kleinen, welche ohne ihre Schuld nicht die Taufe empfangen können, andererseits [3].

[1] Oratio catechet. 25.

[2] Append. ad Suppl. q. 1. a. 1. ad 2 m.

[3] „Das Wesentliche bei der Bluttaufe ist das Leiden, das ertragen wird . . . Daher heißt jedes Leiden in der hl Schrift eine Taufe; die Bluttaufe ist nun der höchste Grad der Leidens- und Trübsalstaufe Durch Christi Schwächen und Leiden sind alle Uebel, denen der Mensch unterliegt bis zur Auflösung des Todes, zu einem Heilmittel erklärt worden, welches deshalb die Taufe ersetzen kann, weil es und insofern es mit dem Leiden Christi verbindet und verähnlicht, das der Verdienstquell aller Sakramente ist . . . Das Strafleiden ist auch eine objective Buße oder Sühne, eine thatsächliche Bekehrung der verkehrten Ordnung; es kann daher bei den Unmündigen die subjective Buße ersetzen . . . Gerade die Schwachen, welche dem Strafgesetz am meisten preisgegeben sind, indem sie unter seiner Wucht nicht einmal zur nothdürftigen Entwicklung der Menschennatur gelangen, sondern in Elend und Noth, Unterdrückung und Krankheit, Blödsinn und frühzeitigem Tod verkümmern, leisten den größten Beitrag zu der objectiven Buße, welche in dem Vollzug des Strafurtheils an der Menschheit liegt, sowie in dem stellvertretenden Leiden Christi, durch welches der Tod verschlungen ist im Siege . . 1 Kor. 15, 55."

„Der Tod war für die Unmündigen vielleicht zu einem Quasisakrament, zum Kuß der Versöhnung geworden kraft des Zusammenhanges mit dem gehorsamen Leiden Christi, d. i. als Theilnahme an der Leidenstaufe, die über ihn, als in dem Strafurtheil vorbestimmten Stellvertreter des Menschengeschlechtes verhängt war."

„Was die Unmündigen mit Christus verbindet, ist wohl auch ein Heilmittel für sie, nämlich ihre Schwäche, ihre Preisgabe an den Sündenfluch, ihr vorzeitiger Tod."

Doch werden diese wohlgemeinten Trostgründe soliden Trost betrübten Eltern nicht bieten können; sie sind zu wenig begründet, ja stehen zu anerkannten Glaubensvorschriften in unleugbarem Gegensatze. Die Nothwendigkeit der Taufe ist damit stark gefährdet, ja selbst die Nothwendigkeit des Bußsakramentes für den Todsünder in der Todesstunde. Denn wie die Unmündigen erleidet auch er die Todesnoth, leistet objective Sühne, wird mit dem leidenden sterbenden Erlöser vereinigt: wenn er also nur unvollkommene Reue hat, dient ihm der Tod als Sakrament. Auf die unschuldigen Kinder von Bethlehem kann man sich nicht berufen; denn diese sind wegen Christus ermordet worden; zum Martyrium, der Bluttaufe reicht nicht das Todesleiden aus; das ist die materiale Seite derselben; das formale Element liegt in dem Leiden als Bekenntniß des Glaubens, welches die Unschuldigen Kinder nicht loquendo, sondern moriendo abgelegt haben, wie die Kirche betet. Die Kirche hat stets nur diese Kinder für Martyrer erklärt, dagegen für alle anderen die absolute Nothwendigkeit der Taufe theoretisch und praktisch festgehalten.

§ 612.

Die Seligkeit der ungetauften Kinder.

I. Es bleibt also bestehen: die übernatürliche Glückseligkeit, die Anschauung Gottes können die Unmündigen ohne Taufe nicht erlangen: daraus folgt aber nicht, daß sie im Jenseits unglückselig sind: sie erlangen eine natürliche Glückseligkeit, wie sie der menschlichen Natur, welche nicht durch schwere eigene Schuld sich derselben selbst verlustig macht, vom Schöpfer in Aussicht gestellt ist und gegeben werden muß.

Mit der Erbschuld belastet, des Gnadenstandes beraubt, können sie freilich nicht in den Himmel eingehen: sie sind in diesem Seelenzustande von Gott, dem übernatürlichen Ziele, abgewandt: aber die Erbsünde hat die menschliche Natur nicht umgeändert, sie hat die Menschheit nicht in Gegensatz zu ihrem natürlichen Ziele gesetzt: auf

das natürliche Ziel bleibt sie auch nach dem Sündenfalle hingerichtet; wenn nicht die Güte Gottes nach dem Falle die Menschheit durch Verheißung und Bestellung eines Erlösers wieder in die übernatürliche Ordnung aufgenommen hätte, würde die natürliche Ordnung zur thatsächlichen Geltung gekommen sein. Dann hätte das Ziel des Menschen in einer blos natürlichen Seligkeit, in der abstractiven Erkenntniß und Liebe Gottes bestanden. Diese Seligkeit wäre den Erwachsenen nur durch ethisch gute Werke erreichbar gewesen: die Unmündigen hätten sie aber nothwendig kraft der inneren Anlage ihrer Natur erreicht. Denn die menschliche Natur als solche ist innerlich auf Gott als ihr letztes Ziel vom Schöpfer selbst hingeordnet: sie hat einen wesentlichen Glückseligkeitstrieb, der nur in der vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes seine Befriedigung finden kann. Ihn muß also der Schöpfer befriedigen, wenn der Mensch nicht gegen die wesentlichen Triebe seiner Natur sich von der wahren Glückseligkeit in Gott abwendet. Bei den Kindern, welche vor dem Gebrauche der Vernunft sterben, ist dies aber nicht der Fall: also müssen sie im Jenseits Gott in einer Weise erkennen, lieben und genießen, daß ihr natürliches Verlangen vollkommen befriedigt ist.

Da nun aber die Erbsünde die menschliche Natur nicht in ihrem Wesen geschädigt hat, so gilt das auch für die unmündigen Kinder in der jetzigen Ordnung, in welcher wir thatsächlich zur übernatürlichen Ordnung und Glückseligkeit bestimmt sind und zwar obligatorisch bestimmt sind. Den Erwachsenen steht es nämlich nicht frei, sich mit einer natürlichen Glückseligkeit zu begnügen, aber die Unmündigen können dieser Verpflichtung nicht nachkommen: darum ist für sie die natürliche Ordnung maßgebend insofern sie mit der Menschennatur gegeben ist. Darüber kann, nachdem die Kirche die Irrthümer der Reformatoren und Jansenisten über das Wesen der Erbsünde und ihre Folgen verworfen, und durch die Jansenistischen Streitigkeiten das Verhältniß der Natur zur Uebernatur geklärt und genauer in der Kirche bestimmt wurde, unter katholischen Theologen kein Zweifel mehr bestehen.

2. Es dreht sich deshalb die Meinungsverschiedenheit nur darum, ob die Kinder im Jenseits über den Verlust der Anschauung Gottes Schmerz empfinden. Der hl. Thomas verneint dies, und ihm folgt eine große Anzahl Theologen.

Puerorum animae cum originali decedentes nullam interioris doloris ex divinae visionis carentia afflictionem sentiunt, cum illam privationem perfecte non cognoscant . . . Et ideo aliis videtur et

melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant . . . Naturali quidem cognitione non carent. qualis debetur animae separatae secundum suam naturam; sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic habuerunt in actu nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem, quod anima sciat se propter beatitudinem creatam et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni. Sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem . . . Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt. Et propter hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident[1]).

In seinen Jugendschriften drückt er sich noch stärker aus: Nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae, immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus[2]).

3. Diese Auffassung scheint aber das Wesen der Erbsünde ganz zu verwischen und trägt dem entwickelten Geistesleben der Seele im Jenseits nicht genug Rechnung. Nur wenn man mit Hermes[3]) und J. Didiot[4]) annimmt, daß die Kinder das Unvollkommene ihres Zustandes gar nicht erkennen, da sie keine höhere Geistesentwickelung haben als die, welche der Zeit ihres Todes entspricht, kann man meinen, sie bedauerten nicht den Mangel der Gnade und Seligkeit.

Nun widerlegt der hl. Thomas selbst eine solche schon zu seiner Zeit hervorgetretene Meinung, indem er auf die hohe Vollkommenheit der jenseitigen Erkenntniß hinweist[5]. Kraft ihres unsterblichen Wesens muß die vom Leibe getrennte Seele das Leben der Engel führen, nach Art der reinen Geister erkennen. Wenn sie nun auch auf der tiefsten Stufe in der Geisterreihe steht und wenn insbesondere die Geistesfähigkeiten eines Kindes noch eine tiefere Stufe einnehmen, so übertrifft doch eine auch nur minimale Erkenntniß des reinen Geistes und der Seele, die nach Geisterart, d. h. unmittelbar von

[1]) De malo q. 5. a. 3.

[2]) Append. ad Suppl. q. 1. a. 2.

[3]) Zeitschr. f. Phil. u. kathol. Theologie. Bonn, 1832. S. 53 ff.

[4]) Ungetauft verstorbene Kinder übers. v. Wampach 1898.

[5]) Quidam dicunt, quod praedicti pueri nullam dolorem sustinebunt: quia in eis adeo ratio obtenebrata erit, ut non cognoscant se amisisse, quod amiserunt. Quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat, quae saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura. Append. ad Suppl. q. 1. a. 2.

Gott erleuchtet wird, auch die ausgedehntesten und tiefsten Kenntnisse des größten menschlichen Gelehrten: es ist nicht blos ein quantitatives, sondern ein qualitatives Höhere, es ist die Erkenntniß, wie sie nur einer höheren Gattung von Wesen natürlich ist. Die Erkenntniß bildet die Grundlage ihrer Seligkeit; die nur in Gott vollkommen sein kann. Sie müssen Gott auf die vollkommenste Weise, wie sie der endlichen Vernunft überhaupt möglich ist, erkennen, sie müssen ihn in seinen vollkommensten Werken schauen. Nun aber bilden gerade die übernatürlichen Werke Gottes den Glanzpunkt seiner Güte, Liebe, Macht, Größe, Weisheit. Ist es denkbar, daß sie das höchste Wunderwerk der Schöpfung, Jesus Christus, das Hauptfactum der Weltgeschichte, die Erlösung, und also den Sündenfall, die Erbsünde, nicht kennen? Der Erlöser ist ja persönlich in die Unterwelt hinabgestiegen, und hat wenigstens der Einwirkung nach, was ja auch Thomas zugibt, alle Theile derselben berührt: waren die Bewohner des limbus puerorum allein ausgeschlossen? Man muß geradezu eine positive Ausschließung dieser Kinder von der ganzen Welt und Weltgeschichte annehmen, um ihre völlige Unkenntniß ihres eigentlichen Zustandes und ihres Verlustes begreiflich zu machen. Aber selbst die Teufel sind nicht zu einer solchen Unkenntniß verurtheilt: sie haben von dem Werke der Erlösung, von der seligen Anschauung der Himmelsbewohner sehr genaue Kenntniß. Also noch mehr die Seelen der unmündigen Kinder.

Eine Grundthatsache der übernatürlichen Ordnung nun ist die Erbsünde: wer damit behaftet ist, hat eine wahre Schuld auf sich, er ist ein Gegenstand des Mißfallens Gottes, ihretwegen kommt der Tod über alle Menschen. Dieser ihr Zustand kann den Unmündigen nicht ganz unbekannt sein: sie müssen denselben bedauern, ihn mehr oder weniger schmerzlich empfinden. Ebenso müssen sie es bedauern, kann es sie jedenfalls nicht gleichgültig lassen, von der Anschauung Gottes, für die sie bestimmt waren, für immer ausgeschlossen zu sein. Die Kirche lehrt ja auch ausdrücklich, daß sie für die Erbsünde Strafen erleiden, daß sie in die Unterwelt, in die „Hölle" hinabsteigen. Diese Ausdrücke sind mit der Annahme einer ganz reinen natürlichen Glückseligkeit unvereinbar: diese stellt vielmehr die Unmündigen ganz und gar auf den status naturae purae und behauptet dessen Geltung für die Kinder. Nun ist aber der übernatürliche Zustand so ausnahmslose Pflicht, daß jeder, der auch ohne seine Schuld sich nicht darin befindet, im Stande der Sünde im wahren Sinne des Wortes sich befindet.

4. Daß den Unmündigen die selige Anschauung ganz unbekannt sein sollte, ist kaum denkbar. Allerdings die beiden Erkenntnißmittel, welche der hl. Thomas anführt, mögen sie nicht zu solcher Erkenntniß führen: die Glaubenserkenntniß und das Sakrament des Glaubens, die Taufe, noch auch die natürliche Erkenntniß der Vernunft. Aber wenn sie nicht vollkommen abgeschlossen sind von der großen Welt, können sie und müssen sie Kunde von dieser Seligkeit bekommen.

Freilich ist diese durch bloße Mittheilung erlangte Kenntniß eine sehr unvollkommene, nicht zu vergleichen mit der, welche durch eigene Erfahrung erworben wird; aber daraus folgt nur, daß ihr Schmerz kein so herber ist, als wenn ihre Erkenntniß eine vollkommnere gewesen wäre: was der hl. Thomas auch zugeben muß, da er ja auch eine unvollkommene Erkenntniß ihres Verlustes zugibt. Er bleibt sich aber nicht consequent, da er nach der Darlegung seiner Gründe erklärt: Et ideo se privari tali bono animae puerorum non cognoscunt [1]). Dagegen sagt er im Commentar zu den Sentenzen: Alii dicunt, quod cognitionem perfectam habebunt eorum quae naturali cognitioni subjacent, et vita aeterna se privatos esse cognoscent et causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur; quod qualiter esse possit videndum est [2]).

II. Die Gründe, welche nun der hl. Lehrer anführt, um zu zeigen, daß sie über diesen Verlust keine Traurigkeit empfinden, beweisen nur, daß sie sich *nicht unglücklich fühlen*, daß ihr Schmerz kein so herber ist, um ihre natürliche Glückseligkeit wesentlich zu stören. Wir lassen darum seine Ausführungen folgen:

Sciendum est quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis, sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit, sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum ei non sit debitum, affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aptitudinem aliquo modo habuit. Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur et ideo si ab hoc deficiant, maximus dolor erit eis, quia

[1]) De malo q. 5. a. 3.

[2]) Append. ad Suppl. q. 1. a. 2; 2. dist. 33. q. 2. a. 2.

amittunt illud quod ipsorum esse possibile fuit. Pueri autem numquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur. Et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus [1]).

1. Allerdings steht der rein natürliche Zustand der Kinder in keiner Proportion zu der über alle Ansprüche und Anlagen der Natur erhabenen Anschauung Gottes: und darum beruhigen sich diese Kinder mit der thatsächlichen Anordnung Gottes; ihr Wille hat in sittlicher Beziehung seine jenseitige Vollendung in Gott erhalten. Darum sind sie ganz in den allerheiligsten Willen Gottes ergeben, und diese Ergebenheit ist zugleich ein sittlich guter und für jenen Endzustand beseligender Act. Aber daß sie gar nicht den Verlust dieser hohen Glückseligkeit bedauern sollten, ist psychologisch unmöglich und wäre selbst ethisch nicht zu rechtfertigen: sie können und dürfen bei ihrer hohen Gotteserkenntniß und Gottesliebe gegen eine noch innigere Verbindung mit Gottes unendlichem Wesen nicht gleichgültig sein. Es ist dies ihnen aber auch psychologisch unmöglich. Sie sind oder waren bestimmt, Gott von Angesicht zu schauen, es war eine unumgängliche verpflichtende Anordnung Gottes, daß sie, mit der Gnade geschmückt, die übernatürliche Glückseligkeit erlangen sollten: wie darum der Mangel der Gnade ihnen zur Sünde gereicht, so der Verlust der Seligkeit zum Unglücke, das sie schmerzhaft berühren muß.

Die Beispiele, welche Thomas für das Gegentheil anführt, sind nicht ad rem; sie setzen wieder den reinen Naturzustand für diese Kinder voraus. Diese eben verhalten sich durchaus nicht in Bezug auf Gnade und Glückseligkeit wie der Mensch in Bezug auf das Flugvermögen, der gemeine Mann in Bezug auf die königliche und kaiserliche Würde. Kein Mensch ist zum Fliegen bestimmt, der gemeine Mann nicht zum Fürstenthrone. Wenn letzteres Beispiel auf unsere Frage Anwendung finden sollte, müßte man einen fürstlichen Prinzen voraussetzen, der durch eigene Schuld oder durch Schuld seiner Eltern des Königsthrones oder selbst des Anspruchs darauf verlustig ging, ein solcher würde allerdings herben Schmerz über seinen Zustand empfinden; auch wenn er in die größte Armuth, in den niedrigsten

[1]) Append. ad Suppl. q. 1. a. 2.

Stand ohne alle Bildung und somit ohne alle Befähigung zur väterlichen Erbschaft herabgesunken wäre. Die Unfähigkeit zu Höherem, die Unproportionalität, welche der hl. Thomas so sehr betont, beweist etwa für die Gleichgültigkeit eines Landmannes oder schlichten Bürgers gegen den Zutritt zum Hofe; diese Hoffähigkeit liegt so sehr über seiner Sphäre, er steht ihr in jeder Beziehung so fern, daß sie gar nicht in den Bereich seiner Wünsche fällt: während der Hochgestellte den Ausschluß vom Hofe schmerzlich empfindet; aber eigentlich dann nur ernstlich, wenn er wirklich ausgeschlossen wird, eine Stellung nicht erhält, die er haben könnte und sollte. In dieser Lage befinden sich die Unmündigen in Bezug auf die Seligkeit des Himmels. Nur ihr heiliger gottergebener Wille läßt sie sich ins Unvermeidliche und freilich thatsächlich ihnen zustehende Loos freudig fügen.

2. Gemildert wird der Schmerz auch durch das Bewußtsein, daß sie nicht durch ihre Schuld jenes großen Gutes verlustig gehen. Gerade das Schuldbewußtsein macht bei den Verdammten den Verlust der Anschauung zu der erschrecklichen poena damni; aber freilich auch bei ihnen ist die unmittelbare Bestimmung und Hinrichtung auf diese Seligkeit ein Stachel ihres Schmerzes. Die Unmündigen haben nun nicht nur durch keine persönliche Schuld den Himmel verloren, sondern sie sind nicht einmal Schuld an dem Nichtempfangen der Taufe, und brauchen sich also keine Vorwürfe zu machen. Aber sie sollten und mußten doch nach Gottes strengster Anordnung die Taufe empfangen, und so für die übernatürliche Glückseligkeit befähigt und proportionirt worden, und darum muß der Abgang der Taufe für sie ein Gegenstand lebhaftesten Bedauerns sein; ihr Wille wäre nicht geordnet, wenn sie darüber nicht schmerzlich berührt würden.

So der hl. Bonaventura:

Respondeo: Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod, quia super hac quaestione nec expresse loquitur Scriptura, nec expresse eam Sancti determinant; ideo doctores theologiae hic opinantur contraria. Quidam enim volunt dicere, quod parvuli carebunt et cognitione et dolore. Cognitione quidem carebunt, exigente justitia, dolore carebunt exigente misericordia. Justitia namque exigit, ut non detur eis post hanc vitam donum aliquod cognitionis, quod in hac vita non habuerunt. Unde sicut caruerunt cognitione fidei et omni genere cognitionis intellectivae illi qui mortui sunt ante usum rationis; sic etiam carebunt post hanc vitam; nec diurnitate temporis addiscent, sicut nec moriones, (μῶρος = stultus) qui nihil plus sciunt,

quando moriuntur, quam quando nascuntur. etiamsi multo tempore vixerunt. Misericordia exigit, ut non habeant poenam actualis doloris, cum non habuerint maculam culpae actualis, et ideo justo suo judicio privat eos Deus omnium eorum cognitione, quae possent eis inferre dolorem. Melius est enim talia ignorare quam scire, sicut peccatori proclivo ad peccatum melius est ignorare, quam nosse ea, quae eum inclinant ad peccatum.

Sed quia difficile est intelligere, quod anima separata non habeat usum rationis et non cognoscat ea saltem, quorum cognitio est ei naturaliter inserta, cum ex parte corporis impedimentum non habeat: ideo alii aliter opinantur, quod animae parvulorum et habebunt cognitionem et habebunt etiam dolorem. Scient enim, propter quid factae sunt, et scient, se illo bono merito originalis culpae esse privatos; et propterea dolorem habebunt et affectiones doloris in eis alternabuntur. Attamen habebunt dolorem, qui non mereatur dici vermis quia non habebunt remorsum quod perdiderint illud bonum propter propriam negligentiam et contemptum et pro tanto dolor eorum erit multo mitior quam dolor adultorum [1]).

So auch Bellarmin, der wenn auch den gelindesten Schmerz der Kinder festhält [2]).

Es ist die Argumentation des hl. Thomas unzutreffend, wenn er das Gegentheil zu beweisen sucht mit dem Hinweis darauf, daß ein Weiser nicht über Mangel an Gaben sich grämt, die Anderen verliehen werden [3]).

Hier wird wieder der eigentliche Fragepunkt verschoben: die Ungetauften grämen sich nicht über den Abgang der Taufe und den Verlust der Seligkeit, weil sie dieselbe ebensogut wie so viele anderen hätten haben können, wenigstens kommt das zunächst nicht in Betracht, sondern weil sie die Taufe empfangen sollten und mußten, weil ihr

[1]) 2. dist. 33. a. 3. q. 2.

[2]) De amiss. grat. et statu pecc. VI, 6.

[3]) Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam aeternam consecuti sunt: hoc enim est superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemietur. Unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt, quae aliis similibus factae sunt. Ibid.

Unglück ein nicht sein sollendes ist, weil sie ihre eigentliche Bestimmung nicht erreicht haben.

3. Allerdings ist diese Bestimmung eine ganz übernatürliche unverdiente, zumal wenn die Seligkeit blos auf die Taufe hin gegeben wird: aber trotzdem ist sie in gegenwärtiger Ordnung wesentliche Bestimmung des Menschen. Der Weise grämt sich allerdings nicht über den Abgang aller Gnaden, die Andern zu Theil werden, namentlich wenn es außerordentliche Gnadengaben sind: er grämt sich aber und muß sich grämen, wenn er die Gnaden nicht erhält, welche er haben müßte und sollte um seine Bestimmung nicht zu verfehlen. Es ist darum nicht zutreffend, wenn der hl. Thomas sagt: die ungetauften Kinder könnten kein eigentliches Verlangen nach der Anschauung Gottes haben, sondern nur eine Velleität: was man aber blos wollte, im Falle, daß es möglich wäre, verursache keinen Schmerz, wenn man es nicht erlange [1]).

Daß man nicht Schmerz empfinden könne wegen Versagung dessen, was unerreichbar ist, widerspricht aller Erfahrung. Es ist nicht wahr, daß man nur eine Velleität in Bezug auf derartige Güter habe: es kann der ernsteste Wille darauf gerichtet sein. Der Aquinate gibt selbst zu, daß wenn das begehrende Wesen auf ein Gut hingerichtet ist, für dasselbe bestimmt ist, ein wahrer und voller Wille darauf gerichtet sein kann. Nun hat aber Niemand energischer die Hinordnung des menschlichen Geistes auf die Anschauung Gottes betont und begründet, wie der hl. Lehrer. Das Verlangen darnach wird von ihm so nachdrücklich aus der Natur der geistigen Kräfte des Menschen erwiesen, daß man Mühe hat, ihn zu vertheidigen gegen die Versuche der Jansenisten, ihn auf ihre Seite zu ziehen, d. h. die Anschauung Gottes als natürliche Bestimmung der Menschen erklären zu lassen. Allerdings, wenn sich der Wille in das Unvermeidliche ergibt, hört der Wille, aber auch die Velleität auf; aber gerade die Resignation verursacht den Schmerz, der freilich bei den Unmündigen durch sittliche Vollkommenheit unterdrückt wird.

Noch zwei andere Gründe macht Thomas geltend, um allen Schmerz der ungetauften Kinder zu beseitigen: Würden sie Schmerz empfinden

[1]) Quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium ut Ethic. (l. III. c. 4) dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficiant homines dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate, quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas debet dici; non enim aliquis illud vult simpliciter, sed vellet, si possibile foret. Ibid. a. 2. ad 2 m.

über den Verlust der Anschauung Gottes, so müßte derselbe so ungeheuer sein, daß man die Strafe nicht als mitissima bezeichnen könnte; sodann würde ja damit eine poena sensus behauptet, da doch allgemein anerkannt ist, daß im limbus puerorum nur die poena damni erduldet wird [1]).

Was das letztere anlangt, so bedarf es keiner weitläufigen Widerlegung: dem Genusse in der Sünde, der Hinwendung zu einem Erdengute entspricht in der Strafe das positive Leid, das dem Schuldigen außer dem Verluste des unendlichen Gutes zugefügt wird; der Abwendung von Gott entspricht der Verlust des unendlichen Gutes, die poena damni, aber nicht blos als objectiver Ausschluß vom unendlichen Gute, sondern zugleich als Schmerz über den Ausschluß; wenn dieser Verlust Strafe sein soll, muß er auch empfunden werden, und gerade in dem unsäglichen Schmerze über den Verlust Gottes besteht die eigentliche Höllenqual, insofern sie blos poena damni ist.

4. Von dieser poena damni der Hölle ist die des limbus himmelweit verschieden, und kann als mitissima bezeichnet werden. Denn erstens haben die Unmündigen Gott, ihr letztes Ziel, ihre Glückseligkeit, wofür der Mensch geschaffen ist, nicht eigentlich verloren, wie die Verdammten: sie besitzen ihn und ruhen in ihm als ihrem höchsten Gute [2]). Zweitens haben sie nicht durch eigene Schuld das so hohe Gut verloren, sondern durch Fügung Gottes, die sie freudig anbeten können, weil ihnen damit zugleich die Möglichkeit, wie so viele andere ewig verloren zu gehen, benommen war. Die Verdammten können nur sich selbst anklagen, was gerade das empfindlichste Moment in der poena damni bildet. Drittens waren sie nicht

[1]) Alii dicunt quod est in eis perfectio eorum, quae naturali rationi subjacent, et cognoscunt Deum et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient: tamen mitigabitur eorum dolor, in quantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Sed hoc etiam probabile non videtur quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione et praecipue sine spe recuperationis unde poena eorum non esset mitissima. Praeterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili ut exterius affligente non punientur, etiam interiorem dolorem non sentient, quia dolor poenae delectationi culpae respondet; unde delectatione remota a culpa originali omnis dolor ab ejus poena excluditur. Ibid.

[2]) Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, immo ei conjunguntur per participationem naturalium bonorum: et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione. S. Thom. App. ad Suppl. q. 1. a. 2. ad 5 m.

so unmittelbar auf die ewige Seligkeit hingerichtet wie die Verdammten: diese waren ja getauft oder hatten in ihrem freien Willen und in der dargebotenen Gnade das nächste Mittel, um in den Himmel zu kommen. Viertens ist der Willenszustand der Verdammten wesentlich Trotz, Auflehnung gegen Gott, Zähneknirschen; während der Wille der Unmündigen ganz in Gottes heiligsten Willen ergeben ist, wodurch sie den schweren Verlust mit aller Gelassenheit ertragen. Fünftens erhöht bei den Verdammten die Feuerqual ihre wesentliche Unglückseligkeit, während bei den Unmündigen mit der eigentlichen Glückseligkeit in Erkenntniß und Liebe Gottes alle Freuden verbunden sind, welche ihnen aus den Werken Gottes zufließen. Alle Schönheiten der Natur, alle Genüsse der Kunst, alle Freuden der Freundschaft und des geselligen Verkehrs, wie sie die Erde bietet, sind nur Kinderspiel gegen die Seligkeit, welche Gott denen bereitet hat, deren natürliches Verlangen nach Wahrheit, Schönheit, Liebe er vollkommen befriedigen will. Wie viele Christen, die doch durch den Glauben eine so bestimmte Vorstellung von der Anschauung Gottes haben, die auch die Pflicht erkennen, darnach zu verlangen und sie mit aller Anstrengung zu verdienen, würden sich mit jener natürlichen wenngleich etwas getrübten Glückseligkeit der Ungetauften begnügen wollen und lieber hier auf Erden sie lieber immer genießen wollen als in die Seligkeit eingehen, welche doch allein den Menschen in gegenwärtiger Ordnung befriedigen kann.

5. Der hl. Bonaventura charakterisirt ihren aus Freude und Leid gemischten Zustand so, daß er ihre Mittelstellung zwischen Seligen und Verdammten in Erwägung ziehend erklärt, die Freude ergötze sie nicht und die Traurigkeit mache sie nicht trostlos [1]).

[1]) Sed quoniam plura videntur inconvenientia sequi, si ponatur, ipsos dolere, sicut in opponendo monstratum est, tum propter hoc, quod dolor ille est absque patientia et absque spe, et ita cum murmure et desperatione; tum etiam, quia dolor animae redundat in carnem: et si talis dolor ex deliberatione procedit, non videtur esse absque actuali obliquatione: propter haec et his similia est tertius modus dicendi, videlicet quod animae parvulorum carebunt actuali dolore et afflictione, non tamen carebunt cognitione. — Et illud potest satis rationabiliter intelligi per hunc modum. Decedentes enim in solo originali quasi medium tenent inter habentes gratiam et culpam actualem; et quoniam status retributionis debet respondere statui vitae praesentis, in tali statu debent animae parvulorum poni, ut quasi medium teneant inter Beatos et aeternis ignibus cruciatos. Quoniam igitur Beati carent malo poenae sensibilis et cum hoc habent Dei visionem, damnati e contrario sunt in tenebris et puniuntur poena sensibili; parvuli secundum rectum ordinem divinae aequitatis debent communicare in uno cum damnatis, et in alio cum Bea-

Der hl. Lehrer scheint damit einen ganz affectlosen ewig verharrenden Zustand andeuten zu wollen [1]).

Eine gewisse Stabilität ihres Gefühlslebens haben auch wir gefunden, wenn aber eine ständige Apathie vom hl. Bonaventura behauptet würde, so müssen wir dieselbe bei der hohen Entwicklung ihres Seelenlebens für psychologisch unmöglich erklären. Wir gehen darin mit dem hl. Thomas, der ihnen eine wirkliche positive Glückseligkeit zuschreibt. Indeß scheint der Seraph. Lehrer nur einen beunruhigenden Wechsel der Gefühle ausschließen zu wollen. Er macht sich die Schwierigkeit: Item, animae parvulorum per naturam habent affectiones; sed affectiones necesse est vel quietari, vel per eas animam affligi — inquietudo enim affectionum non modica est afflictio — sed affectiones parvulorum non erunt quietatae, alioquin jam essent in quadam beatitudine — solus enim Deus est, qui quietat desiderium animae — ergo videtur quodsi anima erit in affectionum varietate et inquietudine, quod erit continue in dolore et afflictione.

tis. Sed non possunt communicare cum Beatis in habendo divinam praesentiam, quia tunc in nullo communicarent cum damnatis; praesentia enim visionis Dei non stat cum poena sensibili. Ideo cum Beatis communicant in hoc, quod carent omni afflictione exteriori et interiori; cum damnatis vero in hoc, quod privantur visione Dei et lucis corporalis. Parvuli igitur, sic divo judicio justo inter Beatos et simpliciter miseros quasi in medio constituti, hoc noverunt, et cum ex una parte consideratio generet desolationem, ex altera consolationem; ita aequa lance divino judicio eorum cognitio et affectio libratur et in tali statu perpetuatur, ut nec tristitia dejiciat, nec laetitia reficiat. Et in hoc mirabilis ostenditur ordo divinae sapientiae, qui cuncta novit suis locis disponere et ad sui gloriam ordinare. Nam sicut in Beatis potissime manifestatur misericordia, et in damnatis potissime claret justitia; sic in istis manifestatur misericordia simul et justitia. Et ex hoc patet, quod non fecit frustra Deus animas, quas novit de corpore ante susceptionem baptismatis egressuras. Omnia enim facit Deus ad gloriam suam manifestandam. Ibid.

[1]) Unde si tu quaeras, quid parvuli faciant, utrum addiscant, vel conferant, vel aliquod aliud opus exerceant: breviter ego respondeo, quod divinae justitiae aequitas et immutabilitas in eodem statu quantum ad corpus et quantum ad animam, sive quoad cognitivam et quoad affectivam, perpetualiter eos consolidat, ut nec proficiant nec deficiant, nec laetentur nec tristentur, sed semper sic uniformiter maneant, ut sint materia laudandi divinum judicium, quod sic est aequum et justum, ut nullum bonum remaneat irrememoratum, nullum malum remaneat impunitum, et perfectissime teneat medium inter superfluum et diminutum. — Secundum hanc igitur positionem concedendae sunt rationes ostendentes, quod parvuli non sentient spiritualem dolorem. Ibid.

Darauf antwortet er: Ad ultimum dicendum, quod affectiones parvulorum stabiliuntur judicio aequitatis divae; non tamen totaliter quietantur, sicut affectiones Beatorum in patria. Unde sicut differt immunitas a passione sive a sensu poenae in parvulis et Beatis, quia in Beatis est dos, in parvulis non, sicut dictum est; sic intelligendum est de quietatione ex parte affectionum animae.

6. Wir stimmen hierin insoweit vollständig mit dem hl. Thomas überein, daß auch wir behaupten, die Unmündigen sind nicht unglücklich, sondern werden höchst glückselig sein. Der Schmerz über ihren Zustand und ihren Verlust, er mag auch dem Gegenstande entsprechend noch so groß sein, wird unterdrückt durch die Bereitwilligkeit, mit der sie sich dem Willen Gottes fügen: in der Resignation selbst ist Leid mit Freude gemischt, wobei die Freude jedes Mal die Oberhand gewinnt. Für gewöhnlich ist ihr Geist durch die hohe natürliche Glückseligkeit so in Anspruch genommen, daß ein Gedanke an den Verlust, den sie erlitten, nicht aufkommt, höchstens mischt sich in denselben eine Wehmuth vergleichbar der Melanchologie der Heiligen, welche sie nicht unglücklich macht. Wie die Heiligen den Aufschub der Glückseligkeit schmerzlich empfinden, sich aber bei dem gegenwärtigen Besitze Gottes beruhigen und durch die Ergebung in den Willen Gottes ihr Leid versüßen, so trauern auch die ungetauften Kinder über den unwiederbringlichen Verlust noch mehr als die Heiligen über ihren Aufschub: es ist ihnen aber unvergleichlich leichter, sich freudig in den Willen Gottes zu ergeben, da sie nicht wie die Heiligen im Diesseits von den Leiden und Nöthen des leiblichen Lebens der Wanderschaft bedrückt sind, im Gegentheil alle Freuden genießen, sich mit Gott aufs innigste vereinigt wissen, ihn viel besser erkennen als die Heiligen, die noch in der Dunkelheit des Glaubens wandeln, ja noch sich in Gefahr wissen, ihn ganz zu verlieren.

Der Zustand der ungetauften Kinder im Jenseits ist also glücklicher als der glücklichste aller Menschen, die je auf Erden gelebt haben.

7. Auch der Körper der Kinder wird an ihrer natürlichen Seligkeit theilhaben. Daß auch sie auferstehen werden, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir wollen nicht gerade behaupten, daß die Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper zu der natürlichen substantialen Einheit eine natürliche Forderung sei, obgleich dafür recht triftige Gründe angeführt werden können: aber thatsächlich ist die

Auferstehung des Fleisches ein allgemeines Gesetz, das uns die Offenbarung kennen gelehrt hat. Wenn die Verdammten wiedererstehen, doch gewiß noch mehr die Kinder, welche zu einer natürlichen Seligkeit bestimmt sind.

Freilich können sie nicht die Vorzüge des verklärten Auferstehungsleibes haben, doch können sie einigermaßen daran theilhaben. Auch sie werden statt des noch thierischen Leibes einen mehr geistigen bekommen: einen Leib, der der Seele vollkommen proportionirt und dienstbar ist, ihr die herrlichsten Gebilde der Phantasie, die vollkommensten Bilder für die geistige Erkenntniß liefert. Ihr Leib wird von den thierischen Functionen der Ernährung, Verdauung, Assimilation und Ausscheidung frei, kurz, dem Stoffwechsel mit seinen Bedürfnissen und Beschwerden nicht mehr unterworfen sein. Er wird eine gewisse Festigkeit, Stabilität, besitzen, welche einigermaßen an die Impassibilität der verklärten Leiber heranmahnt. Schädigungen von innen, Krankheiten sind damit ausgeschlossen: aber auch von außen kann sie kein Schmerz berühren, nicht zwar wegen einer inneren Disposition wie bei den verklärten Leibern, sondern weil an dem Orte ihrer Seligkeit solche schädigende Einflüsse fern bleiben, nach dem Weltgerichte überhaupt nicht mehr bestehen: denn der „neue Himmel und die neue Erde" werden auch einigermaßen die Kinder berühren [1]). Ihre Leidensunfähigkeit und damit ihre Unsterblichkeit ist vergleichbar der der Stammeltern im Paradiese, welche gleichfalls durch einen be-

[1]) Ad illud quod objicitur, quod parvuli non habent corpora dotata, sed potius passibilia, dicendum, quod aliquid non pati ab aliquo dupliciter contingit: aut ex virtute, quam habet in se, aut ex ordine divinae justitiae. Dico igitur, quia, quod corpora parvulorum sint passione carentia, hoc non est propter virtutem quam habeant resistendi in se, sed potius propter ordinem divae justitiae, secundum cuius regulam ignis infernalis agere habet, cum sit instrumentum divae justitiae. Unde sicut idem ignis magis cruciat maiorem peccatorem quam minorem, sic in eodem igne patiuntur corpora eorum qui peccaverunt peccato actuali. Parvulorum vero corpora, etiam si in ipsis ignibus infernalibus volutentur, passionem non sentiunt, et tamen non habent impassibilitatis dotem, quia non superant vim ignis per hoc quod habent a propria virtute. Et si tu objicias mihi, quod debent pati, passione veniente ab intrinseco, utpote fame et siti, cum non habeant corpora impassibilia et immortalia: dicendum, quod sicut damnatorum corpora, cum sint passibilia et defectibilia, tamen divina virtute sustentante perpetuantur in vita, ut ab ignibus non consumantur: sic et parvulorum corpora eadem virtute divina in vita continuantur, ut non indigeant cibo nec potu: nec tamen habent illam firmitatem et soliditatem, quam habebunt corpora gloriosa. S. Bonav. 2. dist. 33. a. 3. q. 1. ad 5 m.

sonderen Schutz Gottes, nicht durch innere Beschaffenheit ihres Leibes bewirkt wurden [1]).

Daß in der zukünftigen Welt alle natürliche Wirkung der Körper aufhören werde, ist wohl zu viel gesagt: gewiß wird die Schönheit der neuen Welt auf die Sinne der Seligen die entzückendsten Reize ausüben, und in geringerem Grade auch auf die leibliche Seite der Kinder. Der hl. Thomas deutet dieses auch an, wenn er sagt: wenigstens in corruptionem könnten sie nicht wirken.

Sie werden auch eine gewisse Agilität besitzen, freilich nicht die der Geister und Seligen, sich im Augenblicke von einem Orte zum anderen zu begeben, aber das Gewicht des Körpers wird sie nicht zur Erde drücken, nicht in der Bewegung behindern. Ob es überhaupt nach der Auferstehung in dem neuen Himmel nach Schwere, Gravitation gibt, mag billig bezweifelt werden; auch ist der Widerstand der Luft oder jedes anderen Mittels, das die Bewegung verzögert, dort kaum anzunehmen. Andererseits steht dann der Körper in vollster Abhänglichkeit von der Seele, seine Kräfte gehorchen aufs schnellste dem Willen: womit schon eine Agilität begreiflich wird, von der wir auf unserer Erde mit unserem plumpen Körper keine Vorstellung haben. Wir brauchten aber nur auf einen Weltkörper von weit geringerer Masse, als unsere Erde besitzt, versetzt zu werden, so würden unsere Bewegungen im Vergleich leichter und schneller sich vollziehen. Daraus kann man einen Schluß ziehen auf die Leichtigkeit der Bewegung an einem Orte, wo die Schwerkraft ganz aufgehoben ist.

Als Analogon der Klarheit der Verklärten kann die vollkom-

[1]) Corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiae ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa, quia post resurrectionem nullum erit corpus agens in alterum, praecipue ad corruptionem inducendam per actionem naturae, sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinae justitiae. Unde illa corpora poenam non patientur quibus poena sensibilis ex divina justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficit in eis potentia ad patiendum: et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris. S. Thom. Append. ad Suppl. q. 1. a. 1. ad 5 m.

Non est eadem ratio de poena sensibili ante et post mortem, quia ante mortem poena sensibilis consequitur virtutem naturae agentis; sive sit poena sensibilis interior ut febris vel aliquid hujusmodi, sive etiam poena sensibilis exterior, ut ustio sive aliquid hujusmodi. Sed post mortem nihil aget virtute naturae, sed secundum justitiae divinae ordinem tantum: sive in animam separatam, in quam constat quod iguis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem, quia tunc omnis actio naturalis cessabit . . . Ibid. ad 3 m.

mene Schönheit, Ebenmäßigkeit ihres Körpers, der ein adäquates Abbild der Harmonie der Seele darstellt, angesehen werden. Man braucht nicht gerade anzunehmen, daß sie die Gestalt von Erwachsenen annehmen werden; der kindliche Körper hat seine besonderen Schönheiten, nur der unentwickelte Zustand des fötalen und postfötalen Körpers kurz nach der Geburt muß als ausgeschlossen gelten.

8. So ist also der Zustand der ungetauften Kinder an Leib und Seele ein so glücklicher, daß hier auf Erden kein Mensch auch unter den glücklichsten Verhältnissen ihn erreichen könnte, daß Gott selbst ohne viele Wunder dem Erdenbürger ihn nicht verschaffen könnte.

Zu diesem Ergebnisse sind wir gelangt, ohne dem Dogma von der Erbsünde zu nahe zu treten und die Bedeutung der übernatürlichen Glückseligkeit herabzusetzen. Damit können wir trostlosen Eltern soliden Trost bieten, ohne die Sorglosigkeit in Betreff der Taufe herabzusetzen. Wir können mit Festhaltung des Dogmas ganz und gar der Schilderung des glücklichen Loses jener Kinder beistimmen, welche W. Schneider, der allen Schmerz mit Thomas leugnet, sehr anziehend entwirft:

„Zwar können die ungetauften Kinder, da sie kein hochzeitliches Kleid besitzen, zum himmlischen Hochzeitsmahle nicht zugelassen werden: darin besteht ihre Strafe. Weil sie aber persönlich nichts verbrochen haben, so haben sie es auch nicht verdient, in die äußerste Finsterniß hinausgeworfen und so der übernatürlichen sammt der natürlichen Seligkeit verlustig zu werden. Letztere in vollem Maße zu genießen, sind sie fähig und würdig. Daß sie ihnen zu Theil wird, wenigstens um der Verdienste Christi willen, der auch für sie gestorben ist, ist die wohlbegründete Meinung der meisten neueren und auch angesehener älteren Theologen.

„Zunächst führen jene Kinder ein schmerzloses Dasein, und daher ist ihre Lage glücklicher als die glücklichsten Verhältnisse des gegenwärtigen Erdenlebens, an und für sich betrachtet. Sodann freuen sie sich über die naturgemäße Vollkommenheit ihrer Menschennatur, über die harmonische Ausbildung ihrer leiblichen und geistigen Kräfte und über die Erfüllung ihres natürlichen Seligkeitsdranges. Sie erkennen Gott als ihren Schöpfer und Herrn, als den Urheber und Urgrund aller Dinge, als den Träger des Weltalls und als den Lenker der Naturgesetze; verglichen mit der allseitigen und durchdringenden Wissenschaft dieser Kinder, ist die Gelehrsamkeit der Gelehrtesten auf Erden reines Kinderspiel. Sie lieben Gott mit einer ihrer Erkenntniß entsprechenden natürlichen Liebe aus ganzer Seele, über

alles und auf ewig. Sie preisen seine Macht, die sie aus dem Nichts ins Dasein rief, sie ehren seine Vorsehung, die alles mit Weisheit und Liebe ordnet und leitet und sie vielleicht deshalb so frühzeitig sterben ließ, um sie vor dem ewigen Tode zu bewahren.

„Auch für sie ist Gott das letzte Ziel und das höchste Gut; auch ihnen ist er nahe, zwar nicht so wie den Seligen des Himmels, denen er die unergründlichen Tiefen seiner Wesenheit enthüllt, aber auch nicht so wie den Verdammten der Hölle, die er den Arm seiner strafenden Gerechtigkeit fühlen läßt. Er zieht sie vielmehr so innig an sich, daß der von ihm selbst ihnen eingepflanzte Trieb des Geschöpfes zum Schöpfer oder der natürliche Glückseligkeitswille befriedigt wird. Auch sie läßt er soviel von seinen Gütern, von seinem Lichte, seiner Liebe und Wonne kosten, daß sie inne werden, wie er auch ihr überaus gütiger und liebevoller Vater sei. Irgend welchen Zutritt haben also auch die ungetauften Unmündigen zum Vaterherzen Gottes, nicht wie Isaak als Kinder der Verheißung, aber doch wie Ismael als Erben des natürlichen Segens. Auch sie wandeln in seiner Gegenwart, schauen seine Eigenschaften und Vollkommenheiten, soweit sie in seinen Werken wiederstrahlen, und sind befestigt in der natürlichen Gerechtigkeit und Tugend.

„Endlich ist nicht einzusehen, warum ein Verkehr jener Unmündigen mit den Seligen ausgeschlossen sein sollte. Wo immer im weiten Meere ein Fisch sich befindet, er ist überall in seinem Lebenselement; ob daheim oder in der Fremde, der Säugling ist überall zu Hause, wenn er ruht an der Mutterbrust: so ist auch für die glückseligen Auserwählten überall Himmel und Himmelsfreude, wo der allgegenwärtige Gott ist. Mit ihren verklärten Leibern den unermeßlichen Weltenraum durcheilend, werden sie bald hier, bald dort, aber überall bei Gott und überall im Himmel sein, stets jenes Maß von Licht und Wonne empfangend, welches gemäß ihren Verdiensten ihnen zukommt. Ein Verkehr zwischen ihnen und jenen Unmündigen ist nicht undenkbar und nicht unmöglich; er erscheint vielmehr als angemessen und begründet. Die Kleinen schöpfen ja ihre natürliche Seligkeit nicht so sehr aus Gott selbst, denn aus seinen Werken: warum sollte ihnen versagt sein, gerade die vollendeten Geschöpfe Gottes zu sehen, an ihnen die Thaten seiner Macht, Weisheit und Liebe zu bewundern, von ihnen über die Geheimnisse seiner unerforschlichen Wesenheit unterrichtet zu werden? Ihn selbst schauen sie nicht, aber sie schauen seine im farbenreichsten Lichtglanze strahlenden Ebenbilder und begnadigten Kinder; die ewige Sonne sehen sie nicht, aber sie sehen

die Milliarden von kleinen Sonnen, die von jener ihr Licht empfangen: sie wandeln nicht am hellen Tage, aber in der sternenerleuchteten Nacht: die unerschaffene Schönheit ist ihrem Auge verborgen, aber an dem millionenfältigen Abglanze derselben darf es sich ergötzen; ihr Auge ist zwar nicht verklärt, aber doch fähig, die verklärten Gestalten der Seligen zu schauen und an ihnen sich zu erfreuen. Sie ruhen nicht an der Brust des Meisters, aber doch an der Brust seiner glückseligen Jünger und Jüngerinnen und freuen sich mit ihnen.

„Ihre Beschützer begleiten sie zu sich und lehren sie reizend
Unter dem Klange beseelender Harfen in Liedern der Wonne:
Wie und woher sie entstanden, wie groß die menschliche Seele
Von dem vollkommensten Geiste gemacht sei."

„Daß Millionen von Kindern, sämmtlich ohne jegliches eigene Verdienst, die Taufgnade und durch sie die ewige Seligkeit empfangen haben, betrübt sie ebensowenig, als sie etwa deshalb unglücklich sein könnten, weil sie nicht als Engel erschaffen worden: Neid oder Mißgunst über die höhere Seligkeit ihrer Mitmenschen kennen sie nicht. Sie betrachten und bewundern, loben und preisen die harmonische Rangordnung unter den Geschöpfen Gottes, beugen sich unter die geheimnißvollen Rathschlüsse seiner freien Gnadenwahl und beten an seine über alles erhabene Größe, Herrlichkeit und Majestät, die mit unumschränkter Machtvollkommenheit alles anordnet und regiert. Ihr Umgang mit der wonnetrunkenen Schaar der Seligen ist ihnen in etwa ein Ersatz für die Entbehrung der Himmelsfreuden.

„Für die Auferstehung auch jener erbsündlichen Kinder ist, wie Suarez behauptet, der auferstandene Erlöser die vorbildliche Ursache. Zwar werden ihre Leiber ebensowenig Theil haben an den übernatürlichen Verklärungsgaben, als ihre Seelen der glorreichen Anschauung theilhaftig werden können, aber rücksichtlich ihrer natürlichen Vollkommenheit werden sie den Leibern der Gerechten gleichen. Man darf vermuten, daß sie an Gestalt und Größe diejenige Entwicklungsstufe einnehmen werden, welche sie in der höchsten Blüthe des Mannesalters erlangt haben würden. Jegliche Mißbildung, jedes Mißverhältniß und jeder Mangel sind ausgeschlossen. Von Krankheiten und Beschwerden, von Hunger und Durst bleiben diese Kinder verschont: keine Störung, keinen inneren Widerstreit haben sie zu befürchten, beständig erfreuen sie sich eines vollkommenen Wohlbefindens. Ausgestattet mit der Gabe der Unverweslichkeit, bedürfen sie nicht der Speise und des Trankes. Der Stachel der Sinnlichkeit peinigt sie nicht, die unordentliche Begehrlichkeit ist ihnen fremd. Sie besitzen

jene geistige, sittliche und leibliche Vollreife, welche der reinen, d. h. weder durch Sünde verderbten noch durch die Gnade erhobenen, Menschennatur entspricht.

„Im Zustande naturgemäßer Vollendung und verhältnißmäßiger Glückseligkeit erwarten sie ihre Eltern, denen sie ewig Dank wissen, daß sie durch dieselben ihr Dasein empfingen. Darum können wir auch diesen hartbetroffenen Eltern zurufen: ‚Seid getrost! Auch jene Kinder sind für euch nicht verloren, sondern an einem guten Orte aufgehoben. Ihr sollt sie wiederfinden und sie werden euch erkennen, und beiderseits sollt ihr des Wiedersehens froh werden. Ihr braucht sie nicht zu beweinen, und sie werden euch anstaunen, ohne euch zu beneiden‘“ [1]).

[1]) Das andere Leben. 5. Aufl. Paderborn, 1901. S. 623 ff.

Viertes Kapitel.

Die Hölle.

§ 613.

Existenz der Hölle.

I. Sowohl das deutsche Hölle wie das lateinische infernum, inferi hat seine jetzige specifische Bedeutung als Aufenthalt der Verdammten erst nach und nach erhalten. Helle kommt vom Zeitwort hëlan hehlen, bezeichnet also einen verborgenen Ort. Specieller ist Hel in der altnordischen Mythologie die Göttin der Unterwelt, zu welcher diejenigen hinabsteigen, welche nicht nach Walhalla, dem Aufenthalt der auf der Wahlstatt gefallenen Krieger gelangen; dort findet sich aber auch ein Strafort für Missethäter.

1. Es hat also helle ungefähr dieselbe Bedeutung wie inferi inferum, ἅδης, tartarus, Unterwelt. Darum übersetzt die ältere bis auf uns gekommene deutsche Sprachform den Artikel des Apostolischen Symbolums descendit ad inferos mit: Hinabgestiegen zur Hölle.

Das im N. T. vorkommende γέεννα, gehenna ist eine Abkürzung aus gë-hinnom oder gë-ben-hinnom, gë-benë-hinnom, Thal von Hinnom, des Sohnes Hinnom, der Söhne Hinnoms.

In den Schriften des A. T. wird damit eine Thalschlucht südlich von Jerusalem bezeichnet. Dieselbe war berüchtigt durch den gräßlichen Molochsdienst, der vordem dort getrieben worden, sodaß sie von Jeremias verflucht wurde [1]).

[1]) „Sie erbauten die Höhen von Tophat, das im Thale der Kinder Hinnoms ist, um ihre Söhne und ihre Töchter im Feuer zu verbrennen, was ich nicht geboten und nicht gedacht habe in meinem Herzen. Darum siehe, es werden Tage kommen, spricht der Herr, und man wird nicht mehr sagen: Tophat und Thal der Söhne Hinnoms, sondern Thal des Mordens, und man wird in Tophat begraben, weil sonst kein Raum ist. Und die Leichname dieses Volkes werden den Vögeln des Himmels und den Thieren der Erde zum Fraß werden." 7, 31–33.

Der fromme König Josias machte dieses Thal levitisch unrein, damit es nicht mehr zum Opfern für den Moloch dienen könnte [1]).

Auch die natürliche Beschaffenheit des Thales erweckte die Vorstellung eines Strafortes: es stieg in demselben Rauch auf, dem Anzeichen unterirdischen Feuers. Das verzehrende Feuer ist aber nach dem A. T. ein gewöhnliches Symbol der Strafe Gottes. Somit konnte dieses „Höllenthal" recht wohl die göttliche Strafe im Jenseits symbolisiren, in dieses Thal selbst die Züchtigung der Bösen in der Messianischen Zeit verlegt werden, wie dies zuerst im Buche Henoch geschieht. In den ältesten Targumim kommt der abgekürzte Ausdruck gehinnam häufig vor, um den Ort der Verdammniß zu bezeichnen.

2. Die immer genauere Fixirung der Ausdrücke für den jenseitigen Verdammungsort hängt mit der geschichtlichen Entwicklung der Vorstellungen vom Jenseits, wie wir ihn selbst auf dem Boden der Offenbarung beobachten, zusammen. Erst nach und nach differenzirt sich der Scheol aus dem Aufenthalte aller Todten zu einem gesonderten Orte der Ruhe noch später der Glückseligkeit und einem anderen der Bestrafung. Mehr oder weniger bewußt tritt dieser Unterschied zwischen Aufenthalt der Guten und der Bösen in den Jenseitsvorstellungen aller Völker hervor; der allgemeine Unsterblichkeitsglaube ist meistens concret d. h. er ist Glaube an eine jenseitige Vergeltung und an eine jenseitige Belohnung und Bestrafung. Wie man also aus der Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens, dessen Berechtigung und Wahrheit erschließt, so kann man auch die Existenz der Hölle im weitesten Sinne des Wortes genommen auf diesem historischen Wege darthun [2]).

II. In der That kann schon die Vernunft ohne alle Offenbarung die Nothwendigkeit einer Hölle ganz evident nachweisen, mit derselben Evidenz, wie sie die Unsterblichkeit der Seele, ein jenseitiges Leben überhaupt nachweist: einer der schlagendsten Beweise für das Jenseits wird ja gerade aus der Nothwendigkeit der Bestrafung der Sünder für die Freveltaten, die sie in diesem Leben begangen und nicht gesühnt haben, erbracht. Ebenso wie die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit Gottes fordert, daß die Guten die Belohnung im Jenseits erlangen, die ihnen im Diesseits versagt war, so muß gemäß denselben Forderungen der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit Gottes die Gottlosen die Strafe treffen, der sie in diesem Leben entgangen.

[1]) „Er verunreinigte auch Tophat im Thale des Sohnes Hinnom, damit Niemand seinen Sohn oder seine Tochter dem Moloch durch Feuer opfere." 4 Kön. 23, 10.

[2]) Vgl. Apologetik. 2. A. I. S. 138—158.

1. Daß das Gute belohnt, das Böse bestraft werden muß, sagt jedem Menschen unmittelbar das sittliche Gefühl; dasselbe verlangt diesen Ausgleich als Grundgesetz der christlichen Weltordnung, und es hat kein Volk gegeben, mag es auch sittlich und intellectuell noch so verroht sein, welches diesen Grundsatz nicht theoretisch und praktisch anerkennt. Bei rohen Völkern und sittlich tiefstehenden Völkern äußert sich der Vergeltungstrieb sogar außergewöhnlich stark, weil er da mehr als Gefühl, als Rachegefühl sich offenbart. Darum haben moderne Ethiker die Strafe als Vergeltung überhaupt verworfen, sie als Ausfluß des Rachegefühls bezeichnet: denn zwischen Schuld und Strafe bestehe kein nothwendiger Zusammenhang [1]).

Das könnte höchstens auf dem Standpunkte des Atheismus zutreffend sein: wenn es keinen ewigen Hort der Gerechtigkeit gibt, dann kann die Sünde straflos ausgehen.

2. Aber selbst das gilt nur von der positiven Verhängung der Strafe, von der positiven Sanction des Sittengesetzes. Eine natürliche Sanction muß in jeder geordneten Welteinrichtung, wie sich doch die gegenwärtige in eminentester Weise darstellt, gegeben sein. Das Sittengesetz selbst ist Ordnung, es ist das Gesetz, welches die menschliche Natur und ihre Beziehungen zu anderen Wesen den menschlichen Handlungen als Norm auferlegt. Wie nun allein derjenige, welcher diesem Gesetze, dem Gesetze seiner Natur entsprechend handelt, sich entwickeln, vervollkommnen, glücklich werden kann, so muß nothwendig der, welcher dagegen handelt, verkümmern, verderben. Die objective

[1]) „Welche ethische Bedeutung könnte es haben, daß hier ein nicht aus der Handlung selbst entspringendes Gefühl der Lust und des Schmerzes hinzutrete? Weil ich jetzt gut handle, warum soll ich dann in einem folgenden Augenblicke ein Lustgefühl erlangen? Weil ich jetzt böse handle, warum soll ich dann in einem späteren Augenblicke einen Schmerz leiden? Ethisch betrachtet liegt hierin nichts Selbstverständliches. Die ganze Vorstellung von Belohnung und Strafe ist in der Pädagogik, nicht in der Ethik, zu Hause. Es kann für die Erziehung nothwendig sein, daß Belohnung und Strafe die Macht vermehren, die das Gefühl von dem Werth und der Bedeutung der Handlung nicht immer in hinlänglichem Grade besitzt, ist aber keine unmittelbare ethische Nothwendigkeit. Wenn man behauptet, der Gedanke einer Wiedervergeltung sei ein an und für sich klarer Gedanke, so thut man dies, weil man sich von einem Instinkt (zur Rache oder zum Dank) leiten läßt, dessen ethische Berechtigung und Nothwendigkeit nicht von vornherein gegeben sind. Das Selbstverständliche ist sehr oft das Blinde. Das Unwillkürliche des Antriebs bewirkt, daß man nicht nach Gründen fragt, und dann meint man, es seien auch keine Gründe nöthig." So Höffding, Ethik. Uebersetzt von Bendixen. 1888. Vgl. unsere Schriften Ethik u. Religion S. 137 ff., Ethik u. Naturrecht S. 92 ff. u. S. 208 ff.

Ordnung, gegen die er sich erhebt, reagirt gegen ihn, und da sie unermeßlich stärker ist als sein titanisches Beginnen, sich gegen sie zu erheben, muß sie ihn schädigen, zermalmen.

Das ist die natürliche naturnothwendige Sanction für die Sünde [1]). Dieselbe wird sofort zur positiven Strafe, wenn man bedenkt, daß die Weltordnung von Gott gegründet ist, also von seiner Weisheit die Reaction derselben gegen den Frevler ausgeht.

3. Diese Reaction ist aber auch positiv von Gott gewollt und als Vergeltung intendirt. Gott hat in seiner Weisheit die sittliche Weltordnung nothwendig aufgestellt, sie folgt aus der Existenz vernünftiger Geschöpfe, welche kraft der ihnen vom Schöpfer gegebenen vernünftigen Natur einer sittlichen Ordnung unterworfen sind. Der Urheber, das intelligente Princip der Ordnung muß aber auch für die Aufrechterhaltung der Ordnung sorgen, jede Unordnung fernhalten oder, wenn sie eingetreten ist, wieder gut machen. Das Geschöpf verletzt aber in schnöder Weise durch die Sünde die Ordnung, also muß der Schöpfer den Sünder wieder zur Ordnung zurückführen.

Der Hort der Ordnung muß die Ordnung, gegen die der Frevler sich erhob, gegen ihn richten, er muß den, welcher sich über seine Stellung in der Weltordnung erhob, herabdrücken, und zwar nicht auf den normalen Stand; das gebührt dem Unschuldigen, sondern unter seine ihm sonst zukommende Stellung. Er hat seinen Willen gegen Gott, ja über Gottes Auctorität erhoben: darum muß sein Wille herabgedrückt werden: er muß etwas Entsprechendes leiden, eines Gutes verlustig gehen [2]).

[1]) Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani. Utrobique autem contingit debitum ordinem servari vel etiam praetermitti. Hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est, quod a debito fine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, quum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum quum a debito et naturali ordine receditur: ita etiam in rebus humanis oportet quod quum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum non ex necessitate sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, quum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 140

[2]) Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicujus boni concluditur sicut corruptio aeris est ignis generatio et occisio ovis est pastus lupi. Quum igitur actus humani divinae providen-

4. Der Mensch findet sich aber nicht blos in der allgemeinen göttlichen Weltordnung, welche direct Gottes Leitung untersteht, sondern auch in einer gesellschaftlichen Ordnung, und sein individuelles Wesen weist in der Gliederung und Unterordnung seiner Fähigkeiten eine Ordnung auf. Da nun der Sünder sich immer auch gegen die individuelle Ordnung, meist auch gegen die sociale Ordnung wenigstens indirect verfehlt und erhebt, so reagirt auch das Princip der individuellen Ordnung, die Vernunft, das Gewissen strafend gegen den Sünder, und bei directer Verletzung der öffentlichen Ordnung muß die sociale Auctorität durch Strafe die Störung wieder gut machen. Im Grunde ist es aber der Schöpfer, der Urheber der menschlichen Natur und der Gesellschaft, der durch die Vernunft und die sociale Auctorität die Strafen für die Vergehen verhängt. Diesen Gedanken führt sehr klar der hl. Thomas aus:

Ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente. Unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis: unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit: et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur quae quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines, quibus subditur humana voluntas, triplici poena potest homo puniri. Primo quidem enim subditur humana natura ordini propriae rationis, secundo ordini exterioris hominis gubernantis vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu oeconomice, tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum per-

tiae subdantur sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in actibus humanis sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur: sic enim sub ordine justitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert satisfaciendo et contra ordinem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra suam voluntatem homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant. S. Thom. ibid.

vertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem et contra legem humanam et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit: unam quidem a se ipso, quae est conscientiae remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a deo [1]).

5. Die sittliche Ordnung, gegen welche der Sünder sich erhebt, ist eine heilige Ordnung, im heiligsten Wesen Gottes selbst begründet. Zwar resultirt dieselbe zunächst aus der Natur des Menschen und der sittlichen Wesen überhaupt, deren Beziehungen zu einander sie regelt: aber die Menschennatur und die daraus nothwendig sich ergebenden Beziehungen haben ihren letzten Grund in Gottes Wesen selbst: dadurch sind alle Dinge, was sie sind, und darum ergeben sich aus ihnen ihre wesentlichen, nothwendigen Beziehungen, weil sie in bestimmter Weise Gottes Wesenheit abbilden, die das Vorbild alles Seins und folglich aller Ordnung ist. Wer also gegen die sittliche Ordnung sündigt, begeht im Grunde einen Frevel gegen Gottes heiliges Wesen. Zunächst freilich verfehlt sich der Ausschweifende gegen seine Menschennatur, gegen die Ordnung, welche zwischen Vernunft und Seligkeit nothwendig besteht; der Mörder gegen das Verhältniß, in welchem gleichberechtigte vernünftige Wesen zu einander stehen; aber es liegt nicht in seiner Gewalt, bei dieser nächsten Unordnung stehen zu bleiben: er begeht zugleich einen Frevel gegen Gottes heiligstes Wesen, wodurch die endlichen Wesen allein sind und denkbar sind: ihr innerstes Sein, ihre Möglichkeit, ihre wesentliche Beschaffenheit hängt von dem unendlichen Sein als Urbild ab.

So unendlich also die Liebe des heiligsten Willens zu dem unendlichen Gute, zum heiligsten Willen Gottes ist, so unendlich liebt dieser Wille auch die sittliche Ordnung, so nothwendig muß er diese Ordnung den Geschöpfen als Norm ihres Handelns auferlegen. Der Sünder frevelt also gegen das heiligste Wesen Gottes selbst, widersetzt sich dem absoluten heiligsten Willen seines Schöpfers, und höchsten Herrn. Eine solche Erhebung muß also den stärksten Haß des Urgrundes und Urhebers der sittlichen Ordnung auf sich herabbeschwören. Jede Unordnung wird von der Vernunft verabscheut, noch mehr von der höchsten Weisheit; weit mehr die sittliche Unordnung, schon insofern sie Verkehrung der natürlichen Verhältnisse sittlicher freier, vernünftiger Wesen ist. Insofern diese Ordnung aber in Gottes heiligem Wesen gründet, und von Gottes heiligem Willen absolut gefordert wird, muß die Verletzung derselben den höchsten Abscheu Gottes

[1]) 1. 2. q. 87. a. 1.

erregen. Dieser Abscheu und Haß kann aber kein rein gefühlsmäßiger bleiben: Gottes Liebe und Gottes Haß sind That: er muß wie seine Liebe zu den Guten durch thatkräftiges Wohlwollen so seinen Haß durch Leiden den Gottlosen erweisen, die ersteren für ihre Wahrung der Ordnung belohnen, die Bösen für ihren Frevel bestrafen.

6. Er würde ja, wenn er nicht seinen Haß und seine Liebe äußerte, sich äußerlich gegen Sünde und Tugend gleichgültig zeigen, und damit das wirksamste Mittel zum Antrieb zur Tugend, zur Vermeidung der Sünde außer Acht lassen. Wenn in der menschlichen Gesellschaft nicht Belohnung und Strafe verhängt werden, ist es schlechterdings unmöglich, die sociale Ordnung aufrecht zu erhalten; darum muß die Obrigkeit die Verbrecher bestrafen. Der Hort der allgemeinen sittlichen Ordnung muß also gleichfalls wie den Guten Belohnungen so den Bösen Strafe in Aussicht stellen. Noch mehr als die menschliche sociale Auctorität alle Mittel anwenden muß, um des Ganzen Wohl zu fördern, muß Gott, der Lenker der großen sittlichen Ordnung die sittlichen Wesen thatkräftig zu ihrem Ziele führen, zur Beobachtung der Vorschriften des Sittengesetzes antreiben; hat er ja schon in der materiellen Weltordnung die wirksamsten Einrichtungen getroffen, wodurch die Weltwesen den Weltgesetzen eingegliedert bleiben, ihre Ziele erreichen und zum Wohle des Ganzen beitragen. Die freien Wesen können aber naturgemäß nur durch Aussicht auf ein Gut zum Handeln bestimmt, nur durch Uebel vom Handeln abgehalten werden. Also müssen diejenigen, welche sich nicht durch die sittliche Güte der Handlung zur Beobachtung der Ordnung, nicht durch die sittliche Schlechtigkeit zur Vermeidung der Sünde bestimmen lassen, durch Verheißung von besonderen physischen Gütern, durch Androhung von Uebeln, also durch Belohnung und Bestrafung zur Pflichterfüllung bestimmt werden [1]).

7. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß der gerechte, weise und heilige Gott wie die Tugend belohnen, so die Sünde bestrafen muß. Nun findet ja allerdings schon in diesem Leben eine Vergeltung statt, aber jedenfalls eine sehr unvollkommene. Denn wenn auch die Tugend ihren inneren Werth hat und vielfache Vortheile bietet, die Sünde aber des Menschen Unglück schon in dieser

[1]) Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab ea dispositi executionem. Voluntas autem a suo objecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium ut voluntas ad recte volendum moveatur, et mala proponat in poenam ad hoc quod inordinationem vitet. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 140.

Welt herbeiführt, so kommt es doch gar nicht selten vor, daß es den Bösen gut, den Guten schlecht geht, ja die Tugend selbst unwiederbringliche Opfer verlangt, während die Schlechtigkeit Vortheile bringt. Die Gewissensbisse, die naturgemäßeste Strafe für die Sünde nehmen mit wachsender Schlechtigkeit nicht zu, sondern ab, verschwinden schließlich ganz.

Die Gerechtigkeit kann aber auch nicht einmal in einem einzigen Falle solch schreiendes Mißverhältniß dulden: die gerechte Belohnung und die Bestrafung muß also im Jenseits erfolgen; es gibt also einen Himmel, es gibt eine Hölle.

Zu demselben Ergebniß führt auch folgende Betrachtung, welche von dem Menschen und seinen natürlichen Strebungen ausgeht, welche den jenseitigen Strafort zugleich mehr als Hölle, als Ort der Verdammniß erscheinen läßt.

8. Der Mensch hat einen unaustilgbaren Trieb nach Glückseligkeit; derselbe ist so nothwendig, so wesentlich, so unwiderstehlich, daß er als Naturtrieb bezeichnet werden muß; dem Willen ist es ja wesentlich, nach dem Guten, dem bonum sibi, nach seinem Wohle, also nach Glückseligkeit zu verlangen. Aber ebenso natürlich und unwiderstehlich sind die Forderungen des Sittengesetzes. Den oben dargethanen absoluten Willen Gottes, der die Beobachtung des Sittengesetzes fordert, fühlen, erfahren wir in den absoluten Forderungen des Gewissens, die sittliche Ordnung zu beobachten.

Als Grundstrebungen der menschlichen Natur sind beide Triebe: das Glückseligkeitsverlangen und das sittliche Streben von Gott selbst gepflanzt. Sie können also nicht in einem unversöhnlichen Gegensatze zu einander stehen, widrigenfalls würde Gott sich selbst widersprechen; er würde den Menschen nach entgegengesetzten Seiten ziehen, was nicht nur der unendlichen Weisheit widerspräche, sondern eine herzlose Grausamkeit einschlösse. Denn die Bekämpfung des Glückseligkeitsverlangens durch die Sittlichkeit und umgekehrt ist für den Menschen die bitterste Pein.

Nun stehen aber beide Grundtriebe im Diesseits vielfach in peinigender Feindschaft zu einander: für die Sittlichkeit müssen wir schwere Opfer bringen; wenn wir die Glückseligkeit auf Kosten der Sittlichkeit suchen, gerathen wir in noch größeres Unheil. Solcher Zwiespalt muß in einer weisen Weltordnung einmal gelöst werden, wie dies auch vom sittlichen Gefühl gefordert wird. Im Diesseits geschieht es nicht, also muß im Jenseits die Harmonie im menschlichen Wesen und seinen natürlichen von Gott gepflanzten Trieben herge-

stellt werden. Dies ist in keiner andern Weise möglich, als daß der Tugend und ihren Opfern die Glückseligkeit zu Theil werde, wie den sündhaften Genüssen der Verlust der Glückseligkeit, die Verdammniß. Damit werden zugleich auch die Forderungen des sittlichen Gefühls erfüllt, daß die Tugend nicht unglücklich, das Laster nicht glücklich machen darf.

9. Die Beobachtung der sittlichen Ordnung muß Gott ja auch als nothwendige Bedingung aufstellen, um glückselig zu werden, so daß wer dieselbe verletzt, von der Seligkeit, die er verlangt, ausgeschlossen werden, verdammt werden muß. Gott muß dem Menschen ein Ziel zu erreichen vorstecken, und zwar kann dieses kein geringeres sein als Gott selbst. Der Mensch muß, so viel ihm möglich, nach Erkenntniß und Liebe Gottes streben, sein ganzes Leben auf Gott, als das letzte Ziel, hinrichten. Um dieses Ziel zu erreichen, hat der Schöpfer dem Menschen in seinen natürlichen Kräften und Anlagen die erforderlichen Mittel verliehen, und die Natur des Menschen selbst zeichnet ihm die Norm vor, nach welcher er zu seinem Ziele streben soll und kann: die Natur eines jeden Wesens ist specifisch für ihren specifischen Zweck und damit für den Weltzweck eingerichtet: wir erkennen ja meist nur den Zweck aus der Beschaffenheit der Natur und der ihr zu Gebote stehenden Kräfte und Triebe. Das Sittengesetz ist aber nichts als der Inbegriff der Pflichten, welche sich aus der menschlichen Natur und ihren Anlagen und Beziehungen zu andern Wesen ergeben. Also kann der Mensch sein letztes Ziel, Gott vollkommen erkennen und lieben, nur durch Erfüllung des Sittengesetzes erlangen; die Verletzung desselben zieht den Verlust des letzten Zieles nach sich. Das ist aber die vollendete Unglückseligkeit, die Hölle. Denn Gott ist auch das Ziel, worauf alles Streben des Menschen gerichtet ist, insofern er wesentlich die Glückseligkeit immer und in allem sucht.

Die Glückseligkeit des Menschen findet sich nur im unendlichen Gute; die ins Unendliche gehende Erkenntniß der Vernunft und das auf das Unendliche gehende Streben des Willens kann nur im unendlichen Gute ihre Befriedigung finden: vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes ist also das Endziel, auf das all unser Streben gerichtet ist, es ist der Zustand der endlichen Glückseligkeit. Zu diesem Zustande kann aber der nicht gelangen, welcher nicht darnach gestrebt hat, wer nicht durch Beobachtung des Sittengesetzes sein letztes Ziel zu erreichen gesucht hat. Wer gerade umgekehrt ein endliches Gut Gott vorgezogen, sein letztes Ziel in ein gottwidriges Object gesetzt hat, der muß von der Glückseligkeit, die das Endziel aller seiner Wünsche bildet,

ausgeschlossen bleiben. Wer aber von jener vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes, von dem Besitze des unendlichen Gutes, auf das die innerste Tendenz seines Wesens gerichtet ist, für immer ausgeschlossen wird, der wird zur Hölle verdammt, d. h. zur ewigen Unglückseligkeit [1]).

Mit anderen Worten: die Glückseligkeit ist letztes Ziel des Menschen; dieses ist aber auch zugleich die Ehre Gottes. Die Glückseligkeit erstrebt der Mensch in allem als seinem Endziel und für die Ehre Gottes muß er streben, für dies Ziel hat ihn also der Urheber der Natur bestimmt. Wer also das Ziel, insofern es in der Ehre Gottes gelegen ist, nicht erreichen will, der kann auch die Glückseligkeit nicht erreichen, sein Grundstreben wird nicht erfüllt, er ist vollständig unglückselig.

10. Außer dem Verluste der Seligkeit schließt die Hölle auch noch positive Strafen ein. Diese werden aber gleichfalls von der Gerechtigkeit für die Sünde gefordert. Der Sünder hat sich nicht nur von Gott abgewandt, sondern er hat auch in irdischen endlichen Gütern einen unerlaubten Genuß gesucht: demgemäß muß ihm ein erlaubter Genuß entzogen, er muß durch Geschaffenes Leiden erfahren [2]).

[1]) Materia non consequitur formam ab agente nisi fuerit ad formam disposita convenienter. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem, nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem, cujus intentio a fine avertitur. In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur, quod si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit: si enim finis esse potest etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per hujusmodi media quaeritur finis. Ostensum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur suum ultimum finem, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est, ut ultimo fine privetur. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 143.

[2]) Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc, quod a beatitudine perpetua excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

Item si quis eo quod est ad finem inordinate utitur non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod

11. Die Strafe würde jedenfalls einen wichtigen Zweck, von der Sünde abzuschrecken, schlecht erreichen, wenn sie sich auf die Nichterreichung des durch die Tugend zu erreichenden Zieles beschränkte. Was liegt dem Verbrecher daran, wenn man ihm vorstellt, daß er das allgemeine Wohl schädige und so selbst der Vortheile der gesellschaftlichen Einigung verlustig gehe; wenn man ihm nicht positive Strafen in Aussicht stellt, fällt bei seiner egoistischen Gesinnung für ihn der Antrieb zu gemeinnütziger Arbeit weg. Wenig Eindruck macht es auf einen in das Irdische versunkenen Menschen, wenn man ihm den Verlust Gottes als Strafe für seine Sünden androht: er will ja von Gott überhaupt nichts wissen, oder achtet seinen Besitz weit geringer als den irdischer, sündhafter Güter [1]).

III. Es erkennt also die menschliche Vernunft mit aller Klarheit die Existenz der Hölle im Sinne einer jenseitigen Bestrafung der Sünder, eines Verlustes der Seligkeit, eines ewigen Verderbens. Ohne alle Schlußfolgerungen erkennen wir die Hölle aus den Quellen der Offenbarung, in welchen freilich zum Theil dieselben Beweise für die Nothwendigkeit der Hölle vorkommen, wie wir sie soeben aus der Vernunft dargelegt haben. Die gerechte Vergeltung, welche im Diesseits so sehr vermißt wird, muß am Ende des Lebens im andern Leben erfolgen.

1. So besonders die hl. Väter und Apologeten.

„Gerecht ist Gott, das geben wir alle zu, Griechen, Juden, Häretiker, Christen. Aber viele, die gesündigt haben, gehen ungestraft von dannen; viele, die tugendhaft gelebt haben, scheiden von dannen, nachdem sie tausend Leiden erduldet haben. Wenn also Gott gerecht ist, wo wird er diesen durch Belohnung, jenen aber durch Strafe vergelten, wenn es keine Hölle, wenn es keine Auferstehung gibt" [2]).

Unwiderleglich ist die Beweisführung Tertullians für die positive Bestrafung der Sünde durch den allheiligen Gott: Si (deus) offenditur, debet irasci, si irascitur debet ulcisci, . . . Sed (secundum

debet, referendo scl. ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 145.

[1]) Poenae inferuntur pro culpis, ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccato revocarentur Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhibere, quam timeant peccantes. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 145.

[2]) Chrysost. hom. 6. in ep. ad Phil. n. 6.

Marcionem) non ulciscitur: ergo nec offenditur. Sed non offenditur, ergo nec laeditur voluntas ejus, cum fit, quod fieri noluit, et fit jam delictum secundum voluntatem ejus, quia non fit adversus voluntatem, quod non laedit voluntatem. Gerade in der Strafe zeigt sich die Güte Gottes, geschweige denn, daß er sich dabei grausam erwiese. Malo autem parcere Deum indignius sit, quam animadvertere et quidem Deo optimo, qui non alias plene bonus sit, nisi mali aemulus, ut boni amorem odio mali exerceat et boni tutelam expugnatione mali impleat [1]). Quis mali extraneus nisi qui et inimicus? Inimicus nisi qui et expugnator? Quis expugnator, nisi qui et punitor? Sic totus Deus bonus est, dum pro bono omnia est [2]).

2. Schon die hl. Schrift leitet aus der Gerechtigkeit Gottes wie die jenseitige Belohnung der Guten so die jenseitige Bestrafung der Bösen ab. So im A. T. besonders das Buch der Weisheit. Auch in den früheren Büchern wurde die Gerechtigkeit Gottes in Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen in den stärksten Ausdrücken den Israeliten eingeschärft, woraus die Nothwendigkeit der jenseitigen Bestrafung unmittelbar folgt; das B. d. Weisheit entwickelt gerade den Gedanken, daß im Jenseits das Loos der Menschen sich umkehren werde: die Gerechten werden dort über ihre gottlosen Verfolger triumphieren: diese werden dem Verderben und der Qual anheimfallen [3]).

3. Im N. T. wird nun die Existenz der Hölle nicht eigentlich gelehrt, sondern als etwas Bekanntes, Selbstverständliches vorausgesetzt. Die Sünder gehen des Heiles verlustig, sie werden vom Himmel ausgeschlossen, sie werden in die äußere Finsterniß hinausgeworfen, sie gehen zu Grunde, sie verfallen dem zweiten Tode, sie werden wie Unkraut am Ende der Zeiten verbrannt u. s. w. Specielle Stellen anzuführen ist überflüssig, da sie allbekannt sind und in der Schrift auf jeder Seite wiederkehren [4]).

4. Auch in den kirchlichen Symbolen und Glaubensentscheidungen wird die Hölle, wie die ewige Seligkeit nicht erst gelehrt, sondern vorausgesetzt: es wird vielmehr eine specielle Seite der Hölle, die Ewigkeit derselben, oder die Zeit des Eintritts der Strafen sogleich nach dem Tode definirt. Die Zeugnisse und Lehrentscheidungen für

[1]) c. Marc. I, 26. — [2]) II, 13.

[3]) Kap. 3, 4, 5. Vgl. unseren Commentar zum Buche der Weisheit. S. 94 ff.

[4]) Vgl. Atzberger, S. 288 ff.

letzteres haben wir bereits oben angeführt, die Ewigkeit der Höllenstrafe müssen wir nun noch besonders behandeln.

§ 614.

Die Ewigkeit der Höllenstrafen [1]).

I. Die Ewigkeit der Höllenstrafen braucht nicht mühevoll aus den Quellen der Offenbarung abgeleitet zu werden, sondern sie wird in denselben ganz ausdrücklich und förmlich ausgesprochen, vielfach wiederholt und mit der stärksten Emphase betont. So zunächst in der hl. Schrift; noch bestimmter in der Tradition und in dem Glaubensbewußtsein und der authentischen professio fidei der öffentlichen, constanten Predigt der Kirche.

1. Im Symbolum Athanasianum bekennen wir: Qui bona egerunt ibunt in vitam aeternam, qui vero mala in ignem aeternum. Innocenz III. definirt: Actualis poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus [2]). Die Definitionen der Concilien setzen, wie das Florentinum, so auch Benedict XII. die Ewigkeit der Hölle als bekannt voraus und wollen nur den sofortigen Eintritt nach dem Tode festsetzen: definiren aber damit auch wieder die Ewigkeit. Das vierte Lateranconcil definirt im 1. Kapitel, Firmiter: Wir glauben fest und bekennen einfach, daß die Bösen eben so ewig mit dem Teufel bestraft werden, wie die Gerechten sich ewig mit Christus erfreuen. Qui omnes cum suis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerunt sive mala: illi cum diabolo poenam perpetuam. et isti cum Christo gloriam sempiternam [3]).

2. Die Lehre des Origenes von der allgemeinen Apokatastasis, nach welcher die Strafen der verdammten Engel und Menschen ein Ende nehmen, wurde positiv von der Kirche verworfen. Diese authentische Verurtheilung wird gewöhnlich dem V. Oekumenischen Concil 553 zugeschrieben, so schon von Nicephorus, nach welchem das Concil den Satz mit dem Anathem belegte, die Strafen der Teufel und gottlosen Menschen seien zeitlich und würden einmal ein Ende nehmen, und die Gottlosen wie die Teufel würden einmal in ihren früheren Zustand wieder hergestellt werden [4]).

[1]) Passaglia de aeternitate poenarum deque inferno commentarii. 1854. J. Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. Chr. Pesch, Die Seele des Todsünders im Jenseits. Theol. Zeitfragen. 2. Folge. 1901. J. Stufler, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod. 1903.

[2]) Denzinger, n. 341. — [3]) Denzinger, n. 356. — [4]) h. e. 17, 28.

Von größerer Wichtigkeit ist, daß auch das Lateranconcil 649, unter Martin I.[1]), das VI., VII. und VIII. Oekum. Concil sich auf die Verurtheilung des Origenes durch die Synode von 553 berufen und ihr beistimmen. Seitdem ist in der Kirche die Berufung auf die Verurtheilung des Origenes durch das fünfte allgemeine Concil ganz allgemein.

Und doch enthalten die auf uns gekommenen Acten des Concils keine specielle Verurtheilung des Origenes. Er wird freilich im 11. Canon ganz ebenso wie Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinarius, Nestorius und Eutyches als von der hl. Kathol. und Apostolischen Kirche als Häretiker verurtheilt anathematisirt, und der Bischof von Byzanz Theodor Askides erklärte in der 5. Sitzung, die Bischöfe hätten nebst dem Papste den Origenes schon verurtheilt. Aber die 15 Anathematismen, welche ausdrücklich gegen Origenes gerichtet sind, und als Canones Concilii V. contra Origenem angeführt werden[2]), bilden keinen Bestand der Concilsbeschlüsse, wie sie uns vorliegen.

Um diese Schwierigkeit zu heben, nimmt **Diekamp**[3]) an, daß vor der eigentlichen Eröffnung des Concils jene 15 Anathematismen Kaiser Justinian den Bischöfen des Concils vorgelegt habe und bestätigen ließ. Wenn nun das Concil die Verurtheilung als bereits vollzogen betrachtet und den Origenes als Häretiker anathematisirt, so hat es jene Anathematismen authentisch bestätigt. Eine solche authentische Bestätigung liegt zweifelsohne vor in den Beschlüssen der VI., VII. und VIII. allgemeinen Synode.

Es ist aber auch möglich, daß sich das V. allgemeine Concil, speciell Askides nicht auf diese 15 Anathematismen, sondern auf ein Edikt Justinians vom Jahre 543 bezog, in welcher 10 Anathematismen des Origenes verurtheilt wurden. Dasselbe wurde allen Patriarchen, auch dem Papst Vigilius, zur Unterschrift vorgelegt und von ihnen unterzeichnet. Der Zeitgenosse des Vigilius, Cassiodor, berichtet ausdrücklich, daß Vigilius den Origenes verurtheilt habe. Hier hätten wir also eine authentische Verurtheilung des Origenes durch die heilige, katholische und apostolische Kirche, wie sie das V. Concil behauptet, wir hätten auch eine Verurtheilung durch Bischöfe und Papst, wie sie Askides behauptet. In ihnen kommt auch der Wortlaut der Verurtheilung des Origenes vor, wie sie von Nicephorus berichtet

[1]) Im 18. Canon wird unter den von fünf allgemeinen Synoden verurtheilten „Häretikern" auch Origenes genannt. Denzinger. n. 219.

[2]) Denzinger. n. 187—201.

[3]) Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil. Münster, 1899.

wird. Der neunte Anathematismus lautet nämlich: „Wenn Jemand sagt oder meint, die Strafe der Dämonen und der gottlosen Menschen sei eine zeitliche und werde einmal ein Ende nehmen, d. h. es werde eine Wiederherstellung der Teufel oder gottlosen Menschen stattfinden, so sei er im Banne."

3. Daß Origenes als Häretiker von der Kirche verurtheilt worden ist, kann also keinem Zweifel unterliegen: nur könnte man noch fragen, welche Sätze des Origenes sind von der Kirche als häretisch bezeichnet worden? In den 15 erwähnten Anathematismen werden sehr abenteuerliche Behauptungen desselben, welche die „Origenisten" thatsächlich in seinen Schriften finden wollten, verurtheilt, die fabelhafte Präexistenz der Seelen, die ungeheuerliche ἀποκατάστασις [1]), die Gleichwesigkeit aller Geschöpfe unter einander und mit Christus, die endliche Vernichtung der Materie, der ewige Kreislauf von Sündigen und Wiederherstellen u. s. w.

Aber seit jener Zeit werden in der Kirche nicht blos diese abenteuerlichen Aufstellungen des Origenes oder seiner Anhänger sondern jede Art der Wiederherstellung als glaubenswidrig verworfen; das Symbolum Athanasianum, das aus jener Zeit stammt, spricht als Lehre des katholischen Glaubens, ohne den man nicht selig werden könne, die Ewigkeit der Höllenstrafe aus; dieselbe ist auch durch die authentische Erklärung der Bischöfe mit dem Papste 543 als katholische Lehre definirt worden, und die gesammte Kirche hat sei jener Zeit diesen Glauben bekannt und gelehrt.

Ob Origenes wirklich die Anathematisirung verdient hat, kommt in der ganzen Frage nicht in Betracht, ebenso wenig der Umstand, daß die ausgezeichnetsten Väter, ein hl. Gregor Thaum., Dionysius Alex., Basilius, Gregor v. Naz., Chrysostomus ihn vertheidigten. Ihre Auctorität wird reichlich aufgewogen durch die entgegenstehenden Väter: Petrus v. Alex., Theophilus, Epiphanius, Hieronymus, Methodius u. A.

In Origenes streiten der gläubige Christ und der speculative Philosoph miteinander; indem man nun mehr die eine oder die andere Seite berücksichtigt, kann man den großen Denker verehren oder ihn verurtheilen, ihn ganz rein zu waschen wird aber angesichts der Verurtheilungen seitens der allgemeinen Kirche sehr schwer fallen, was auch von dem neuesten Rettungsversuch von Vincenzi [2]) gesagt werden muß.

[1]) *Εἴ τὶς μυθώδη προϋπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἑπομένην τερατώδη ἀποκατάστασιν προσδοκᾷνει, ἀνάθεμα ἔστω.* can. 1. Denzinger. n. 187.

[2]) In S. Gregorii Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio. Romae 1864, 1865, 1869. Dagegen G. Capitaine, de Origenis Ethica. 1892.

Auch den hl. Gregor v. Nyssa, der allerdings die Irrthümer Origenes' vorträgt, sucht Vincenzi rein zu waschen. Schell beruft sich sogar für seine Zweifel an der Ewigkeit der Höllenstrafe auf diesen hl. Kirchenlehrer, der niemals von der Kirche verurtheilt wurde, sondern sogar als großer Kirchenlehrer stets verehrt wurde. Allerdings ist Gregor nie verurtheilt worden, weil es nicht nöthig war, da er mit Origenes verurtheilt war, und weil man wegen der sonstigen Vorzüge des hl. Bischofs ihn verschonen wollte [1]).

4. Sehr besonnen und vermittelnd äußert sich Atzberger über den großen Alexandriner: „Zur gerechten Würdigung der Lehre des Origenes von der allgemeinen Apokatastasis sind aber noch zwei Momente zu berücksichtigen. Fürs erste behandelt Origenes diese Lehre eigentlich als eine esoterische für die wahren Gnostiker und erörtert sie darum weniger in seinen für das gewöhnliche Volk berechneten Vorträgen und Schriften. Fürs zweite stellt er seine diesbezüglichen Anschauungen zunächst als einen Versuch auf, die Schriftlehre von der Vollendung aller Dinge wissenschaftlich zu begründen und zu erklären, keineswegs aber will er damit der Ueberlieferung entgegentreten und damit eine der Offenbarung feindselig gegenüberstehende Doctrin erfinden. Und selbst als wissenschaftlichen Versuch macht Origenes seine Anschauungen nur schüchtern geltend und scheint von Zweifeln und Schwankungen nicht durchaus frei gewesen zu sein. . . Uebrigens wolle er die Sache mit großer Furcht und Vorsicht vortragen, mehr untersuchend und abhandelnd als sichere Behauptungen aufstellend. Was dogmatisch feststehe, habe er schon früher angegeben. Hier wolle er mehr im Untersuchen als im Bestimmen sich üben (de princ. I, 6, 1.)" [2]).

Das ist im Grunde dasselbe, was der hl. Basilius von Origenes sagt: Seine Speculationen sind manchmal ungesund, aber so stark ist für ihn die katholische Tradition, daß er aus Scheu vor ihr oft gegen seine Meinungen für die Wahrheit Zeugniß ablegt [3]).

Petavius rechnet auch den hl. Gregor v. Nazianz und den hl. Hieronymus zu den Origenisten. Wie er den ersteren ganz und gar, manchmal sehr curios, mißverstanden, weist Pesch durch Erklärung einzelner incriminirter Stellen nach [4]). Geradezu haarsträubend ist die

---

A. Ehrhard, Die altchristl. Literatur. I. 1900. S. 346 ff. Bardenhewer Patrologie § 29. Geschichte der altchristl. Literatur. II. Bd. S. 153 ff.

[1]) Vgl. Pesch a. a. O. S. 103 ff.

[2]) Gesch. der christl. Eschatologie. S. 417 f.

[3]) de Spir. S. n. 73. — [4]) A. a. O. S. 111 ff.

Verdächtigung gegen den hl. Hieronymus, der das Werk des Origenes wie er selbst erklärte, auch darum ins Lateinische übersetzte, um die Irrthümer, welche Rufin in seiner Uebersetzung vertuscht hatte, aufzudecken; er verwahrt sich sehr energisch gegen eine Sympathie für jene Irrthümer [1]).

Die endliche Begnadigung der Verdammten weist er mit einer so vernichtenden Rhetorik zurück, daß auch ein moderner Prediger keine stärkeren Ausdrücke zur Bezeichnung dieser Absurdität vorbringen könnte [2]).

5. Von einer neben der gewöhnlichen Lehre von der Ewigkeit der Hölle herlaufenden Apostolischen Tradition, welche besonders in der alexandrinischen Schule ihre wissenschaftliche Ausprägung gefunden, wie sie Schell behauptet, kann also keine Rede sein. Den eingehenden Beweis durch Eingehen auf das gesammte Urchristenthum hat Atzberger geliefert. Von den unmittelbar nachapostolischen Vätern sagt er: „Die Ewigkeit der jenseitigen Strafen ist so klar und so oft von den nachapostolischen Zeiten hervorgehoben, daß an irgend ein Ende derselben nicht gedacht werden kann. Weder durch Vernichtung noch durch Bekehrung wird die Strafe der Sünder je ein Ende nehmen [3]).

Und von dem darauf folgenden Zeitalter der Apologeten: „Hinsichtlich der Dauer der Höllenstrafen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieselben nach der Auffassung der Apologeten endlos oder nach vorwärts hin ewig sind, daß also weder an eine Vernichtung noch an eine Bekehrung der Verdammten zu denken ist. Dies ist bestimmt genug enthalten in den oben angeführten Stellen, S. 145. Dasselbe lehrt ihn eine eingehende Untersuchung über die Eschatologie des hl. Irenäus S. 248; Hippolyts S. 281; von Tertullian S. 311 f.

Für die spätere Zeit werden die Zeugnisse so zahlreich, daß es nicht möglich ist, sie alle zu registriren: die katholischen öffentlichen Glaubensbekenntnisse fassen sie wie das Athanasianische alle authentisch zusammen.

6. Ein sehr gewichtiges praktisches Zeugniß bieten uns die hl. Martyrer, welche, wie die Ewigkeit des Himmels, so die der Hölle durch Wort und That bezeugen. Wegen der ewigen Seligkeit verachten sie die irdischen Güter; um den ewigen Strafen zu entgehen, erleiden sie gern die kurze Pein. So formell in dem Martyrium des hl. Polykarp: „Auf die Gnade Christi hinschauend, verachteten sie die irdischen Qualen und kauften sich innerhalb einer Stunde los von der

[1]) c. Rufin. 1. 6. 7. — [2]) Vgl. z. B. in Jon. 3. — [3]) A. a. O. S. 98.

ewigen Strafe. Kühl erschien ihnen das Feuer ihrer grausamen Peiniger; denn sie behielten es vor Augen, jenem Feuer zu entgehen, das ewig ist und niemals ausgelöscht wird“ [1]). Obgleich bei den hl. Martyrern der Gedanke an den Himmel vorherrscht und in ihren Acten zum Ausdruck kommt, so tritt doch der Glaube an die Hölle nicht ganz zurück, und wird ihre Ewigkeit sehr stark hervorgehoben; so in den Acten des hl. Claudius, Tarachus, Philippus, der hl. Crispina und Agape [2]).

II. Die hl. Schrift spricht die ewige Dauer der Höllenstrafen fast noch emphatischer aus als die kirchlichen Entscheidungen.

1. So wenn sie dieselben nicht blos ewig *nennt*, sondern ihre Dauer durch die *Ewigkeit der Ewigkeiten* hindurch dauern läßt. „Der Rauch ihrer Qual wird aufsteigen in die Ewigkeiten der Ewigkeiten“ [3]). Nach dem Gerichte über die große Buhlerin heißt es: „Ihr Rauch steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit“ [4]). „Die falschen Propheten werden gequält werden Tag und Nacht in die Ewigkeit der Ewigkeiten“ [5]).

2. Die Höllenstrafen sind ebenso ewig wie die Freuden des Himmels. Die Gottlosen werden nach dem Gerichte in die ewige Pein gehen, die Gerechten aber ins ewige Leben [6]).

Dazu bemerkt der hl. Augustin: Christus in uno eodemque loco in una eademque sententia dicit: „Ibunt isti in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam“: si utrumque aeternum, profecto aut utrumque cum fine diuturnum aut utrumque sine fine perpetuum debet intelligi, par pari enim relata sunt. Hinc supplicium inde vita aeterna. Dicere autem, in hoc uno eodemque sensu vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est [7]).

So argumentiren auch Basilius [8]), Gregor der Gr. [9]).

3. Die hl. Schrift *schließt* das Ende der Strafe *positiv aus*. So wenn der Herr die Worte des Propheten Isaias dreimal wiederholt: Ihr Feuer wird *nicht* erlöschen und ihr Wurm *nicht* sterben [10]) und vom Aergernißgebenden erklärt, daß er in die Hölle des unauslöschlichen Feuers geworfen werde, in das unauslöschliche Feuer [11]). Was auch immer unter dem Feuer und dem Wurme verstanden werden mag, worüber verschiedene Meinungen bestehen und z. Th. mit

[1]) c. 2. — [2]) S. Atzberger, Geschichte S. 612 ff. [3]) Apok. 14, 11. [4]) 19, 3. — [5]) 20, 10. — [6]) Matth. 25. — [7]) de civ. D. XXI, 25. [8]) Regul. brev. 267. — [9]) dial. IV. 44 und sonst. [10]) Mark. 9, 43, 45 u. 47. — [11]) V. 42.

Recht bestehen können: die Ewigkeit der Strafe wird jedenfalls in der schärfsten Weise bezeichnet [1]).

4. Die Ewigkeit ist schon enthalten in der Benennung der Gottlosen als Verdammte, als Gefäße der Schmach, des Zornes, über welche der Zorn Gottes bleibt [2]); auf den absoluten Ausschluß eines Endes geht die Charakterisirung ihres Zustandes als Verderben, Tod, zweiter Tod, Untergang, Ausschluß vom Heile [3]), die Beurtheilung ihres Looses, das schlimmer ist als ihre Nichtexistenz, wie das des Judas, „für den es besser wäre, wenn er nie geboren worden" [4]).

Wenn Judas einmal aus der Hölle befreit zur ewigen Glückseligkeit, wenn auch erst nach Millionen von Jahren, gelangen würde, wäre es unendlich besser für ihn, geboren zu sein und auch gesündigt zu haben, als nie ins Dasein gekommen zu sein. Der Untergang, das Verderben, der Ausschluß vom Heile, der zweite Tod bedeuten einen definitiven Heilsverlust, wie dies schon der Wortlaut verlangt, und wir früher eigens nachgewiesen haben.

Die Väter erklären diesen ewigen zweiten Tod genauer: es ist ein ewiges Sterben [5]).

Die Seele ist für immer ohne das Leben Gottes und der Leib in ewigem Schmerz [6]).

Es ist ein Tod ohne Tod, ein Ende ohne Ende, ein Vergehen ohne Vergehen [7]).

Diesen definitiven Verlust des Heiles setzen nun aber die So-

---

[1]) Qualiscumque poena significata sit nomine vermis atque ignis, certe si non morietur, nec extinguetur, sine fine praedicta est, nec aliud agebat propheta cum hoc diceret, nisi ut eam sine fine praediceret. August. ad Oros. c. 6.

[2]) Joh. 3, 36.

[3]) 1 Kor. 6, 9; Gal. 5, 21. Dazu bemerkt Auguſt.: Haec profecto Apostolica sententia falsa est, si tales post quantalibet tempora liberati regnum Dei possidebunt. Et si in regni Dei possessione numquam erunt, aeterno supplicio tenebuntur. de c. Dei XXI, c. 25.

[4]) Matth. 26, 24.

[5]) Aeternitas occisionis. Tertull. de resurr. carn. c. 35.

[6]) Eorum autem, qui non pertinent ad istam civitatem Dei, erit e contrario miseria sempiterna, quae etiam secunda mors dicitur: quia nec anima ibi vere dicenda est, quae a vita Dei alienata erit, nec corpus, quod aeternis doloribus subjacebit, ac per hoc ideo durior ista secunda mors erit, quia finiri morte non poterit. August. de civ. Dei XIX, 28.

[7]) Fit ergo miseris mors sine morte, finis sine fine, defectus sine defectu: quia et mors, et finis semper incipit, et deficere defectus nescit. Gregor. Moral. IX, 66.

zinianer und viele neuere protestantische Theologen in eine völlige Vernichtung der Gottlosen nach dem Gerichte [1]).

Auch Arnobius scheint schon diesem Irrthum gehuldigt zu haben, der die Sterblichkeit und die schließliche Vernichtung der Seelen als nothwendiges Requisit erklärt dafür, daß sie überhaupt im Jenseits bestraft werden können. Was Schmerz empfindet, kann nicht unsterblich sein. Er geht soweit zu behaupten: den unvergänglichen Seelen könnten weder die Finsternisse des Tartarus, noch die Feuerströme, noch die durch morastige Schlünde sich hinziehenden Sümpfe, noch der Umschwung sich drehender Räder etwas schaden. Eine solche Lehre ist aber die Anreizerin zu den Lastern und führt zur Mißachtung der Tugenden [2]).

Diese Begründung ist so ganz werthlos, ja geradezu so unsinnig, daß man eher glauben möchte, Arnobius denke sich etwas anderes unter Vernichtung und Unsterblichkeit, als wir: wirklich schreibt er manchmal Gott allein die Unsterblichkeit zu [3]). Jedenfalls können sich die Neueren nicht auf den in seiner Anschauung noch halben Heiden Arnobius berufen. Die älteren Väter schließen, wie wir sahen, ebenso die Vernichtung der Verdammten wie die Beendigung der Strafen aus. Alles, was wir bis jetzt ausgeführt haben, beweist die ewige Dauer der Strafe, des Feuers u. s. w. Das schließt aber eine Vernichtung aus.

Triftiger könnte man die Vernichtung der Sünder mit einem Einwande, den sich der hl. Thomas gegen die Ewigkeit der Höllenstrafe macht, darthun. Die Sünde verdient darum eine unendlich lange Strafe, weil sie eine unendliche Schuld gegen den Unendlichen einschließt: die Vernichtung ist aber eine unendliche Strafe: von einer solchen spricht auch der Prophet Jeremias und bittet Gott, daß sie von ihm abgewendet werde [4]).

Aber sehr leicht ist die Antwort auf diese Schwierigkeit. Ewig

[1]) So Edw. White, Life in Christ. Eine französische Uebersetzung lieferte Byse: L'immortalité conditionelle. 1888. In Deutschland Fr. Köstlin, Glaubrecht u. A.

[2]) adv. nationes II. 30.

[3]) I, 31, II, 29 u. sonst. Vgl. Atzberger, S. 582.

[4]) Dicitur Jerem. X. 24: „Corripe me Domine, verumtamen in judicio et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me". Ira autem Dei vel furor metaphorice significat vindictam divinae justitiae. Redigi autem ad nihilum est poena infinita, sicut ex nihilo aliquid facere est virtutis infinitae. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur poena infinita secundum quantitatem. 1. 2. q. 87. a. 4.

bestraft zu werden ist jedenfalls eine größere Strafe als vernichtet zu werden; die Verdammten wünschten sich sehr, vernichtet zu werden. Also ist die Vernichtung nicht die größte Strafe, sie wäre vielmehr für die Verdammten eine Wohlthat; also keine der gerechten Vergeltung entsprechenden Strafe. Die Offenbarung lehrt aber auch ganz klar, daß die Strafe, das Feuer, ewig dauert [1]).

„Vernichtet werden" muß in demselben hyperbolischen Sinne verstanden werden, wie auch wir von einem Menschen, dessen Existenz untergraben ist, sagen: er ist ruinirt, vernichtet, und wie David sagt: Ad nihilum redactus sum et nescivi: man will damit eine vollständige Entblößung von allen geistigen und leiblichen Gütern bezeichnen [2]).

5. Es ist allerdings wahr, daß das griech. *αἰών* [3]) und das hebr. ʿolam [4]) sowohl etymologisch als auch nach dem Sprachgebrauch nur eine unbestimmt lange Dauer bezeichnen und in diesem Sinne auch in der hl. Schrift hie und da gebraucht werden. Aber die eigentliche durch den Sprachgebrauch festgestellte Bedeutung der beiden Worte ist im A. und N. T. die von Ewigkeit. Es verhält sich damit gerade wie mit unserem Worte Ewigkeit, das etymologisch genau mit *αἰών* zusammenfällt. Wir sprechen auch von einer ewigen Wiederholung, von einer ewigen Knechtschaft, von einer für die Ewigkeit gemachten Stiftung.

Aus der Natur der Sache ergibt sich, daß hier eine uneigentliche Ewigkeit gemeint ist: sonst bedeutet Ewigkeit stets eine endlose (oder auch anfangslose) Dauer. So auch ʿolam im Hebräischen und im griechischen *αἰών*. Von diesem durch den Sprachgebrauch geforderten Sinn darf man nur dann abgehen und geht thatsächlich ab, wenn derselbe aus dem Zusammenhange, aus anderweitigen Erklärungen der Schrift oder aus der Natur der Sache nicht annehmbar erscheint.

[1]) Omnino redigi in nihilum eum qui peccat non convenit divinae justitiae, quia repugnat perpetuitati poenae, quae est secundum divinam justitiam. S. Thom. ibid. ad 1 m.

[2]) In nihilum redigi dicitur, quia spiritualibus bonis privatur secundum illud 1 Cor. XIII, 2: „Si non habuero caritatem nihil sum". S. Thom. ibid.

[3]) *αἰών* entspricht dem Sskr. éva, von der Wurzel i gehen, wovon auch mhd. ê = Ehe; es bezeichnet also eigentlich den regelrechten Gang, die regelmäßige Wiederkehr. Davon das bestimmtere *ἀεί*, immer, das lateinische aevum, wovon aeviternum, die schrankenlose ewige Zeit, wird aber wie *αἰών* auch vom Lebensalter gebraucht: aetas, das Alter, aus aevitas bezeichnet zunächst nur eine lange Lebenszeit. Indem man den stets sich wiederholenden Weltgang auf die Welt selbst übertrug, konnte man die Welt oder einzelne Weltperioden Aevum nennen.

[4]) Von der Wurzel עָלַם verborgen sein. Es wird also die dunkle, unvorstellbare, unbestimmt lange Zeit mit ʿolam bezeichnet.

6. Aber alles dies trifft in unserm Falle nicht zu. Schon die so häufige Wiederholung der Betonung der Ewigkeit der jenseitigen Strafe läßt eine Abschwächung nicht zu. Der Heiland wiederholt an der citirten Stelle bei Markus fünfmal das ewige Feuer und den ewigen Wurm. Wenn aber das Ende positiv ausgeschlossen wird: das Feuer erlischt nicht, der Wurm stirbt nicht, wenn nicht einfach die Ewigkeit, sondern wie in der Geheimen Offenbarung wiederholt die Ewigkeit der Ewigkeiten genannt wird, kann an eine abgeschwächte Bedeutung, geschweige an eine Verkehrung ins Gegentheil, der unendlichen Zeit in die endliche der Welten nicht gedacht werden. Also müßten gerade hier die allerstärksten Gründe für das Aufgeben des natürlichen Sinnes vorgebracht werden.

7. Und da muß man allerdings zugeben, daß der Gedanke an eine ewige entsetzliche Qual von vernünftigen Geschöpfen Gottes durch Gott selbst etwas ganz Entsetzliches darbietet, unser menschliches Gefühl auf das empfindlichste aufwühlt. Auch die Vernunft findet sich mit einem Abschluß des Weltdramas durch den schrillen Mißton ewigen Hasses und Verfluchens Gottes durch eine große Anzahl seiner Geschöpfe sehr schlecht befriedigt.

Indeß gerade weil die Hölle und speciell die Ewigkeit derselben dem natürlichen Menschen so sehr widerstrebt, hat die Offenbarung dieselbe so oft und so eindrücklich eingeschärft. Dem Sünder bleibt darum keine Entschuldigung: er wird nur darum ewig gepeinigt, weil er es durchaus nicht anders will. Wenn, wie wir zeigen werden, die Gerechtigkeit Gottes die Ewigkeit der Hölle verlangt, dann müssen alle Gefühle schweigen: dann ist die gottfeindliche Seele, ist der Zustand der Verdammten kein Mißton im Finale des großen Weltendramas, sondern er gehört zu dessen harmonischem Abschluß. Dies werden wir im Folgenden zeigen.

8. Die Berufung auf andere entgegengesetzte Erklärungen der Schrift ist schon darum sehr mißlich, weil die Schrift sich sonst nicht nur widersprechen, sondern geradezu lächerlich machen würde, wenn sie alle denkbare Sprachmittel aufgewandt, um die wahre Ewigkeit der Hölle recht scharf zu betonen, und schließlich erklärte: es werde am Ende alles wieder hergestellt, auch die Hölle würde aufhören. Vielmehr muß diese Wiederherstellung im Sinne des Bestehens der ewigen Hölle verstanden werden. So wenn es heißt: Quem (Jesum) oportet quidem coelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium, quae locutus est Deus per os sanctorum suorum a saeculo pro-

phetarum [1]). Genauer bestimmt diese Wiederherstellung der hl. Paulus: Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem. Ut sit Deus omnia in omnibus [2]).

§ 615.

Die ewige Dauer der Höllenstrafe widerspricht nicht der Weisheit und Güte Gottes, sondern wird von der Gerechtigkeit gefordert.

I. Wir wollen nicht die Ewigkeit der Hölle als eine absolute Forderung der Vernunft bezeichnen, wohl aber können wir zeigen, daß dieselbe nicht den Forderungen der Vernunft widerspricht, sondern selbst von der göttlichen Gerechtigkeit insofern gefordert wird, als die Sünde der Gerechtigkeit gemäß die ewige Hölle verdient, und also, wenn Gott blos seine Gerechtigkeit walten ließe, die Hölle ewig dauern müßte.

1. Es entspricht durchaus der weisen Weltregierung Gottes, daß er eine bestimmte Zeit der Prüfung festsetzt, nach deren Ablauf die definitive Entscheidung gefallen ist sowohl für die Bösen wie für

---

[1]) Apgsch. 3, 21.

[2]) 1 Kor. 15, 24. 28. Gegen Schell, der die Beweise aus Schrift und Tradition zu entkräften sucht, ist speciell gerichtet die Schrift von J. Sachs: Die ewige Dauer der Höllenstrafen neueren Aufstellungen gegenüber principiell erörtert. Er führt aus:

„Die allgemeine Wiederherstellung der ganzen Geisterwelt durch volle Buße und Unterwerfung" ist nicht von der ganzen alexandrinischen Schule vertheidigt worden. Gregor v. Nyssa hat sicher nicht diese Lehre „systematisch" durchgeführt, da über seine eigentliche Meinung immer heftige Controverse bestand. Der zeitweilige Widerspruch jener Schule hat den Glauben der Kirche nur gefestigt: er entstand nach 300jährigem Besitze der Wahrheit und mußte einer noch vollkommeneren Uebereinstimmung weichen.

Es ist nicht wahr, daß das 5. allgemeine Concil „nur jene origenistische Apokatastasis verworfen, welche das Aufhören der Körperwelt und der Leiblichkeit behauptete". Höchstens könnten dafür die 15 Anathematismen angeführt werden, aber wahrscheinlich gehören sie nicht zu dem Concil, aber auch diese billigen keine Art der Apokatastasis. Um diese Zeit verbreitete sich im Occident das Symb. Athanasianum, welches die ewige Dauer der Höllenstrafe wie des Himmels bekennt.

An Stellen der hl. Schrift, auf die Schell sich beruft, ist nicht von einer Versöhnung nach dem Tode für unbußfertig Verstorbene die Rede, sondern von der Verherrlichung des Messias mit seinen Heiligen (Apgsch. 3, 21) oder von der Zeit der Bekehrung der Juden am Ende der Zeiten (Röm. 9, 11) oder vom Fegfeuer (1 Kor. 3, 15). 1 Petr. 3, 19 und 4, 6 ist nicht die Rede von einer Bußpredigt für unbußfertig Verstorbene, sondern von der Predigt des Evangeliums und der vollbrachten Erlösung und Eröffnung des Himmels.

die Guten. Darnach wäre eine jede Rückkehr, der Versuch und die Möglichkeit nochmaliger Prüfung abgeschnitten. Diejenigen, welche die Prüfung bestanden, sind für immer glückselig, diejenigen, welche sich vor dem Tode nicht zu Gott, ihrem letzten Ziele, hinwenden wollten, sind für immer vom Heile ausgeschlossen.

Es zeigt sich darin auch kein Mangel an Güte: es war nur eine Spanne Zeit geboten, eine kurze Zeit der Arbeit, um ewige Glückseligkeit zu ernten. Die Gnade hat bis ans Ende an das Herz des Sünders gepocht, daß er die Zeit noch benutze, um sich zu bekehren; er wollte sich durchaus nicht bekehren. Es ist wahr: es gibt auch viele Schwachheitssünden, der Kampf um die Tugend ist oft schwer, schwerer als daß die Menschen im großen und ganzen so leicht ihr Heil erreichen können: aber verdammt wird Niemand außer wer durchaus will.

2. Es ist zwar nicht, wie Schell meint, blos Gotteshaß, die Sünde gegen den hl. Geist, welche die ewige Verdammniß nach sich zieht, sondern wegen jeder schweren Sünde wird der Sünder vom Reiche Gottes ausgeschlossen, wie dies der Apostel von einer Reihe von Sünden erklärt [1]).

Mit Berufung auf diese Stelle erklärt das Concil v. Tr. [2]), daß nicht blos der Unglaube es ist, der den Verlust der heiligmachenden Gnade ausschließt. Speciell haben die Päpste wiederholt den Irrthum der Griechen verurtheilt, die simplex fornicatio sei keine Todsünde, welche vom Reiche Gottes ausschließe. So Innocenz IV. mit Berufung auf Paulus [3]).

3. Aber man kann in einem wahren Sinne sagen, daß nur derjenige, welcher freiwillig sich bis zum Ende gegen die Gnade verstockt, verdammt wird, daß die Verdammniß nur darum ewig dauert, weil die Gesinnung des Verdammten Gotteshaß ist. Wenn man nämlich erwägt, welche Drohungen der Herr den Sündern vorhält, wie er alles aufgeboten hat, um sie zu retten, wie er dem verirrten Schäflein mit seiner Gnade nachgeht, wie er noch im letzten Augenblicke ihn zu sich ziehen will, so kann man in einem wahren Sinne sagen: nur wer durchaus nicht gerettet sein will, wird ewig verdammt.

[1]) An nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt. Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt. 1 Kor. 6, 9. 10.

[2]) sess. 6. c. 15.

[3]) In der Bulle sub cathol. fidei professione § 14. Vgl. Denzinger. n. 405.

Es wäre ja wohl denkbar, daß ein Mensch sogleich nach der ersten Sünde stürbe und so kaum in der Lage wäre sich zu bekehren; denn er hätte streng genommen die Verdammniß verdient: ob aber ein solcher Fall jemals vorkommt, läßt sich schwer beweisen. Gott will ernstlich alle Menschen selig machen, und that alles um einen jeden zu retten: mag nun auch die Sünde wegen der menschlichen Schwachheit leicht begangen werden, die Bekehrung im Diesseits ist unendlich leicht, die Gnade ist immer bereit, es braucht nur eine gute Willensregung, ein reumüthiger Blick auf das Crucifix u. s. w.; und er wird trotz der schrecklichsten Sünden nicht verloren gehen [1]).

Es kann also der Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe nicht zuwider sein, wenn er die Bekehrung im andern Leben nicht mehr annimmt, seine Anordnung über die Prüfungs- und Vergeltungszeit aufrecht erhält; der Sünder will es ja durchaus nicht anders, er will durchaus seinen Willen gegen die gütigen Absichten Gottes durchsetzen.

4. In Wahrheit weist aber Gott die Bekehrung im Jenseits nicht zurück; wenn es möglich wäre, daß im Jenseits ein Sünder noch in sich ginge: das liebende Herz Gottes würde ihn nicht von sich stoßen; aber es ist dort eine Bekehrung nicht mehr möglich; erstens weil dazu keine Gnade mehr gegeben wird, die allein eine fruchtbare Reue ermöglicht, und weil zweitens der Wille der Sünder durchaus nicht mehr sich zu Gott hinwenden kann, entweder physisch dazu unfähig, wie Thomas will, oder doch moralisch außer Stande ist. Denn die bleibende unveränderliche Richtung des Willens der Verdammten ist, wie wir sehen werden, Gotteshaß. Kann aber keine Bekehrung stattfinden, dann kann die Sünde in Ewigkeit nicht ge-

[1]) Auch der hl. Bonaventura legt bei der Begründung der Gerechtigkeit der Ewigkeit der Hölle den Hauptnachdruck auf die Verstocktheit des Sünders.

Cum primum principium, eo ipso quod primum, sit summum, quidquid habet, habet in summo; ideo necesse est ipsum esse rectissimum. Cum ergo in retribuendo agat secundum rectitudinem: sicut contra se facere non potest nec se negare nec suam justitiam impugnare: sic necessario sua rectitudine exigente oportet quod peccatum puniatur secundum quantitatem culpae in his maxime qui legem misericordiae contementes per impoenitentiam impegerunt in severitatem justitiae. Quoniam ergo severitatis justitiae est considerare culpam non solum quantum ad radicem, verum etiam quantum ad circumstantias aggravantes: congruentissimum est, ut judex justus poenas debitas ab impiis exigat usque ad ultimum quadrantem, ut sic non remaneat „dedecus peccati sine decore justitiae", et sicut manifesta est potestas in creando, sapientia in gubernando, et clementia in reparando, sic manifestetur summa justitia in puniendo. Quoniam igitur divina justitia peccatorem impium debet punire secundum exigentiam culpae, et culpa mortalis, ad quem succedit finalis impoenitentia, ipsa habet rationem deordinationis perpetuae . . . necesse est, quod ipsa puniatur poenarum aeternitate. Brevil. P. VII. c. 6. n 3.

tilgt werden; dauert der Gotteshaß, die Auflehnung gegen Gott immer fort, dann muß auch die gerechte Strafe fortdauern.

Aber auch im Diesseits hat der Sünder diese Ewigkeit der Strafe schon gewollt, da er, trotzdem daß er sie kannte, doch von der Sünde nicht ließ. Noch mehr, er sah ein, daß er aus sich nicht mehr aus dem Verderben, in das er sich stürzte, heraus kommen konnte, er setzte sich zum mindesten der Gefahr aus, die Gnade und die Zeit der Buße nicht mehr zu erlangen. Es handelte sich also um eine Entscheidung für die Ewigkeit: der Sünder hat definitiv die Seligkeit verachtet und die ewige Pein gewählt. Es handelt sich nicht um eine zeitliche Angelegenheit, sondern um Entscheidung über das ewige Schicksal, um das Endziel: dieses setzt der Sünder statt in Gott in ein geschaffenes Gut. Der Sünder hat, wie nach Vorgang des hl. Gregorius die Scholastiker sagen, in suo perpetuo gesündigt [1]).

5. Doch erhalten alle diese Gründe nur dadurch durchschlagende Bedeutung, daß man mit dem vorübergehenden Willensacte die Ablehnung der Bekehrung bis ans Ende verbindet, wie dies der hl. Bonaventura thut:

Deordinationis perpetuae poena debet esse perpetua, quia peccatum quod quis committit, et de quo numquam poenitet, perpetuo in anima durat et a vita perpetua scl. a Deo separat et a

[1]) Quia peccaverunt contra bonum aeternum dum contemserunt aeternam vitam; et hoc est etiam quod Augustinus (de civ. Dei l. XXI. c. 44 dicit: „Factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum quod posset esse aeternum". Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregorius dicit (dial. IV. c. 44): „Ad magnam justitiam pertinet ut numquam careant supplicio, qui in hac vita numquam voluerunt carere peccato". Et si objiciatur quod quidam peccantes mortaliter proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur, dicendum est secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate, quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale labitur propria voluntate se ponit in statu a quo erui non potest nisi divinitus adjutus: unde ex hoc ipso quod vult peccare consequenter vult in peccato manere perpetuo . . . Sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus, posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit. Et quia ad finem tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam suam vitam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato manere, si hoc sibi esset impune. Et hoc est quod Gregorius (Moral. l. XXXIV. c. 16) dicit: „Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt; voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in suis iniquitatibus permanere; nam magis appetunt peccare, quam vivere". S. Thom. Suppl. q. 99. a. 1.

voluntate procedit, quae in peccato vellet perpetuo delectari. Et licet delectatio illa transiens sit momentanea, quia tamen deordinatio tenet rationem perpetuitatis, poena deordinationi respondens debet habere carentiam finis; ut sicut homo in suo perpetuo finem non apposuit a peccato non recedendo, sic Deus in suo perpetuo non desistat a puniendo [1]).

II. Unsere vorstehende Begründung der Ewigkeit der Höllenstrafe setzt zum Theil schon voraus, daß Gott eine ewige Hölle für die Sünde bestimmt hat; darum ist ja die Schuld so groß, weil der Sünder klar und deutlich diese Ewigkeit als sein Loos erkennt: aber ohne Offenbarung erkennt man dies nicht so sicher, und gerade die Vernunft findet in dieser Anordnung Gottes große Schwierigkeit; jedenfalls ist gerade auf diesem Standpunkt zu beweisen, daß diese Strafe durchaus gerecht ist.

1. Um dies zu zeigen, müssen wir allerdings das innerste Wesen der Todsünde selbst genauer ins Auge fassen. Dieselbe ist eine schwere Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes, eine Geringschätzung, Verachtung des unendlichen Gutes. In dieser doppelten Hinsicht hat die Bosheit der Sünde eine wahre Unendlichkeit. Subjectiv und materiell betrachtet ist die sündige Handlung als Act eines Geschöpfes freilich sehr endlich. Aber objectiv betrachtet, in ihrem objectiven Werthe, in ihrer Schätzung ist sie unendlich verwerflich.

Die Beleidigung ist um so größer in ihrem Werthe bezw. Unwerthe, je höher die Person steht, der die Kränkung zugefügt wird. Es kann wohl auch der Stand des Beleidigers auf die Schätzung der Beleidigung Einfluß üben, die Handlung selbst kann mehr oder weniger kränkend sein; aber das sind secundäre Maßstäbe der Beurtheilung, die vor der Würde des Beleidigten zurücktreten: unendlich schwer kann die Beleidigung nach jener Beurtheilung nicht werden. Dieselbe ist so schwankend, daß der Stand des Beleidigers sowohl durch seine Niedrigkeit die Beleidigung verschlimmern als auch im Gegentheil entschuldigen kann. Dasselbe gilt von der höheren Stellung des Beleidigers. Aber ganz entscheidend ist für die Größe der Beleidigung die Person des Beleidigten.

Nun beleidigt aber der Sünder die unendliche Majestät Gottes: also liegt in seiner Sünde eine unendliche Schuld. Der Schuld muß der Gerechtigkeit gemäß die Sühne entsprechen. Also muß der Sünder, wenn er Verzeihung erhalten, wenn er das Unrecht wieder gut machen

[1]) Brevil. p. VII. c. 6. n. 4.

will, eine unendliche Sühne leisten. Zu einer unendlich werthvollen Sühne gehört aber eine Person von unendlicher Würdigkeit oder eine That, die in sich einen unendlichen Werth hätte. Beides fehlt dem Sünder, dessen Person durch die Sünde geradezu einen positiven Unwerth erlangt hat, die auch auf seine Handlung einfließt. Der Werth der Handlung kann nicht etwa dadurch erhöht werden, daß sie auf Gott, eine unendliche Persönlichkeit gerichtet ist: die Sühne, Genugthuung wird durch die Majestät und Hoheit dessen, dem sie geleistet wird, nicht erhöht, sie bekommt nicht durch ihr Object eine Unendlichkeit wie die Beleidigung, sondern umgekehrt: je höher der Beleidigte steht, um so weniger reicht unsere auch höchste uns mögliche Genugthuung hin: thatsächlich ist aber die Handlung des Sünders, so lange er in der Sünde bleibt, ohne allen Werth.

Nur Christus konnte für die schwere Beleidigung Gottes adäquate Sühne leisten; und er hat sie für alle Sünden aller Menschen geleistet. Der Sünder aber, der sich nicht bekehrt, sich durchaus nicht bekehren will, wie der Sünder, der in der Todsünde stirbt, verachtet, stößt die Genugthuung Christi von sich. Darum muß die Gerechtigkeit Gottes ihn gegen dessen Willen die entsprechende Sühne leisten lassen, sie muß die gebührende Strafe für eine unendliche Schuld verhängen. Eine unendliche Strafe der Intensität nach kann kein Geschöpf erleiden: es ist eines unendlichen Schmerzes nicht fähig. Also muß dieselbe extensiv unendlich sein, sie muß ewig dauern [1]).

2. In ähnlicher Weise läßt sich zeigen, daß der Sünder das unendliche Uebel, das er durch Verwerfung des unendlichen Gutes gestiftet hat, nicht wieder gut machen kann. Dadurch, daß er das unendliche Gut von sich gestoßen, hat er sich dessen ganz unwürdig gemacht; er hat sich, da dasselbe zugleich das letzte Ziel des Menschen ist, von seinem Endziele abgewandt. Es ist also durchaus gerecht, ja nothwendig, daß er sein Endziel in Gott nicht erlange, also von

[1]) Potest et alia ratio assignari quare poena culpae mortalis sit aeterna: quia per eam contra Deum qui est infinitus peccatur. Unde cum non possit esse infinita poena per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. S. Thom. Suppl. q. 99. a. 1.

Ut sicut contra infinitum peccavit sic poenam habeat infinitam; et quia non potest habere poenam infinitam intensione, habeat saltem duratione; et sicut voluntas ejus post mortem semper malo adhaeret sine susceptione poenitentiae, sic Deus semper affligat sine immutatione sententiae requirente hoc perpetuitate deordinationis in impiis damnatis. S. Bonav. Brevil. p. VII. c. 6. n. 4.

der Glückseligkeit ausgeschlossen bleibe. Das gilt schon von demjenigen, der nicht nach dem ihm vorgesteckten und durch seine irdische Laufbahn zu erreichenden Ziel gestrebt hat: Wer nicht nach dem Willen Gottes in der von Gott bestimmten Weise in der von ihm bestimmten Zeit strebt, kann dasselbe nicht erreichen. Um so mehr muß der von seinem Endziele, von der Seligkeit in Gott ausgeschlossen bleiben, der vorsätzlich dieses Ziel verfehlt, sein Ziel in ein geschaffenes gottwidriges Gut gesetzt hat [1]).

3. Darin besteht der Unterschied zwischen Todsünde und läßlicher Sünde, daß wie diese ihrem Wesen nach nur eine zeitliche Strafe, jene eine ewige verdient. Wer läßlich sündigt, der verliert nicht die Liebe, die Grundlage alles verdienstlichen Handelns, er bleibt grundsätzlich noch auf das letzte Ziel hingewandt; durch eine zeitweilige Strafe oder Genugthuung wird die göttliche Gerechtigkeit befriedigt; er lebt noch, kann also wieder ganz gesund werden. Wer dagegen eine Todsünde begeht, vernichtet in sich das übernatürliche Leben, er verfällt dem geistigen Tode und ist damit unfähig, je wieder ohne Wunder in die rechte sittliche Verfassung zu gelangen. Dieses Wunder wirkt wohl Gott öfter: er verleiht auch dem geistig Todten Gnade, sich wieder auf die Bekehrung vorzubereiten; aber der Sünder kann darauf nicht rechnen, nicht einmal in diesem Leben, ganz ausgeschlossen ist es nach seinem Tode. Somit wählt er definitiv den Tod, indem er das Princip des Lebens in sich ertödtet. Er wählt principiell die Abwendung vom letzten Ziele schon in der That der Sünde, ganz eigentlich aber am Ende des Lebens, das er ohne Buße beschließt. Also muß er definitiv vom ewigen Leben, vom letzten Ziele ausgeschlossen bleiben [2]).

[1]) Naturalis aequitas hoc habere videtur quod unusquisque privetur bono contra quod agit; ex hoc enim reddit se tali bono indignum; et inde est quod secundum civilem justitiam qui contra rempublicam peccat societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum; nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam et totius aeternitatis ad societatem beatorum, qui ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat et contra caritatem, per quam est societas beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 144.

[2]) Peccatum ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa manet effectus: unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irrepara-

III. Freilich beweist dies zunächst nur die Ewigkeit der poena damni: die Offenbarung lehrt uns aber auch die Ewigkeit der poena sensus und dieser ganz besonders; denn das höllische Feuer bezeichnet die positive, neben dem Verluste Gottes verhängte positive Strafe. Die Ewigkeit dieser Strafe ist von unserer Begründung nicht gefordert, scheint derselben sogar zu widersprechen. Denn wie der heilige Thomas ausführt, entspricht die poena damni der Abwendung des Geschöpfes in der Sünde von Gott, die poena sensus der Hinwendung zu einem geschaffenen Gute. Nun liegt allerdings in der Abwendung vom unendlichen Gute eine Unendlichkeit der Schuld; dieselbe läßt sich aber in der Hinwendung zum Geschöpfe nicht auffinden. Also scheint die ihr gebührende Strafe endlich, d. h. zeitlich sein zu müssen.

1. Diese Unterscheidung einer doppelten Strafe nach jener doppelten Rücksicht in der Sünde ist theoretisch wohl berechtigt [1]), sachlich aber lassen die beiden Momente sich nicht trennen, weder in der Sünde noch in der Strafe. Denn gerade dadurch, daß der Sünder ein unerlaubtes Gut gegen Gottes Willen genießt, beleidigt er ihn; folglich läßt sich auch die poena sensus nicht von dem Verluste der Seligkeit streng scheiden. Der Verlust der Seligkeit wäre nicht die eigentliche entsprechende Strafe für die Beleidigung des unendlichen Gutes, sondern nur eine nothwendige von selbst sich ergebende Folge für die Vernachlässigung desselben: Wer nicht nach dem unendlichen Gute strebt, kann dasselbe nicht erlangen. Aber der Sünder hat dasselbe schwer beleidigt; also muß er eine positive Strafe außer dem

biliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt. Sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero salvo principio visivo aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhaeret per caritatem. Et ideo quaecumque peccata avertunt a Deo caritatem auferentia, quantum est de se inducunt reatum poenae aeternae. S. Thom. 1. 2. q. 87. a. 3.

[1]) Poena debet proportionaliter culpae respondere. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est, qui peccat per hoc quod excludatur a fine sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 145.

Verluste dieses Gutes erleiden. Freilich ist der Verlust der Seligkeit schon schmerzhaft, aber wenig wird sich der um den Verlust Gottes grämen, der ihn nicht besitzen wollte, der ihn bis zu Ende von sich stieß. Erst durch die positive Pein wird ihm der Verlust recht fühlbar [1]).

Die größten Sünder, die ärgsten Gottesfeinde würden sicher sich weniger um den Verlust Gottes grämen, als diejenigen, welche aus Schwachheit Gottes willen nicht erfüllten. Deren Strafe würde also viel größer sein als die der Ruchlosesten.

2. Die positive Strafe wird verhängt wegen einer positiven Unordnung, positiven Beleidigung Gottes, wegen der positiven Verletzung der ewigen Ordnung, wegen Verachtung des unendlichen Gutes. Sie muß also jene Unendlichkeit haben, welche aus der objectiven Schuld der Sünde folgt. Sie muß also ebenso unendlich sein wie der Verlust der Seligkeit [2]).

Doch wenn wir auch nur die Hinwendung zum sündhaften Gute in der Sünde ins Auge fassen: auch sie verlangt eine ewige Strafe, da der Genuß, wenn auch in sich endlich und von kürzester Dauer, eine Ewigkeit der Verkehrtheit enthält. Der Sünder zieht, wie der heilige Thomas bemerkt, den augenblicklichen Genuß einer ewigen Seligkeit vor, um so mehr wird er den ewigen sündhaften Genuß wollen, wenn es nur möglich wäre [3]).

[1]) Poenae inferuntur pro culpis ut timore poenarum a peccatis homines retrahantur. Nullus autem timet amittere id, quod non desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccato revocarentur. Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi quam timeant peccantes. Ibid.

[2]) Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum sanitatem non affert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit eis non utitur secundum quod debet referendo scl. ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur. Ibid.

[3]) Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur; quia sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo secundum divinum judicium ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quia pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei, qui ab ultimo fine avertitur poena aeterna. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 144.

Wenn man so häufig die Kürze des sündhaften Genusses mit der unendlichen Länge der Strafe in Gegensatz stellt, so bedenkt man nicht, daß bei der Werthung der sittlichen That es sich nicht um die physische Beschaffenheit der Handlung, sondern um ihre Bedeutung in einer idealen, in der sittlichen Ordnung handelt. Durch einen Gedanken, einen Willensentschluß von kürzester Dauer und geringster Intensität kann eine großartige Entdeckung gemacht, ein idealer Plan von größter Tragweite gefaßt werden. Und gar in der sittlichen Ordnung kann ein einziger guter Gedanke uns den Himmel eröffnen, das unendliche Gut verdienen. Kein Wunder, daß wir durch einen einzigen sündhaften Gedanken uns ewig unglückselig machen, ein unendliches Gut von uns stoßen können. Aber bei der ewigen Verdammniß handelt es sich kaum um eine augenblickliche Sünde; meist hat das Sündenleben lange Zeit gedauert, der Sünder hat stets der Gnade widerstanden. Noch am Ende des Lebens hätte er durch die Reue von einem Augenblick die Verzeihung finden, sich die ewige Seligkeit erwerben können: er hat bis zu Ende in der Sünde verharren wollen. Unzählige haben durch eine so momentane Bekehrung noch das Heil erlangt: ob aber auch nur ein einziger nach augenblicklichem Genusse ohne Möglichkeit der Bekehrung ewig verdammt worden sei, bliebe noch zu beweisen.

Auch die menschliche Gerechtigkeit bemißt die Strafe nicht nach der Dauer des Verbrechens, sondern nach der objectiven Schädigung der Ordnung, so daß, wer direct das öffentliche Wohl verletzt, das gemeinsame Zusammenleben unmöglich macht, mit ewiger Strafe, mit dem Tode oder lebenslänglicher Verbannung oder Haft bestraft wird [1]).

[1]) Cum poena duplicem habeat quantitatem, scl. secundum intensionem acerbitatis et secundum durationem temporis, quantitas poenae respondet quantitas culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius quis peccavit, secundum hoc gravius poena ei infligatur: unde Apoc. XVIII, 7: „Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum". Non autem respondet poena durationi culpae, ut dicit Augustinus (de civ. D. XXI, 11); non enim adulterium, quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur etiam secundum leges humanas. Sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter a civium societate expellatur vel per exilium vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut totaliter a societate civium excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prolongatur vel breviatur secundum quod expedit ejus curationi, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Et ita etiam secundum divinam justitiam ex peccato aliquis redditur dignus penitus a civitatis Dei consortio separari, quod fit per omne peccatum quo contra caritatem peccat, quae est vinculum

3. Man könnte nun gegen alle unsere Beweise den Einwand erheben, daß diese Ewigkeit der Strafe aus der Schuld der Sünde nur durch sehr subtile Speculation abgeleitet wird. Der Sünder denkt aber nicht an alle diese Rücksichten in der Sünde, er wird sie nicht einmal begreifen, wenn man sie ihm nachzuweisen sucht. Und doch kann die Schuld nur insoweit bestraft werden, als sie strafwürdig erkannt wurde.

Nun, unsere Beweisführung aus der Vernunft sollte ja auch zunächst nur zeigen, daß objectiv die ewigen Höllenstrafen gerechtfertigt sind, daß sie nicht der Gerechtigkeit Gottes widersprechen, sondern von der Gerechtigkeit als solcher gefordert sind. Die thatsächliche Ewigkeit kann die Vernunft schwer beweisen: denn es hängt offenbar vom Willen Gottes ab, ob er nach strenger Gerechtigkeit verfahren oder vielmehr die Barmherzigkeit walten lassen will, ob er das gegenwärtige Leben als ausschließliches Stadium der Heilswirkung festhalten will. Die Vernunft kann aber evident beweisen, und dies war unsere Absicht bei der Ausführung obiger Vernunftbeweise, daß die geoffenbarte Lehre von der Ewigkeit der Hölle der Weisheit, der Güte Gottes, und so ganz und gar der Vernunft entspricht, von der Gerechtigkeit sogar gefordert wird.

4. Der gläubige Christ weiß aber, daß Gottes Gerechtigkeit thatsächlich die ewige Höllenstrafe auf die schwere Sünde gesetzt hat; das reicht hin, daß er sie gerecht erleide, wenn er trotz dieser Erkenntniß schwer sündigt. Ob diejenigen, welche nur auf ihre Vernunfterkenntniß angewiesen sind, eine so klare Erkenntniß von der Schuld und Strafwürdigkeit der Todsünde haben, um eine ewige Hölle zu verdienen, ist eine ganz andere Frage. Wohl mögen gar viele Heiden

---

civitatem praedictam uniens. Et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae addicitur, quia ut Augustinus dicit (ibid.) „quod est de ista civitate mortali homines de supplicio primae mortis, hoc est de civitate illa immortali homines supplicio secundae mortis auferre".

Quod autem poena quam civitas mundana infligit, perpetua non reputetur, hoc est per accidens, vel inquantum homo perpetuo non manet, vel inquantum ipsa etiam civitas deficit. Unde si homo in perpetuum viveret, poena exilii vel servitutis, quae per legem humanam infertur, in eo perpetuo maneret.

Qui vero hoc modo peccant, ut tamen non inde reddantur indigni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantes venialiter, tanto eorum erit poena brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt secundum quod eis peccata vel plus vel minus inhaeserunt, quod in poenis hujus mundi et purgatorii secundum divinam justitiam servatur. S. Thom. Suppl. q. 99. a. 1.

aus Unwissenheit, weil sie nur sehr unbestimmte Begriffe von dem Wesen der Sünde haben, der Hölle entgehen; wer aber klar erkennt, daß er Gott schwer beleidigt, der setzt sich durch die Sünde zum mindesten der Gefahr aus, wenn er sich nicht bekehrt, von Gott verstoßen, und so ewig verloren zu gehen.

Vielleicht haben auch manche Christen so unvollkommene Vorstellungen von der Bosheit der Sünde und von ihrer Strafwürdigkeit, daß auch sie die Unwissenheit entschuldigt, oder doch ihre Strafe mildert. Denn auch in den Höllenstrafen gibt es eine große Verschiedenheit nicht blos nach Maßgabe der objectiven Schwere der Sünde, sondern auch nach Maßgabe der Erkenntniß und Freiheit. Jedenfalls ist es nicht unsere Sache, ohne weiteres jeden, der eine von der Moral als Todsünde bezeichnete Handlung begeht, zu verdammen. Unsere theologischen Maßstäbe sind sehr grob und äußerlich; was im Herzen des armen Sünders vorgeht, vermögen wir nicht zu beurtheilen. Gar Mancher begeht eine in den Augen der Menschen empörende Schandthat: er selbst weiß manchmal nicht, wie er dazu gekommen ist. Der Herzenserforscher wird ihn anders beurtheilen als wir kurzsichtige Menschen. Es kann gar nicht genug betont werden, daß zu einer schweren Sünde klare Erkenntniß und volle Freiheit erforderlich ist: der hl. Franz v. Sales bemerkt, wenn der Mensch auch nur noch mit einer Faser während der That an Gott hing, er nicht schwer sündigte. Nur wer mit klarer Erkenntniß und voller Freiheit sich zu seinem ewigen Verderben entschließt, wird die ewigen Höllenstrafen erleiden: das ist die einfachste und durchschlagendste Theodicee in Bezug auf die Höllenstrafen.

5. Freilich behält der Gedanke einer ewigen, ewigen Hölle immer etwas ganz Erschreckliches, das alle Gründe für ihre Berechtigung nicht recht zu verscheuchen mögen. Doch was folgt daraus? Daß der Gedanke uns eindringlichst anspornen soll, alles aufzubieten, um derselben zu entgehen. Es mag übrigens zugegeben werden, daß die Betrachtung der Hölle nicht für alle gleich rathsam ist. Aengstlichen, kleinmüthigen Seelen ist zu rathen, daß sie mehr mit den trostvollen Wahrheiten unserer hl. Religion sich beschäftigen: aus der Betrachtung der Hölle könnten ihnen mehr Versuchungen als Förderung erwachsen. Aber auch bei den verhärtetsten Sündern, für welche solch grobes Geschütz aufgefahren werden muß, darf die Gerechtigkeit Gottes in der Verdammung zur ewigen Pein nicht ausschließlich betont werden: nicht nur daß eine Gefahr für ihren Glauben darin liegt, auch die härtesten Herzen werden mehr durch Güte als durch Schläge gewonnen.

Weiter folgt aus der entsetzlichen Fürchterlichkeit, welche in dem Gedanken einer nie endenden schauderhaften Pein liegt, daß wir nicht so leicht weder theoretisch noch praktisch auf schwere Sünde erkennen dürfen. Manche sprechen das große Wort Todsünde, Hölle, so gelassen aus, daß man meinen sollte, sie gingen darauf aus, nur recht viele Todsünden zu construiren und recht viele Seelen in die Hölle stürzen zu können, zumal es dieselben Rigoristen sind, welche die Zahl der Auserwählten so klein als möglich zu machen suchen, und zwar ohne daß der nicht prädestinirte Mensch selbst auch nicht das Mindeste dazu thun kann, um dem ewigen Verderben zu entrinnen.

Das Gefühl der Schreckhaftigkeit der Hölle darf unsern Glauben nicht beirren. Eine genaue Analyse desselben zeigt auch, daß es gar keine Geltung gegen den Glauben hat. Es ist, wenn wir genauer dasselbe erforschen, weniger der Schrecken vor der eigenen ewigen Verdammniß, welcher uns so aufregt: wir sehen ja klar ein, daß es ganz und gar in unserer Gewalt steht, einem solchen Schicksale zu entgehen. Unser Gefühl gilt viel mehr Anderen, insbesondere Freunden und Angehörigen, die möglicherweise einer ewigen Verdammniß anheimfallen. Aber es ist ja klar, daß dieselben ebenso gut wie wir sich vor einem solchen entsetzlichen Unglück bewahren könnten, daß also ihr Geschick nicht mehr unsere Theilnahme verdient, als das unsrige, wenn wir verdammt würden.

Der liebe Gott, der die Liebe selbst ist, hat mit den Sündern noch unendlich mehr Mitleid als wir mit unseren theuersten Freunden haben können. Er liebt ja seine Geschöpfe mehr als wir einander lieben können: und doch straft er sie so unbarmherzig: er muß sie so strafen. Also müssen sie es durchaus verdient haben; aber auch in der Verdammniß bleiben sie seine Geschöpfe, als welche er sie lieben muß.

6. Eine unaussprechlich zärtliche Liebe hat der Vater zu seinem eingebornen Sohne, zu Jesus Christus. Und doch hat ihn das Mitleid nicht abgehalten, ihn unaussprechlichen Qualen hinzugeben, und zwar um die Sünder alle von der Hölle zu befreien. Die Qualen des gekreuzigten Gottessohnes sind in gewisser Beziehung fürchterlicher, als die der ewigen Höllenqualen: jedenfalls sind sie gleichfalls unendlich, sie sind ja Leiden Gottes. Wenn nun trotz der unendlichen Liebe Gottes zu seinem Sohne er ihn unendliche Pein für den Sünder ausstehen ließ, so kann dieser sich nicht beklagen, wenn er nun für seine Sünden ewige Pein erduldet: wir haben jedenfalls keinen Grund, ihn mehr zu bemitleiden, als der allgerechte und allliebende Gott.

7. Es gibt Schandthaten, denen gegenüber auch unser Gefühl die ewige Höllenstrafe nicht für zu strenge hält, sondern sie gebieterisch fordert. Wenn wir sehen, wie ein Wüstling die Unschuld verführt, Tausende zu Opfern seiner Leidenschaft macht, die armen Wesen zeitlich und ewig ins Verderben stürzt, nebst der Wollust auch noch an der Grausamkeit sich labt, wenn ein Tyrann Opfer seiner Rache langsam zu Tode quält, wenn ein ehrgeiziger Eroberer Millionen Menschen in den Tod treibt und Tausende von Familien in Trauer und Noth versetzt: da findet auch unser moralisches Gefühl keine Strafe lang genug. Was hier so wichtigen Eindruck auf uns macht, ist das entsetzliche Elend, das der Sünder anrichtet: aber der Verstand sagt uns, daß die Beleidigung gegen das unendliche Gut ein strafwürdigeres Verbrechen ist als alles Erdenleiden. Nur fühlen wir dies nicht, und darum wird unser Gemüth nicht so sehr erregt wie bei jenen Schandthaten gegen die Mitmenschen. Wir sollten uns darum umgekehrt aus der schrecklichen Ewigkeit der Höllenstrafe eine concretere Vorstellung von dem unendlichen Uebel machen, das in der Beleidigung Gottes liegt.

§ 616.

Der geistige Zustand der Verdammten[1].

I. Es ist gewiß, daß die Geisteskräfte, Verstand und Willen in den Verdammten bleiben; daß sie also das Wahre erkennen und Gute wollen können, ja müssen.

1. Denn wenn auch in diesem Leben die Bethätigung dieser Fähigkeiten an die Mitwirkung der sinnlichen Erkenntniß gebunden ist, und also der Seele ohne Leib aus sich nicht möglich ist, so ist es doch dem Menschen im jenseitigen Zustande eigen, ja natürlich, nach Art der reinen Geister also viel vollkommener als im Diesseits zu erkennen und zu wollen. Wie also die Seligen nach Art der Engel erkennen, so die Verdammten nach Art der Teufel. Gott selbst muß durch Eingießung der Ideen oder doch durch Anregung der bereits vorhandenen habitualen Erkenntnisse ihnen ersetzen, was hier die Sinnlichkeit der geistigen Erkenntniß bot.

2. Sie können also rein natürliche Wahrheiten viel tiefer erfassen auch in mancher Beziehung ein ausgebreiteteres Wissen besitzen, als wir hier auf Erden. Dementsprechend können sie auch das Gute,

[1] Chr. Pesch, Die Seele im Jenseits. Theolog. Zeitfragen. II. Freiburg, 1901. S. 118 ff. J. Stufler, Die Verstocktheit der Verdammten. Innsbruck. Theol. Zeitschr. 1908. S. 249 ff.

welches sie als solches erkennen, mit mehr Festigkeit und Entschiedenheit wollen als wir hier auf Erden.

Selbst in Bezug auf übernatürliche Dinge können sie bessere Kenntniß, festere Ueberzeugung, mehr Gewißheit haben als wir die wir noch im Dunkel des Glaubens wandeln. Himmel und Hölle sind ihnen klarer als uns, auch die Wahrheit der christlichen Offenbarung und damit der Geheimnisse derselben ist ihnen so einleuchtend, daß sie nicht wie wir daran zweifeln können.

3. Freilich dies alles nur insoweit es durch rein natürliche Geisteskräfte und Erfahrung oder Mittheilung erkannt werden kann. Alle übernatürliche heilsame Erkenntniß fehlt ihnen wegen Mangel an übernatürlicher Erleuchtung; in dieser Beziehung sind sie in die äußere, äußerste Finsterniß hinausgestoßen [1]).

Aber nicht blos in übernatürlicher Beziehung, auch in rein sittlicher Beziehung befinden sie sich in äußerster Finsterniß: sie können nicht nur übernatürlich Gutes, Heilsames aus Mangel an übernatürlicher Erleuchtung und Gnade nicht mehr wirken, sondern überhaupt nichts Gutes mehr wollen, sondern nur sündigen [2]). In sittlicher Beziehung ist ihr Verstand verblendet, ihr Wille verstockt.

---

[1]) Mehr oder weniger gilt von allen Verdammten, was der hl. Thomas von den Teufeln sagt: Duplex est cognitio veritatis, una quae habetur per naturam, alia quae habetur per gratiam. Et ista quae habetur per gratiam est duplex una quae est speculativa tantum sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur, alia vero quae est affectiva producens amorem Dei. Et haec proprie pertinet ad donum sapientiae.

Harum autem trium cognitionum prima in daemonibus nec est ablata nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suae substantiae a natura ejus aliquod subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus aut pedis aut alicujus hujusmodi. Et ideo dicit Dionysius (de divin. nom. c. 4), quod dona naturalia in eis integra manent. Unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quae est per gratiam in speculatione consistens non est eis totaliter ablata sed diminuta; quia de ejusmodi secretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet vel mediantibus angelis vel per aliqua temporalia divinae virtutis effecta, ut dicit August. (de civ. Dei l. IX. c. 24). Non autem sicut ipsis sanctis angelis quibus plura et clarius revelantur in ipso Verbo.

Tertia vero cognitione totaliter sunt privati sicut et caritate. 1. p. q. 64. a. 1.

[2]) In damnatis potest duplex voluntas considerari, scl. voluntas deliberativa et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex seipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis vo-

4. Es bleibt in ihnen die habituelle Anhänglichkeit an die Sünde, und nur eine ganz knechtische Furcht vor der Strafe hält sie von der wirklichen Sünde ab. Sie verabscheuen die begangenen Sünden nur wegen der Leiden, nicht wegen der Schuld.

Mala voluntas dicitur dupliciter, scl. actus et habitus: Dico ergo quod timor servilis peccatoribus non aufert habitum malae voluntatis, sed aufert actum — iste enim non vult luxuriari, quia timet puniri — de ipsa voluntate tamen habitum non aufert, quod patet, quia si speraretur impunitas, vellet utique luxuriari.

Sic intelligendum in damnatis, quod dolor poenalis aufert ab ipsorum voluntate actum volendi peccatum, quia revera damnati non appetunt luxuriari nec dominari propter poenas, quas ex illis actibus sentiunt se incurrisse, habent tamen habitum voluntatis malae, per quam appeterent peccare, si non crederent se ex hoc puniri.

Si ergo quaeras, utrum damnati nolint peccasse, dico quod nolunt non propter hoc quod peccatum eis displiceat, quia injustum, sed quia displicet poena justa. Et ideo malam habent voluntatem hoc volendo, et ideo adhuc vivit in eis voluntas peccandi, licet dolore poenarum impediatur ne exeat in actum [1]).

5. Die Verdammten bereuen nicht einmal ihre Sünden des Diesseits, insofern sie Sünden sind.

Poenitere de peccato contingit dupliciter uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet, qui peccatum inquantum peccatum est abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis manet; poenitebunt autem per accidens inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent [2]).

II. Diese allgemein von den Theologen angenommenen Sätze [3])

luntas dicitur. Unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc poterit in eis esse voluntas bona naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis, secundum quod in potestate est eorum inclinari per affectum ad hoc vel illud: et talis voluntas est in eis solum mala; et hoc ideo quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis, neque aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem praedictum. Unde etiam etsi aliquod bonum velint, non tamen bene volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit S. Thom. Suppl. q. 98. a. 1.

[1]) S. Bonav. 4. dist. 50. p. 1. a. 1. q. 1.

[2]) S. Thom. Suppl. q. 98. a. 2.

[3]) So Petrus Lombardus 4. dist. 50: Quod qui in hac vita non fecerit habebit quidem poenitentiam in futuro saeculo de malis suis, sed indulgentiam

— Scotus widerspricht nur insofern als er behauptet, die Verdammten sündigten nicht wirklich in jedem Acte — bieten jedoch nicht geringe Schwierigkeit, da sie mit der klaren Erkenntniß des jenseitigen Zustandes und mit der Freiheit, welche jedem vernünftigen Geschöpfe wesentlich ist, in directem Gegensatze zu stehen scheinen.

1. Was die Freiheit anlangt, so bleibt dieselbe auch in den Verdammten: sie können zwischen verschiedenen Acten wählen, nur daß das, was sie wählen, stets böse ist. Sie behalten die libertas contradictionis (Wahl zwischen Thun und Nichtthun) und specificationis (zwischen specifisch verschiedenen Acten), nur fehlt ihnen die libertas contrarietatis zwischen Gut und Bös zu wählen. Diese sehr zweideutige Freiheit fehlt ja auch den Seligen, und noch mehr fehlt sie Gott: auch sie können obgleich mit der vollkommensten Freiheit ausgestattet, nicht zwischen Gut und Böse wählen. Der Unterschied besteht nur darin, daß den Seligen die Wahl bleibt zwischen Gut und Gut, den Verdammten zwischen Bös und Bös.

2. Der Grund dieser vollständigen Befestigung des freien Willens läßt sich für die seligen Engel leicht einsehen: die Anschauung des unendlichen Gutes nimmt das ganze Streben des Willens so gefangen, daß er nichts mehr als Gott, und alles nur in Gott lieben kann: er kann nichts mehr gegen Gott thun oder wollen.

Der hl. Thomas begründet die Unmöglichkeit einer Willensänderung der Engel auch noch aus ihrem geistigen Wesen, eine Begründung, die dann auch für die Teufel[1]) und sogar für die abgeschiedenen Seelen gilt. Nämlich die Erkenntniß des Geistes ist nicht eine wandelbare, fortschreitende, wie die unsere, sondern eine von Anfang ihnen eingepflanzte, feste. So fest wir den ersten Principien bei-

in conspectu Dei non inveniet, quia etsi erit ibi stimulus poenitudinis, tamen nulla erit correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas sua, ut nullatenus ab eis possit vel diligi vel desiderari justitia. Voluntas enim eorum talis est, ut habeat semper suae malignitatis supplicium, numquam tamen recipere possit bonitatis affectum: quia sicut illi qui cum Christo regnabunt nullus in se malae voluntatis reliquias habebunt, ita illi qui erunt in supplicio ignis aeterni cum diabolo et angelis ejus deputati, sicut nullam habebunt ulterius requiem, sic bonam nullatenus poterunt habere voluntatem. (S. Fulgent. de fide ad Petrum. c. 3. n. 38.)

[1]) Substantiae separatae, scl. angeli propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur ultimae perfectioni quam animae; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem sicut animae, sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire; et ideo statim quod debito fini vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt. c. gent. l. 4. c. 95.

stimmen, so der Engel aller Wahrheit, die er so unmittelbar ohne Schlußfolgerungen erkennt, wie wir die höchsten unmittelbar evidenten Vernunftwahrheiten. Seiner Erkenntniß entsprechend, ist auch sein Wille unveränderlich: hat er einmal einen Entschluß gefaßt, so kann er nicht wie wir wieder zurückgehen: hat er sich für oder gegen Gott entschieden, so bleibt er für immer im Guten oder Bösen befestigt. Dem Engel wie dem Teufel ist es unmöglich, noch zwischen Gut und Bös zu wählen [1]).

3. Diese Erklärung bietet aber große Schwierigkeiten. Es ist schwer glaublich, daß dem reinen Geiste von Anfang alles Wissen so mitgegeben ist, daß er nichts mehr lernen, keine Schlüsse mehr ziehen könnte; gibt ja auch der hl. Thomas zu, daß die höheren Engel die anderen „erleuchten", daß sie durch „Sprechen" einander Mittheilungen machen. Sie müssen ja auch eine gewisse Beweglichkeit der Gedanken haben, da sie unmöglich actual alles Wissen im Bewußtsein haben können. Speciell haben sie bei ihrer Entscheidung

[1]) Gegen Origenes führt er aus: Unde haec positio est tamquam erronea reputanda, et tenendum est firmiter secundum fidem catholicam quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas daemonum obstinata est in malo. Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpae sed ex conditione naturae seu status. „Hoc enim est hominibus mors quod angelis casus" ut Damasc. dicit (de fid. orth. II. c. 4). Manifestum est autem quod omnia peccata mortalia hominum sive sint magna sive sint parva ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero irremissibilia et perpetuo manentia.

Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas vero boni universalis, sicut etiam sensus est apprehensivus singularium, intellectus vero universalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus, homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere et contrario adhaerere. Voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhaesionem, potest libere adhaerere et huic et opposito, in his scl. quae non naturaliter vult. Sed postquam jam adhaesit, immobiliter adhaeret. Et ideo consuevit dici quod „liberum arbitrium hominis flexibile est ad utrumque oppositum ante electionem et post, liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem sed non post." Sic igitur et boni angeli semel adhaerentes justitiae sunt in illa confirmati, mali vero peccantes sunt in peccato obstinati . . . 1. p. q. 64. a. 2

eine Mannigfaltigkeit der Gedanken und Erinnerungen von nöthen, welche ohne Beweglichkeit nicht möglich ist. Wenn der Geist auch der Wahrheit so fest anhängt, wie wir den ersten Principien, so folgt daraus nur, daß er im Augenblicke der actualen Einsicht nicht anders urtheilen kann; aber wie wir trotz der Nöthigung, die wir von der Evidenz der Principien erfahren, doch wieder anders denken können, so auch der reine Geist.

Wenn aber der reine Geist kraft seiner Natur nicht absolut unbeweglich in seiner Erkenntniß und in seinem Willen ist, dann noch viel weniger die abgeschiedene Seele. Jedenfalls trifft die Begründung des hl. Thomas, die Beweglichkeit unseres Erkennens und Wollens komme von der diesseitigen Verbindung mit dem Leibe [1]), nicht zu. Es gibt einen Gedankenfluß auch ohne daß derselbe von körperlichen, sinnlichen Eindrücken beherrscht würde: der Wille für sich allein kann denselben hervorrufen: und die Gedanken selbst assoziiren sich einander. Doch auch alles zugegeben, so würde immerhin aus der geistigen Erkenntniß im Jenseits nicht folgen, daß die Seele nicht mehr sündigen kann: die Engel haben ja trotz dieser, ja kraft der unbeweglichen Erkenntniß thatsächlich gesündigt.

4. J. Gredt sucht die Auffassung des Thomas v. Aq. zu rechtfertigen: „So ist also dieses sterbliche Leben ein Zustand der Beweglichkeit. . . Ganz anders verhält sich die Sache im Jenseits. Dort ist die Disposition, kraft deren die Seele einem bestimmten Endziel anhängt, unbeweglich, und ist folglich der Wille selbst in diesem End-

[1]) Privatio alicujus non est nisi quando natum est haberi: non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita. Privatio igitur hujusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute; anima autem, postquam fuerit a corpore separata, non redit iterum ad hunc statum, quod per corpus perfectionem accipiat . . . Necesse est igitur, quod ille qui hac poena punitur ultimo fine privetur et in aeternum privatus remaneat. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 144.

Anima est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata; dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; quum enim corpus deserviat animae, ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. l. 4. c. 95.

ziel unbeweglich verfestigt. Das Jenseits ist der Endzustand. Denn für die körperlose Seele gibt es keine Leidenschaft mehr, und die Disposition, vermöge deren sie ein bestimmtes Endziel anstrebt, kann nur mehr eine Disposition des Willens, eine Willensneigung sein, durch welche der Wille zu einem Gegenstand als Endziel hingeneigt ist, also entweder die in diesem Erdenleben frei erworbene habituelle Hinneigung zum wahren oder falschen Endziel, oder auch die dem Willen rein natürliche Hinneigung zu Gott (letzteres in der vor dem Vernunftgebrauch abgeschiedenen Seele). Diese Willensneigung, im Diesseits beweglich, ist im Jenseits unbeweglich.

„Sie wird durch die Trennung der Seele vom Leibe zum unbeweglichen habitus und gleichsam zur Natur, und so ist kraft ihrer der Wille im Guten befestigt oder im Bösen verhärtet. Denn der Wille als Vernunftbegehrungsvermögen wird nur bewegt durch die praktische Verstandesvorstellung, durch welche etwas endgültig als gut vorgestellt wird. Allein der Verstand ist jetzt unbeweglich und stellt unbeweglich vor, da der vom Körper abgeschiedenen Seele die Phantasie abgeht, durch deren Beweglichkeit der Verstand beweglich war und beweglich vorstellte in diesem Leben“ [1]).

Dagegen ist aber einzuwenden, daß die Beweglichkeit unseres Willens nicht lediglich durch die Leidenschaft, die unseres Verstandes nicht lediglich durch die Phantasie bedingt ist. Ohne alle leidenschaftliche Erregung können wir uns für Gut und Bös, für dieses und jenes Gute oder Böse entscheiden. In der Universalität unseres Verstandes ist ihm die Möglichkeit sich für jedes beliebige Gut zu entscheiden gegeben: und diese Universalität bleibt ihm, weil der geistigen Erkenntniß wesentlich, auch im Jenseits. Der Wegfall der Phantasie wird der Seele durch das Licht von oben ersetzt, so daß die Universalität eher zunimmt als abnimmt. Die Seele erkennt dann nach Art der reinen Geister, welche doch auch eine bewegliche Erkenntniß und einen beweglichen Willen haben; erst nach der endgültigen Entscheidung sind sie im Guten wie im Bösen befestigt. Also muß auch für die abgeschiedene Seele die Unmöglichkeit einer Willensänderung nicht in ihrem Wesen, sondern in der Beschaffenheit des Zustandes der endgültigen Vollendung gesucht werden.

5. Ein sehr wahrer Gedanke liegt der Auffassung des hl. Thomas zu Grunde: Je höher die geistige Entwickelung d. h. je bestimmter,

[1]) Die Sünde und ihre Auswirkung im Jenseits. Jahrb. f. Phil. u. spek. Th. v. Commer. 1902. 16. Bd. S. 406 ff.

klarer die Erkenntniß, um so fester die Willensentschlüsse, um so schwieriger die Bekehrung, wenn sich der Wille auf das Böse gerichtet hat. Es gibt freilich auch eine Hartnäckigkeit aus Dummheit, aber schlimmer ist die Hartnäckigkeit desjenigen, der mit vollster Einsicht die verkehrte Lebensführung erwählt hat. Schon sein unbändiger Stolz läßt ihn nicht zu der Erkenntniß gelangen, daß er gefehlt hat. Die hartnäckigen Häretiker, besonders die Apostaten und Häresiarchen in ältester und neuester Zeit liefern den augenscheinlichen Beweis für diese hartnäckige Verstocktheit: nur durch ein Wunder der Gnade können sie zum demüthigen Schuldbekenntniß gelangen. Wenn nun schon bei erbärmlichen Menschen mit so schwacher Geisteskraft unter Umständen eine moralische Unmöglichkeit der Bekehrung eintreten kann, so muß dieselbe unvergleichlich stärker bei den Geistern sein und der physischen Unfähigkeit, welche der hl. Thomas behauptet, nahe kommen. Mit der klarsten Einsicht und vollkommensten Ueberlegung haben sie den über ihr ewiges Schicksal entscheidenden Entschluß gefaßt, sich gegen Gott zu erheben, ihr eigenes Selbst ihm gegenüber und gegen ihn zu behaupten: ihr unbändiger Stolz macht nach der schrecklichen Sünde eine Verdemüthigung des Ich, ein Eingeständniß der entsetzlichen Thorheit unmöglich. Nur ein Uebermaß von Gnade könnte sie bekehren: da sie aber am Ziele angelangt sind, erhalten sie gar keine Gnade mehr; also ist ihre Verstockung moralisch fast physisch nothwendig; sie ist sogar metaphysisch nothwendig, insofern zu einer heilsamen Bekehrung die Gnade metaphysisch nothwendig ist.

6. In analoger Weise haben wir uns den geistigen Zustand des abgeschiedenen Sünders zu denken. Zwar mit jener hohen Einsicht und stolzen Selbstüberhebung wie die Engel hat er nicht gesündigt, er hat die Entscheidung auch nicht für so definitiv für alle Ewigkeit angesehen wie die Geister: aber das Wesentliche der Sünde der Teufel liegt in jeder Todsünde. Jedenfalls dauert der Zustand der Auflehnung gegen Gott fort; er hat sich nicht bekehrt, er hat die Gnade der Verzeihung bis zum Ende abgewiesen, der erste Augenblick des Jenseits bleibt also für ihn ein Zustand der Auflehnung gegen Gott, der Feindschaft Gottes. So tritt er in das Gericht und die Strafe ein, welche ihn in so fürchterlicher Weise treffen, daß sie eine Willensänderung unmöglich machen. Sein stolzes Ich wird von der Gerechtigkeit Gottes so empfindlich gedemüthigt, so zerschmettert, die Höllenstrafen fallen so fürchterlich über ihn, daß die heldenmüthigste lang geübte Geduld kaum sie gelassen zu ertragen im Stande wäre. Da

er nun bereits im Zustande der Feindschaft Gottes sich befindet, so muß mit psychologischer Nothwendigkeit sich sein ganzes Wesen gegen den Urheber seiner Strafe richten: nicht einfach Zorn, sondern ein förmlicher Wuthausbruch muß sich gegen Gott richten: der Gottes-haß muß sein dauernder Geisteszustand werden [1]).

Absolut unmöglich wäre eine Sinnesänderung nicht; das fürchterliche Elend könnte ihn mürbe machen, und mit Hilfe der Gnade wäre dies nicht nur möglich, sondern auch wirksam für seine Rechtfertigung und Befreiung: aber mit dem Eintritt ins Jenseits hört alle Gnadenspendung zur Bekehrung auf. Also muß der Sünder immer und ewig im Zustande der sündhaften Auflehnung gegen Gott verharren.

Auf diese innere Entziehung der Gnade legt auch der hl. Augustinus, wie wir sehen werden, das Hauptgewicht in der Beurtheilung der „äußersten Finsterniß", der Verblendung der Verdammten [2]).

7. Wenn man auf diese geistige Disposition der Verdammten Rücksicht nimmt, bekommt man auch eine Grundlage für den oben vom hl. Thomas aufgestellten etwas paradox klingenden Satz: daß die Verdammten in allen ihren überlegten freien Handlungen sündigen. Wir finden dies ja schon hier auf Erden, daß Menschen, welche von einer Idee, einer Leidenschaft beherrscht sind, dieselben in allen ihren Handlungen unverwandt verfolgen. Wer einen Feind leidenschaftlich haßt, geht darauf aus, überall und immer, wo er nur kann, ihm zu schaden. Die Apostaten haben keine andern Gedanken, keine andere Lust, als die Kirche zu verunglimpfen. So heftig aber wie die Verdammten Gott hassen, kann kein Mensch den andern hassen.

Und zwar können sie und müssen diesem Hasse in jedem Willensentschlusse Ausdruck geben. Sie sind nicht mehr durch äußere Geschäfte abgehalten und mannigfache andere Gedanken zerstreut: am Endpunkte angelangt, können sie alles nur im grellen Lichte der Ewigkeit betrachten. Ihr ganzes Denken und Trachten geht auf ihr Endziel; ihre

[1]) Affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter, scl. in se sicut a beatis qui eum per essentiam vident, et per effectus sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in se ipso cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere unde quicumque eum per essentiam videt, eum odio habere non potest. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui. Et secundum hoc aliquis non in seipso sed ratione effectuum Deum odio habere potest. Damnati ergo Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent sicut et poenas quas sustinent. S. Thom. Suppl. q. 98. a. 5; cf. q. 90. a. 3. ad 2 m; 2. 2. q. 34. a. 1.

[2]) in ps. 6. n. 8.

grimmigste Leidenschaft, die fortwährend durch die entsetzlichsten Qualen neu entflammt wird, ist gegen Gott gerichtet.

Selbst in diesem Leben gibt es nicht eigentlich indifferente Handlungen: entweder sind sie für Gott oder gegen Gott. Wenn solche zuzugeben sind, so ist das nur mit Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, auf die Unachtsamkeit, auf die Beschäftigung mit zeitlichen Angelegenheiten statthaft: aber die vollkommene geistige Erkenntniß der abgeschiedenen Seele kann diese Entschuldigung nicht haben, bei jeder Entscheidung steht sie vor der klar erkannten Disjunctive: Entweder für Gott oder gegen Gott. Für Gott kann sie sich nicht entscheiden, also gegen ihn, sie muß in allen überlegten Handlungen sündigen.

Ins Jenseits, in den Zustand der Vollendung eingetreten, kann die Seele wie der reine Geist alles nur mehr sub specie aeternitatis betrachten, um einmal einen berühmt gewordenen Ausdruck Spinoza's zu gebrauchen, der erst für den jenseitigen Zustand „in der Ewigkeit" volle Wahrheit hat.

8. Indeß werden diese Sünden im Jenseits nicht als Mißverdienst angerechnet, wie auch die Seligen nichts mehr verdienen können. Es könnte dies auffallend erscheinen, da die Sünden der Verdammten grimmiger, weit strafwürdiger zu sein scheinen, als die Sünden in diesem Leben, und ebenso die ausgezeichnete Liebe der Seligen ihren Acten einen unermeßlich höheren Werth verleiht, als unsere schwachen Liebeswerke haben können. Und wirklich haben manche Theologen und darunter in frühester Zeit auch der hl. Thomas geglaubt, daß wenigstens vor dem letzten Gerichte die Seligen eine accidentale Vermehrung der Seligkeit verdienen könnten und aus gleichem Grunde auch die Verdammten ein Mißverdienst haben können. Später hat aber der hl. Lehrer seine Meinung geändert und mit Recht [1]). Denn im Jenseits hört alles Verdienst und Mißverdienst

[1]) De damnatis ante diem justitiae et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum. Et hoc ideo est quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum. Post diem autem judicii erit ultima consumatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit ulterius ad. dendum de bono vel de malo. Unde et bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in malis demeritum, sed poena tantum. Operationes enim virtutum sunt praecipue in felicitate et earum contrariae sunt praecipue in miseria ut dicitur Ethic. l. c. 9 et 10.

Sed ante diem judicii quidam dicunt et bonos mereri et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis vel poenae prin

auf; wenn auch alle inneren Bedingungen des Verdienstes auf das vollkommenste gegeben sind: fehlt der status viae, der nach Gottes Anordnung wesentlich zum Verdienst und Mißverdienst ist, so kann von Belohnung und Bestrafung nicht die Rede sein. Es soll damit nicht gesagt sein, daß die Sünde dort nicht strafwürdig, die Liebe Gottes nicht der Belohnung werth ist. Thatsächlich werden die Seligen durch jeden neuen Liebesact Gott wohlgefälliger, mehr von ihm geliebt und auch selbst mehr vergöttlicht; umgekehrt die Verdammten durch jeden neuen Ausbruch ihres Gotteshasses verabscheuungswürdiger, mit Gott verfeindeter: damit ist der Gerechtigkeit, welche Belohnung für das Gute, Bestrafung des Bösen verlangt, Genüge geleistet; es ist die große Barmherzigkeit Gottes, welche über die Sünder im Jenseits keine neuen positiven Strafen für ihre erneute Bosheit verhängt, sondern es bei den für die Sünden des Lebens bewenden läßt. Mochte es beim ersten Anblick hart erscheinen, daß mit dem Abschluß des Lebens jedes Verdienst unmöglich wird: es ist damit auch die große Milde verbunden, daß alle mit der endlichen Unbußfertigkeit implicite gewollten unendlich vielen und schweren Sünden im Jenseits keine besonderen Strafen erfahren.

Stufler glaubt, es sei mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar, daß die Verdammten, trotzdem daß sie unausgesetzt sündigen, keine weitere Strafe erhalten, als die, welche sie für die Sünden in diesem Leben beim Eintritt in die Hölle trifft. Darum nimmt er an, die

cipalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint. Potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem judicii. Et hoc praecipue in daemonibus vel angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo beatorum angelorum gaudium crescit: vel ad damnationem ex quo crescit poena daemonum. Suppl. q. 98. a. 6

Dagegen erklärt der hl. Lehrer später, daß diese Vermehrung der accidentalen Seligkeit nicht verdient werde, wie auch die Verdammten kein Mißverdienst haben können.

Quidam dicunt, quantum ad praemium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus qui fuit viator et comprehensor. Praedictum enim gaudium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur. 1. p. q. 62. a. 9. ad 3 m.

Mereri et demereri pertinent ad statum viae unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala vero demeritoria. In beatis autem bona non sunt meritoria, sed pertinentia ad eorum beatitudinis praemium; et similiter mala in damnatis non sunt demeritoria, sed pertinent ad damnationis poenam. 2. 2. q. 18. a. 4. ad 2 m.

Verdammten sündigten blos materialiter, nicht formaliter, da es ihnen physisch unmöglich sei, Gott zu lieben, den Haß Gottes abzulegen [1]).

Die Freiheit subjectiv bleibe in ihnen, aber es fehle ihnen jedes Motiv, einen andern als sündhaften Willensentschluß zu fassen.

Aber es dürfte schwer sein, diese physische Unmöglichkeit evident zu beweisen. So lange ihnen die geistigen Fähigkeiten bleiben, kann es dem Verstande nicht unmöglich sein, Gott als das liebenswürdigste Gut zu erkennen, und darum, mag der Haß auch noch so groß sein, ihn irgendwie zu lieben: es mag ihm außerordentlich schwer sein, aber als physisch unmöglich kann es doch wohl nicht bezeichnet werden. Die moralische Unmöglichkeit, welche auf einer psychologischen Nothwendigkeit beruht, ist aber so groß, daß nur durch ein Gnadenwunder dieselbe überwunden werden könnte. Damit wird aber die Strafwürdigkeit stark herabgemindert. Schon in diesem Leben ist manchmal die moralische Nothwendigkeit durch lange Gewohnheit so groß, daß die Sünde kaum angerechnet werden kann: sie ist schuldbar, hauptsächlich weil sie in causa gewollt ist; dieses voluntarium in causa bleibt aber auch, wenn die Unmöglichkeit, die Sünde zu meiden, eine physische ist. Darum löst die Annahme Stufler's die Schwierigkeit nicht: von den Verdammten sind alle Gotteslästerungen der Hölle in causa, d. h. in der endgültigen Unbußfertigkeit, frei gewollt.

[1]) „Der Tod ist für den Menschen das Ende der Prüfungszeit und entscheidet unwiderruflich über das Loos der ganzen Ewigkeit. Wer mit einer ungebüßten Todsünde stirbt, verfällt unrettbar der ewigen Verdammniß: seine Sünde wird ihm nie mehr nachgelassen; er ist unfähig, jemals eine übernatürliche Verzeihung bewirkende Reue zu erwecken. Er bleibt demnach auf ewig in der Sünde verstockt. Der Grund dieser Verstocktheit ist nicht der freie Wille des Verdammten, insofern er sich ein für allemal frei gegen Gott entscheidet, sondern vielmehr Gott selbst, nicht durch eine positive Handlung, sondern durch Entziehung seiner übernatürlichen Gnade . . . Aus der Unmöglichkeit, jemals ein Ende seiner Qualen zu finden, einerseits, und dem Bewußtsein, Gott ewig zu seinem Feinde zu haben, andererseits, entsteht in ihm nothwendig ein unversöhnlicher Haß gegen Gott und alles, was er als ein Gut Gottes erkennt, gegen die Heiligen . . ., sowie die Liebe zur Sünde, insofern ihm diese als Mittel erscheint, seine Rachsucht gegen Gott zu befriedigen und ihm die äußere Ehre zu rauben. Da er aber Gott nothwendig haßt und die Sünde nothwendig liebt, so sind diese Acte ihm nicht imputirbar. Infolgedessen wird er von Gott für alle schlechten Handlungen, die er in der Verdammung begeht, nicht mehr gestraft." J. Stufler, Die Verstocktheit der Verdammten. Innsbr. Theol. Zeitschr. 1903. S. 289. Ausführlicher in: „Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod". S. 94—183. Sehr treffend widerlegt Stufler die Meinung von Schell, daß die Verdammten mit voller Freiheit sündigen. S. 196 ff.

Es kann die Verhängung neuer positiver Strafen über die sündigen Verdammten aber auch darum nicht gegen die Gerechtigkeit Gottes verstoßen, weil Gott stets statt der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit walten lassen kann, wenigstens wenn, wie im Jenseits, durch die Strafe keine anderen Zwecke, als lediglich die Sühne der Gerechtigkeit erzielt werden sollen. Die einer jeden Sünde immanente naturgemäße Strafe trifft, wie gesagt, auch die Verdammten: sie werden in dem Maße, als sie frei sündigen, verabscheuungswürdiger, gottverhaßter, wie auch die Seligen durch jeden guten Willensentschluß die der Tugend innerliche, wesentliche Belohnung, größere Heiligkeit, Liebenswürdigkeit erlangen.

9. Die Verblendung des Verstandes der Verdammten und die damit Hand in Hand gehende Verstockung des Willens deutet die hl. Schrift an, wenn sie den Verdammten die äußere Finsterniß zuweist. Es wird wohl der Ausdruck von Vätern und Scholastikern auch auf die leibliche Finsterniß bezogen; dann gehört sie zur poena sensus, von welcher später, vor allem ist aber an die geistige Blindheit zu denken, wie der hl. Augustin erklärt.

Ira dei et in judicio erit, et hoc est in caecitate mentis, cum dantur mali in reprobum sensum. Ibi „exteriores tenebrae“ erunt, quia tunc peccatores penitus erunt extra Deum. Quid est enim penitus esse extra Deum, nisi esse in summa caecitate? Siquidem Deus „habitat lucem inaccessibilem.“ Hae autem tenebrae hic jam incipiunt in peccante, cum ab interiore Dei luce secluditur, sed non penitus dum in hac vita est [1]).

Die geistige Blindheit zeigt sich so recht auffällig darin, daß sie Gott, das Licht selbst, die Quelle des Lichtes, das höchste und vorzüglichste Object der geistigen Kenntniß nicht sehen wollen; sie wollen nicht an ihn denken und müssen doch stets wieder an ihn denken, seine Gerechtigkeit fühlen, wodurch sie immer wieder im Hasse des unendlichen Lichtes also zur Verstocktheit entflammt werden.

Wie die Verdammten an Gott denken, erklärt der hl. Thomas genauer und richtiger als der Magister sententiarum:

[1]) in ps. 6. n. 8. Dazu bemerkt der Mag. Sent.: Sane exteriores tenebrae intelligi possunt quaedam malignitas odii et voluntatis, quae tunc excrescet in mentibus reproborum, et quaedam oblivio Dei, quia tormentorum et exteriorum doloribus adeo afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix vel raro vel numquam mentem revocent; ut qui nimis premuntur pondere adeo stupescunt et turbantur, ut interim in aliam cogitationem mentem non extendant, sed illuc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. l. 4. dist. 50. p. 1. c. 2.

Deus potest considerari dupliciter uno modo secundum se et secundum id quod est ei proprium scl. esse totius bonitatis principium: et sic nullo modo cogitari potest sine delectatione, unde sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum quod est ei quasi accidentale in effectibus ejus, utpote punire vel aliquid hujusmodi: et secundum hoc consideratio de Deo potest tristitiam inducere, et hoc modo damnati de Deo cogitabunt [1]).

Die Meinung des Lombarden, daß die schweren Peinen die Verdammten zu sehr in Anspruch nehmen, als daß sie an Gott denken könnten, muß jedenfalls sehr modificirt werden. Gerade die Pein drängt sie ohne Unterlaß, an Gott zu denken, an ihn als ihren Peiniger, als die Ursache ihrer Leiden. Natürlich dient dieses Denken nur dazu, um ihren Zorn und Haß gegen Gott immer von neuem zu entflammen; das ist also kein Denken an Gott im gewöhnlichen Sinne; ein solches kann nur erfreuen, während die Verdammten nur unglückselig durch dasselbe werden.

Sehr treffend erklärt der hl. Bonaventura die tenebrae exteriores in Bezug auf die Erkenntniß der Verdammten.

Sicut est triplex actus lucis corporalis scl. manifestare, dirigere et delectare, sic et in luce spiritali. Si loquamur quantum ad primum actum, sic dico quod non omnino extra lucem erunt, quia aliqua erunt eis manifesta, sed illa solum, quae faciunt ad cumulum poenae, alia non, et ideo ista lux est ad manifestandum tenebras et ducens in tenebrositatem non consistens in lumine.

Si loquamur quantum ad secundum actum, qui est dirigere, sic dico quod erunt omnino extra lucem, quia non poterunt dirigi, erunt enim extra omnem viam et tempus et locum bene agendi.

Si quantum ad tertium, qui est delectare, sic dico similiter, quod erunt extra lucem omnino, quia nihil cognoscent actu, in quo delectentur. Erunt enim omnino absorpti a magnitudine poenarum, ita ut non liceat eis cogitare aliqua delectabilia [2]).

[1]) Suppl. q. 98. a. 8.

[2]) S. Bonav. 4. dist. 50. p. 1. a. 2. q. 2. Sehr abenteuerlich klingt darum die Aufstellung Mivarts von der Glückseligkeit in der Hölle in The happiness in hell (The Ninetheenth Century Dec. 1892). Es war selbstverständlich, daß diese neue Lehre von der Kirche verworfen werden mußte, wie es thatsächlich durch die Indexcongregation und das Hl. Officium geschehen ist. Gegenüber diesem Optimismus treibt H. Cohen, Die Philosophie der Hölle, 1900, den Pessimismus so weit, daß er die Erde als die Hölle bezeichnet.

§ 617.

Die poena damni.

1. Schon in diesem Leben hat der Sünder Gott, sein letztes Ziel, von sich gestoßen, und ist somit eo ipso mit dem Verluste Gottes gestraft. Aber dieser Verlust geht zunächst nur auf Gott insofern er das von den sittlichen Wesen zu erstrebende Ziel ist: Gott ist aber auch zugleich unser Endziel, in dem wir allein glückselig werden können. Daß Gott allein unsere Seligkeit ist, erkennen wir ja auch schon in diesem Leben; aber der Zusammenhang zwischen unserer Glückseligkeit, welche wir in allem verlangen, und zwischen Gott, der uns allein vollkommen beseligen kann, wird nur schwach und abstract von uns erkannt; ebenso schauen wir nicht klar den Zusammenhang unseres sittlichen Strebens mit Gott unserer Glückseligkeit, und den Widerstreit zwischen Sünde und Glückseligkeit in einer Weise, daß wir diesen Verlust Gottes als größtes Uebel empfänden. Nur beim reuigen Sünder kommt jener Zusammenhang manchmal zum klarsten Bewußtsein: dann wird der Verlust Gottes auch schon hienieden als das größte Unglück empfunden, das Bewußtsein einen allmächtigen Gott, von dem unser Sein in jedem Augenblick abhängt, als Feind und Richter zu haben, macht einen vernichtenden Eindruck auf den Sünder. Aber immer hat er noch Halt in den diesseitigen Verhältnissen, er kann sich Zerstreuung, Unterhaltung, selbst Vergnügen in irdischen Gütern verschaffen.

2. Ganz anders im Jenseits. Für die abgeschiedene Seele gibt es keine Zerstreuung, keine Vergnügung in vergänglichen Gütern, unverwandt ist ihr nun von den Nebeln der Erde befreites Auge auf Gott, auf ihr Endziel, auf ihre wahre Glückseligkeit, gerichtet. Mit aller Klarheit schaut sie den wahren Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, zwischen Gott und Glückseligkeit. Sie erkennt, daß sie sich für immer durch freigewollte Schuld von ihrer wahren Glückseligkeit abgewandt hat und empfindet diesen Verlust als ein unermeßliches, als ein definitives, absolutes Uebel. Diese Empfindung ist nicht das Resultat einer abstracten Ueberlegung, sondern eines unmittelbaren Eindrucks. Nämlich das innerste Wesen unseres Geistes ist auf unsere Glückseligkeit gerichtet: sie begehren wir in allem, was wir begehren. Zugleich ist aber der Geist durch seine universale Erkenntniß und die auf alles Gute hingerichtete Willenstendenz auf das Gute schlechthin gerichtet; in keinem einzelnen, endlichen Gute kann dieser unwiderstehliche Trieb nach Seligkeit befriedigt werden; er kann

einigermaßen nur zeitweilig beruhigt werden durch irdische Scheingüter, welche wir in unserer dunklen Erkenntniß für wahre, große Güter erachten können.

Im Jenseits aber sind uns alle diese Scheingüter geschwunden, und der Trieb nach Glückseligkeit tritt dort mit der vollkommneren Erkenntniß in seiner ganzen Intensität hervor. Dieser unendliche Trieb, das sieht die Seele jetzt klar ein, könnte nur durch das unendliche Gut befriedigt werden: sie hat aber dasselbe endgültig verloren: die unmittelbare Folge kann also nur ein unaussprechlicher Schmerz über den Verlust, ein Zustand vollständigen Verderbens, schlechthiniger Unglückseligkeit sein.

3. Das ist die poena damni, die darum eine so fundamentale Unglückseligkeit, das eigentlich wesentliche, primäre Moment der Höllenstrafe bildet, weil das fundamentalste Streben des menschlichen Geistes nach Glückseligkeit in dem unendlichen Gute, welches allein jenes Bedürfniß befriedigen kann, definitiv vereitelt, sein wesentlichstes Bedürfniß unbefriedigt bleibt: es liegt darin eine völlige Vernichtung des Menschen in geistiger Beziehung, die um so fürchterlicher zermalmt, als sie definitiv für immer gilt.

4. Damit dieser absolute Verlust des unendlichen Gutes auch als absolute Unglückseligkeit *empfunden* werde, ist nicht nöthig, daß das unendliche Gut zuerst geschaut oder auch nur in seiner beseligenden Macht besonders klar erfaßt werde: es genügt die unendliche Oede des auf das Unendliche gerichteten und doch jeglichen Gutes beraubten Geistes, verbunden mit der besonders klaren Erkenntniß daß in Gott allein unsere Glückseligkeit zu finden, um den Verlust Gottes als absolute Unglückseligkeit zu fühlen.

Man sage nicht: die Gottlosen haben sich wenig aus dem Besitze Gottes gemacht; sie verlangen nicht nach ihm, am allerwenigsten die vorsätzlichsten Sünder, welche doch die schwerste Strafe treffen müßte, die also den Verlust Gottes am peinlichsten empfinden müßten.

Sie haben allerdings kein Verlangen nach Gott als dem Hort der Sittlichkeit, auch wohl nicht als dem Object der Seligkeit: aber sie haben ein unwiderstehliches Verlangen nach Glückseligkeit. Dieses Verlangen kann aber, wie sie jetzt erkennen und erfahren, nur durch Gott gestillt werden. Nun mag ja dieses natürliche Verlangen bei allen dasselbe sein und demnach seine Vereitlung bei dem schwersten Sünder an und für sich keinen größeren Schmerz verursachen als bei den Schwachheitssündern: aber die schwereren Sünder erhalten eine weit härtere, positivere Strafe, die poena sensus. Damit wird ihnen

aber auch der Verlust Gottes zu schwererer Pein; diese zeigt ihnen handgreiflich, wie schwer ihre Schuld, welch großes Verbrechen sie gegen Gott begangen, indem sie das unendliche Gut von sich stießen. Dieser Ausschluß vom unendlichen Gute muß also ganz empfindlich für sie sein.

Uebrigens wird die nun vergeistigte, von allen irdischen Täuschungen befreite Seele klarer als hier einsehen, daß nichts außer Gott sie selig machen kann. Seine unendliche Größe erkennt sie handgreiflich aus der furchtbaren Wucht des Gerichtes und der Strafe, die über sie gekommen.

Aus der unaussprechlichen Wonne der Seligen, welche sie, wie der hl. Gregor erklärt [1]) und der hl. Thomas näher ausführt [2]), vor dem letzten Gerichte schauen, erkennen sie anschaulich die entzückende Schönheit und Güte Gottes, seine beseligende Macht. Durch den Vergleich mit den Seligen wird dieser Schmerz über den Verlust Gottes noch verstärkt: hätten sie ja gerade so gut wie jene solche Seligkeit genießen können.

5. An ihrem Herzen nagt der Wurm der Vorwürfe, die sie sich machen müssen, daß sie so leichtsinnig ihr Heil verscherzt, mit vollkommener Ueberlegung das unendliche Gut von sich gestoßen. Das Bewußtsein ihrer Schuld und Auflehnung gegen Gott, der Druck der Feindschaft Gottes vernichtet sie, sie möchten sich vor dem Angesichte ihres gerechten Richters verbergen, und doch treffen sie ihn überall, insbesondere in den Peinen, die er ohne Stillstand und ohne Ende über sie verhängt. Diese Strafen fühlen sie unmittelbar als Strafen des beleidigten Gottes.

Schon ihr eigener Anblick ist der verdammten Seele unerträglich: sie erkennt jetzt die Sünde in ihrer ganzen Abscheulichkeit, sie

[1]) Infideles in imo positi ante diem judicii fideles super se in requie attendunt, quorum gaudia post contemplari non possunt. S. Gregor. homil. in Evang. 40. n. 2.

[2]) Damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria, non hoc modo quod gloriam eorum qualis sit cognoscant, sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inaestimabili: et ex hoc turbabuntur tum propter invidiam dolentes de felicitate eorum, tum propter hoc quod ipsi talem gloriam amiserunt. Unde dicitur Sap. V, 2: „Videntes turbabuntur timore horribili". Sed post diem judicii omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum poena minuetur sed augebitur, quia memoriam habebunt gloriae beatorum, quam in judicio viderunt vel ante judicium: et hoc erit eis in tormentum, sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt se indignos reputari etiam videre gloriam quam Sancti merentur habere. Suppl. q. 98. a. 9.

schaut die Makel, den Schmutz, mit denen sie sich durch die Sünde behaftet hat.

Das ist der „Wurm, der niemals stirbt". Der Wurm wird nach vulgärer Auffassung aus der Fäulniß erzeugt und nagt an dem faulenden lebenden Wesen, das ihn erzeugt. So entstehen die Gewissensbisse aus der Fäulniß der Sünde und zerfleischen den Urheber der Sünde.

Vermis qui in damnatis ponitur non debet intelligi esse corporalis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus, qui dicitur vermis, in quantum oritur ex putredine peccati et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo [1]).

Eingehender erläutert den geistigen Wurm der Verdammten der hl. Bonaventura, der besonders den Begriff des Beißens, Nagens, betont [2]).

[1]) S. Thom. Suppl. q. 97. a. 2.

[2]) Ipsa translatio vermis ad dolorem spiritualem manifestat. in quibus et quomodo sit vermis, si attendatur ratio transferendi. In verme enim materiali consideratur origo et morsio: Oritur, inquam, ex putrefactione et mordet illud in quo oritur. Sic in spirituali dolores non quilibet dolor est vermis, sed qui nascitur ex putrefactione peccati et tunc peccatum dicitur putridum, quando in eo requiescit finaliter.

Rursus oportet, quod sit in dolore morsio. Haec autem ex concursu duorum moventium sibi invicem obviantium et resistentium. Ista duo moventia sunt in homine voluntas naturalis et deliberativa, quarum utraque movet. Ista concurrunt per conscientiam dictantem, aliquod factum esse indebitum; et tunc obviant, quando naturalis detestatur indebitum et deliberativae placet: tunc autem resistunt, quando utraque in suo actu viget, ita quod illa efficaciter detestatur, et ista immutabiliter adhaeret.

Secundum hoc igitur patet, in quibus est vermis et quando. Nam deficiente concursu qui est per peccati conscientiam non est vermis, sicut in haereticis et in his qui credunt peccando bene fecisse. Deficiente obviatione non est vermis, ut puta in his qui dolent de culpa secundum voluntatem non solum naturalem sed etiam deliberativam ut sunt poenitentes. Deficiente resistentia non est vermis ut puta quando voluntas tanta delectatione fertur in peccatum quod absorbet motum voluntatis ut non sentiat. Et sic patet, quare vermis deficit: aut propter defectum putrefactionis in justis, aut concursus in coecis aut obviationis in poenitentibus vere, aut resistentiae ut in his qui peccant ex magna libidine.

Ex his patet, quod in damnatis vigebit vermis quia ibi erit peccati putrefactio ex hoc quod peccatum finaliter remansit in anima eorum. Ibi erit concursus propter peccatorum apertissimam visionem. Ibi erit obviatio propter voluntatis deliberativae obstinationem et synteresis remurmarationem. Ibi erit resistentia, quia delectatio peccati erit ablata per poenae

6. Wie man sieht, gehört der nagende Wurm mit zur poena damni; er bildet eine Verstärkung der Strafe des Verlustes Gottes. Er könnte aber auch als eigene positive Strafe betrachtet werden, welche mit der poena sensus, dem höllischen Feuer als secundäre Unglückseligkeit verbunden ist.

§ 618.

Die poena sensus.

I. Der unwiederbringliche Verlust des unendlichen Gutes bildet die eigentliche wesentliche Unglückseligkeit der Verworfenen, aber zu derselben kommen, wie die Offenbarung lehrt und selbst die Vernunft nachweisen kann, noch positive Strafen: die poena damni und poena sensus bilden die adäquate Höllenstrafe.

1. Schon die große Verschiedenheit der Schuld der Verworfenen verlangt außer dem Verluste des Objectes ihrer Seligkeit noch specielle Strafen. Sowohl die Anzahl wie die Schwere der Sünden ist außerordentlich verschieden. Der Verlust des unendlichen Gutes ist aber im Grunde für alle der gleiche. Freilich wird er von Verschiedenen verschieden empfunden und geschätzt, und es kann derselbe also eine Verschiedenheit der Strafe mit sich bringen. Aber man kann doch sicher nicht behaupten, daß der Schmerz über den Verlust genau proportional gehe mit der Größe der Schuld. Und doch könnte nur so die Gerechtigkeit im Strafmaße gewahrt werden. Gerade umgekehrt wird sich ceteris paribus der verhältnißmäßig Unschuldigere über den Verlust des unendlich liebenswürdigen Gutes mehr grämen als der entschiedene Gotteshasser. Also können nur positivere Strafen das richtige Verhältniß von Schuld und Strafe für die verschiedenen Verworfenen herstellen.

In der Sünde selbst findet sich ja auch ein doppeltes Moment, dem ein zweifaches Moment in der Strafe entsprechen muß. Wesentlich besteht die Sünde in der Abwendung von Gott, dem unendlichen Gute, unserem letzten Ziele, secundär, aber untrennbar damit verbunden, in der Hinwendung zu einem endlichen unerlaubten Gute, das statt Gott hic et nunc als Ziel vom Sünder factisch angesehen wird. Der sündhaften Abwendung von Gott, als unserem Endziele, ent-

acerbitatem, et ex hoc ipsius synteresis actio fortificata, et ex hoc vermis mirabiliter rodens et puniens. 4. dist. 50. p. 2. a. 2. q. 2. Den Begriff des fortgesetzten ständigen Beißens, der im Begriffe des Nagens des Wurmes liegt, erläutert der Seraph. Lehrer in der folgenden q. 3.

spricht als Strafe der definitive Verlust Gottes als des Objectes unserer Glückseligkeit. Der Hinwendung zum unerlaubten geschaffenen Gute muß in der Strafe der Verlust eines erlaubten Gutes, das Erleiden eines positiven Uebels entsprechen [1]). Der Unterschied der Sünden kommt ja auch gerade von den endlichen Objecten, denen der Sünder sich zuwendet, während die Abwendung von Gott das allen Sünden Gemeinsame ist, oder wenn es einen Unterschied gibt, so wird er doch durch das besondere Object der Sünde bestimmt. Also muß außer dem allen Verdammten gemeinsamen Verluste Gottes eine der Verschiedenheit ihrer Sünden, d. h. der Verschiedenheit der unerlaubt begehrten und genossenen Güter entsprechende Strafe verhängt werden.

2. Diese positiven Strafen der Hölle werden denn auch sehr ausdrücklich von der Offenbarung uns vor Augen gestellt; indem die hl. Schrift diese Höllenstrafen regelmäßig durch das „*höllische Feuer*" characterisirt, legt sie gerade auf die poena sensus den Nachdruck. Denn damit soll die Qual eines wirklichen Schmerzes, wie er von brennendem Feuer verursacht wird, ausgedrückt werden. Die poena damni wird als selbstverständlich meist vorausgesetzt, und die poena sensus, welche auf uns einen stärkeren Eindruck macht, in den Vordergrund gestellt.

Dem „Feuer, das nicht erlischt," fügt der Heiland noch den *Wurm* hinzu, *der nie stirbt*, sondern immer nagt [2]), womit eine nähere Bestimmung der poena sensus gegeben ist. Dieselbe besteht nicht blos aus physischen Schmerzen, wie sie das Brennen des Feuers verursacht, sondern es ist auch Seelenschmerz damit verbunden. Der nagende Wurm bezeichnet die Vorwürfe des Gewissens und alles damit gegebene geistige Weh. Dasselbe kommt zu allermeist von dem herben Schmerz über den Verlust der Glückseligkeit, berührt sich also mit der poena damni, sodann aber auch von der fürchterlichen Zerrissenheit des Seelenlebens, wobei die Vorwürfe über das unsinnige Leben, die Verzweiflung wegen der unwiderruflichen Verwerfung u. s. w. besonders tief einschneiden müssen.

[1]) Non solum autem, qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excludantur, sed etiam per experimentum alicujus nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est, qui peccat, per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 145.

[2]) Mark. 9, 43.

Aber am stärksten wird der physische Schmerz als Bestandtheil der poena sensus betont, indem derselbe regelmäßig, ja fast immer als Feuerstrafe bezeichnet wird.

II. Da entsteht aber sogleich die große Schwierigkeit: Ein von Seelenleid unterschiedener physischer Schmerz ist ein körperlicher Schmerz. Das Feuer kann durch Brennen nur körperliche Schmerzen verursachen: ist ein körperlicher Schmerz in einem Geiste oder in einer von dem Körper getrennten Seele möglich?

1. Um diese Schwierigkeiten zu lösen, sind von den Theologen sehr verschiedene Wege eingeschlagen worden. Die leichteste Lösung würde sein, daß man das Feuer im uneigentlichen Sinne nimmt. Man spricht ja auch von brennenden Seelenleiden, warum soll nicht auch das höllische „Feuer" von brennenden Gewissensbissen verstanden werden können?

Aber diese Lösung erklärt nicht das höllische Feuer, sondern beseitigt es; sie können wir also nicht brauchen. Von der eigentlichen Bedeutung des Wortes hätte man nur dann ein Recht abzugehen, wenn dies wie bei dem „Wurm, der nicht stirbt", bei dem „Weinen und Zähneknirschen", bei den sinnlich geschilderten Freuden des Himmels, beim Essen und Trinken u. s. w., von der Natur der Sache gefordert wird. Aber das ist bei der Feuerstrafe nicht der Fall. Man kann nicht nur keine Unmöglichkeit nachweisen, daß die Geister vom Feuer leiden, wie es allerdings unmöglich ist, daß ein Wurm an ihnen nage, daß sie weinen u. s. w., sondern es ist, wie der hl. Thomas treffend nachweist, sehr angemessen, daß die Gottlosen auf diese Weise gestraft, die verworfenen Geister und Seelen durch körperliche Einflüsse leiden. Für die getrennte Seele ist dies einleuchtend, ihre meisten Sünden entspringen der Sinnlichkeit, also körperlichen Genüssen: Also ist es gerecht, daß sie durch körperliche Agentien gequält werde [1]).

[1]) Peccato quod in Deum committitur, non solum poena damni sed etiam poena sensus debetur, poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono. Creatura autem rationalis et praecipue humana anima peccat inordinate ad corporalia se convertendo. Ergo conveniens poena est, ut per corporalia affligatur. Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus poenam sensus, oportet quod ex illo haec poena proveniat, quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert, nisi inquantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae, quod spirituali substantiae conjungatur, quinimo hoc est delectabile ei et ad ejus perfectionem pertinens. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 90.

Aber auch für die bösen Geister ist die Strafe durch körperliche Ursachen höchst angemessen: sie haben sich erhoben, müssen also unter das Niedere, die Materie gebeugt werden [1]). Umgekehrt kann die Belohnung der Auserwählten nur in einer Verbindung mit Höherem bestehen; denn nur durch dieses können sie vervollkommnet werden; die Verbindung durch sinnliche Genüsse würde sie unter ihre Stellung herabdrücken: ein neuer Grund für die bildliche Deutung der sinnlichen Himmelsfreuden, der für das höllische Feuer nicht gilt, für welches umgekehrt der gegentheilige Grund besteht [2]).

2. Die Lösung unserer Frage also durch Annahme eines bildlichen Feuers ist durchaus abzuweisen. Nicht besser ist eine andere, welche die Seele durch den Anblick des Feuers leiden läßt. So schon der hl. Gregor d. Gr. [3]).

Sollten denn die Geister und Seligen so verblendet sein, daß sie befürchten, vom Feuer gebrannt zu werden, das sie nicht brennen kann, dessen Unwirksamkeit sie ja thatsächlich wahrnehmen? Hier wäre das höllische Feuer ein wahrhaft kindisches Schreckmittel.

Doch beruhigt sich dabei der hl. Lehrer nicht, sondern erklärt: Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo sed etiam experiendo patiatur.

[1]) Est etiam conveniens, quod damnati spiritus poenis corporalibus puniantur. Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est, quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere, ut voluntas per poenam in contrario ejus affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti, ut rebus se inferioribus, scl. corporalibus quodammodo alligata subdatur. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 90.

[2]) Hinc etiam apparet, quod licet corporalia, quae de praemiis beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelligantur, sicut dictum est de promissione ciborum et potuum, quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens, quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori conjungitur; punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur. Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur, spiritualiter accipi et velut per similitudinem dicta, sicut dicitur: „Vermis eorum non morietur“ (Is. 66. 24); potest enim per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur, non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum, quae incorruptibilia sunt. Fletus etiam et stridor dentium in spiritualibus substantiis nonnisi metaphorice intelligi possunt. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 90.

[3]) Ignem eo ipso patitur anima quod videt. Quia anima se cremari conspicit, crematur. Dial. l. 4. c. 29

3. Der hl. Thomas findet die schmerzhafte Einwirkung des Feuers auf die Geister und Seelen in einer dem Willen widerstrebenden Anfesselung an die Materie [1]). Er beruft sich [2]) dafür auf den hl. Gregor d. Gr., der den oben citirten Erklärungen hinzufügt: Cum Veritas peccatorem divitem damnatum igne perhibeat, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget [3]), und auf den hl. Augustinus, der meint: Wenn die Seele mit dem Leibe verbunden eine große Neigung zu demselben faßt, so kann sie in einer Weise an das Feuer gebunden werden, daß sie einen großen Abscheu vor demselben empfindet [4]).

Diese Auffassung, welche noch viele Schüler des hl. Thomas vertreten, darf durchaus nicht so ohne weiteres abgewiesen werden. Es sind nur drei Bedenken, die sich gegen dieselbe erheben, zu beseitigen, und es soll unsere Aufgabe sein, im Folgenden sie zu beseitigen oder doch abzuschwächen.

Zunächst fragt es sich, in welcher Weise die Verbindung des Feuers mit dem Geiste hergestellt werden soll. Denn an die Verbindung, welche in diesem Leben zwischen Leib und Seele besteht, ist nicht zu denken. Der Geist kann nicht Entelechie eines Körpers werden; die Seele verlangt aber einen ihr naturgemäßen Körper als Materie. Das Feuer soll ja auch nicht durch die Seele belebt und so vervollkommnet werden, sondern es soll umgekehrt die Seele peini-

[1]) Suppl. q. 70. a. 3.

[2]) Non igitur sic aestimandum est, quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint, quod earum natura corrumpatur per ignem vel alteretur aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne, substantiae enim incorporeae non habent naturam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari; neque enim formarum sensibilium susceptivae sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis sed magis perfectiva et delectabilis.

Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicujus contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent neque potentiis sensitivis utuntur. Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cujusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae, sicut anima corpori humano alligatur ut det ei vitam, vel etiam absque hoc quod sit ejus forma, sicut necromantici virtute daemonum spiritus alligant imaginibus aut hujusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam. C. gent. l. 4. c. 90.

[3]) Dial. l. 4. c. 29. — [4]) De civ. Dei XXI. c. 19.

gen. Es muß also eine andere Art der Verbindung hergestellt werden; aber welche? Wenn sich der hl. Thomas, um solche erklärlich zu finden, auf Zauberer beruft, welche Geister an Gegenstände bannen könnten, so kann auf solche Erklärung aus den sehr unsicheren magischen Künsten kein Gewicht gelegt werden.

Zweitens kommt bei dieser Erklärung die Natur des Feuers nicht zur Geltung. Wenn das Feuer nicht bloßes Schreckmittel sein soll, so muß es eine dem Feuer eigene schmerzhafte Wirkung auf die Seele und den Geist ausüben.

Das macht der hl. Thomas selbst geltend gegen diejenigen, welche die Frage gelöst zu haben meinten, wenn sie das Feuer einfach als Werkzeug der Allmacht und Gerechtigkeit fassen. Gott bedient sich so der Werkzeuge, daß sie etwas ihrer Natur Entsprechendes mit zur Wirkung beitragen [1]).

Das Festhalten, welches der hl. Lehrer dem Feuer zuschreibt, ist aber gewiß keine demselben charakteristische Eigenthümlichkeit, im Gegentheil, seine Dissociations- und Expansionskraft hat die entgegengesetzte Wirkung. Ein jeder andere Stoff könnte statt des Feuers zum Festhalten gebraucht werden, oder vielmehr viele andere wären dazu geeigneter. Auch die Demüthigung würde eher durch Gebundensein an einen anderen niedrigern, etwa ekelhaften Stoff, als an das edle Element des Feuers erreicht.

Drittens haben wir durch dieses Gebundensein nur ein seelisches Leid, keinen physischen Schmerz, wie er doch von der Feuerstrafe gefordert zu sein scheint.

4. Diesen letzten Uebelstand vermindert die Auffassung des Suarez, der durch das Feuer eine qualitas dolorifera in der Seele verursacht sein läßt, der ein geistiger aber wirklicher Schmerz entspricht [2]).

[1]) Omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem et non solum illam actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis, immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam: sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam et serra secando lignum producit formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam, quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis. Suppl. q. 70. a. 3.

[2]) Terminum productum a gehennali igne in daemone seu spiritu separato esse qualitatem quandam spiritualem in suo ordine doloriferam dolore utique spirituali ac proinde tanto majore, quanto spiritualia superant materialia. De Ang. VIII, 14.

Um eine solche Qualität annehmbarer zu machen, vergleicht er sie mit der entgegengesetzten Qualität der Gnade, welche die Seele ziert, während die schmerzhafte die Seele entstellt [1]).

Der Vergleich mit der Gnade ist wenig zutreffend; der geistige Schmerz, den das Feuer verursacht, kann doch nicht als Qualität, sondern er muß als Zuständlichkeit, als ein actuales Leiden gefaßt werden. Eine häßliche Qualität könnte doch nur Traurigkeit, keinen Schmerz erzeugen, wie auch die Schönheit der Gnade nicht Ergötzung, sondern nur durch die Vorstellung seelische Freude bereitet.

Dagegen ist der Gedanke eines rein geistigen und doch physischen Schmerzes, den Suarez zu Grunde legt, nicht abzuweisen; jedenfalls läßt sich keine innere Unmöglichkeit darthun, daß ein körperliches Agens als Werkzeug der Allmacht direct Schmerzen in einem Geiste oder einer körperlosen Seele verursache.

5. Freilich darf der Theologe bei dieser abstracten Möglichkeit sich nicht beruhigen, sondern muß sie begreiflich zu machen suchen [2]). Dies thut Lessius, der darauf hinweist, daß die sinnlichen Fähigkeiten der Wurzel nach in der getrennten Seele bleiben, welche dann als Mitursache in Verbindung mit dem Feuer auf die Seele einwirken und ein Schmerzgefühl erzeugen können [3]).

Dagegen entsteht aber das Bedenken, daß die reinen Geister jene radicale sinnliche Fähigkeit nicht besitzen, und der physische Schmerz

[1]) Non enim videtur improbabile, quod sicut datur qualitas, quae natura sua reddat angelum vel animam pulcherrimam ultra ejus naturam, ita etiam possit dari qualitas illi alteri ex natura sua repugnans, eo quod foedam et deformem reddat talem substantiam.

[2]) Petavius freilich äußert über die Frage, wie das Feuer die Geister quäle: Multum in eo laborant Theologi, dum quod investigari non potest, inexhausta curiositate perquirunt. Wenn darin ein Tadel ausgesprochen sein soll, so trifft er auch die großen Kirchenlehrer Augustinus, Gregor d. Gr., Johannes von Damascus, Thomas von Aquin, welche das Wie der Einwirkung einigermaßen zu erklären suchen. Wenn die Unmöglichkeit, die Frage völlig aufzuhellen, ein Grund sein soll, dieselbe nicht näher zu erörtern, so muß alle theologische Speculation eingestellt werden; denn es gibt kaum eine Glaubenswahrheit, welche restlos in unseren wissenschaftlichen Erklärungen aufginge. Die Speculation ist nicht die starke Seite von Petavius.

[3]) His positis poterimus ita ratiocinari: Si ignis naturaliter per suum calorem potest affligere spiritum hominis mediante corpore, cur idem ignis ut instrumentum Dei non poterit affligere eundem spiritum sine ullo corpore medio? Corpus enim solum se habet ut medium, per quod immediate calor spiritui applicatur, ut ejus praesentia vi sentiendi percipiatur. Deus autem non eget aliquo medio, sed facile omnem medii effectum et defectum supplere potest. De div. perfect. XIII, 30.

unserer Seele nicht blos zufällig und äußerlich, sondern innerlich auch am Körper haftet. Es ist darum der Körper nicht blos ein Mittel, um dem Geiste den Schmerz zu appliciren, sondern er ist Mitträger des Schmerzes; die verkörperte Seele, der belebte Körper empfindet den Schmerz. Bevor diese Bedenken nicht gehoben sind, kann die Erklärung Lessius' nicht allseitig befriedigen.

Darum geht auf diese Frage Fr. Schmid, an die Auffassung des Heinrich von Gent anknüpfend, gründlicher ein. Um einen wahren physischen, speciell einen Brandschmerz zu erklären, beruft er sich auf die vis locomotiva, welche außer dem Verstand und dem Willen dem Geiste eignet, und auf dessen potentia obedientialis zu physischem Schmerz. Beide Eigenschaften ermöglichen eine Einwirkung der Allmacht auf den Geist, welche dem Verbrennen als Ursache des Schmerzes gleichkommt [1]).

6. Gegen diese Auffasseng übt Schell eingehende Polemik und stellt selbst folgende Erklärung auf: „Im allgemeinen läßt sich die schmerzerregende Kraft der höllischen Strafmittel so bestimmen, daß sie entweder der Erkenntniß oder dem Willen des Verdammten zuwider sind oder beides zugleich; daß sie durch ihren Inhalt den Widerspruch des Verdammten herausfordern, oder daß sie ihm in seinem Wirken hinderlich entgegentreten, im einzelnen oder überhaupt. Auch wenn die Geister eine ausführende Kraftanlage haben, welche von Vernunft und Wille verschieden ist, wie Fr. Schmid annimmt, wird diese Fähigkeit nur solche Schmerzgefühle ermöglichen, wie die oben beschriebenen, deren Inhalt der geleistete Widerstand, das verursachte Hemmniß, die Erfolglosigkeit der geleisteten Arbeit, nicht aber eine Gefährdung des eigenen Wesensbestandes, wie dies bei Zerreißung . . . Verbrennung und anderen Martern der Fall ist." Das Feuer ist nach Schell „die Materie in jenem Zustand der gesetzlosen und ziellosen chaotischen Verbindung und Trennung", das als Abbild der endgiltigen Sünde entspricht. „Das Feuer ist nämlich die gewaltsamste Form der Auflösung und Mischung des Stoffes, und insofern das furchtbarste Mittel der Zerstörung." „Die Hölle ist die Materie in solchem Zustand, wie er der verewigten Gesetzlosigkeit und Gottlosigkeit des Willens entspricht. Dieser Zustand ist der eines chaotischen, regellosen, ziellosen Auseinanderreißens und Zusammenstürzens der Elemente, der Zustand eines ewigen Brandes, dem kein Gesetz bildender Ordnung mehr ein Ziel setzt. Die Hölle ist eine

[1]) Quaestiones selectae. Paderborn, 1891. Qu. III.

Welt, wo Stoff und Kraft der Elemente befreit sind von der Herrschaft der Gesetze und Zwecke ... in unauslöschlichen Flammen auf- und niederlodernd ... So wollte es die Sünde im Reiche des Geistes, hier steht es nun auch erfüllt im Reiche der Materie, und diese wird ihr dadurch zum quälenden Schreckbild, zum Spiegelbild ihrer eigenen Zerrissenheit und Ruhelosigkeit, zum Werkzeug ihrer Züchtigung."

Diese Erklärung hat vor den vorigen den Vorzug, daß sie auf die Beschaffenheit des Feuers Rücksicht nimmt, wobei die Betonung der chaotischen Verwirrung in den lodernden Elementen besonders geeignet erscheint, eine Wirkung auf den Geist zu ermöglichen. Aber es fragt sich, wie wird der Geist so schmerzlich davon berührt? Geht er selbst in die chaotische Verwirrung ein? Nein, sie wirkt nur in idealer Weise auf seine Erkenntniß. Er erkennt sie als Spiegelbild seiner inneren moralischen Zerrissenheit. „Inwieweit das unvergängliche Geist- und Leibeswesen des Verdammten selbst geeignet ist, in diesen Zustand glühender Spannung mitzugerathen, ist schwer zu bestimmen. Für uns ist es keine Schwierigkeit, zu deren Ueberwindung ein Wunder erforderlich wäre, wieso der Geist unter dem Eindruck der Natur, der brennenden Höllenwelt stehen und leiden könne: nur nimmt der Geist diese Einwirkungen nicht als Einleitung eines Auflösungsprocesses auf, sondern als Anregung zu einer Thätigkeit, welche ihn selbst ins Endlose fort mit Erkenntnißinhalt schmerzlich bereichert"[1]).

Aber da erhebt sich die Frage: Warum berührt denn die chaotische Verwirrung und Zerstörung den Geist des Verdammten so schmerzlich? Was nöthigt ihn denn, den Zustand der Materie als Abbild seiner geistigen Unordnung zu betrachten? Mit aller Ruhe kann er diesem grausigen Spiele der Elemente zusehen, weil er ja weiß, daß sie ihm nichts anhaben können. Ja, mit höchstem Lustgefühl kann er in seiner unerschütterlichen Sicherheit sich gerade an der titanischen Zerstörung weiden. Das ist ein echt dämonisches Vergnügen, wie es auch hier bei manchen Menschen beobachtet wird. Der Aesthetiker und Naturforscher Hallier sucht sogar dessen hohen ästhetischen Werth zu erklären. „Diese schonungslose Wechselwirkung selbst des Lebendigen, welche sich auch gegen den vernunftbegabten Menschen geltend macht, ist aber von der allerhöchsten ästhetischen Bedeutung. Sie ist nämlich Ursache unserer Empfindung des Dämonischen, Teuflischen." Und mit Bezug auf die Schilderung der Feuersbrunst in

[1]) Katholische Dogmatik. 3. Bd. II. Th. S. 892 ff.

Schillers „Glocke" sagt Hallier: „Diese Stelle beweist, daß Schiller das Dämonische, ja Teuflische, im ästhetischen Ausdruck der rasenden Flamme, sehr genau kennt" [1]).

Damit der Zuschauer ein solches grausiges Schauspiel als Spiegelbild seines eigenen Innern auffasse, muß er sehr fromm und reumüthig sein; es wird aber im Gegentheil das reizende Vergnügen um so stärker sein, je roher und wüster der sittliche Zustand des sensationsbedürftigen Zuschauers ist. Wenn nun einem Menschen, in welchem der Dämon doch nur schlummert, die Verwüstung soviel Lust bereiten kann, welche Seligkeit müßte für den leibhaftigen Teufel eine Hölle bereiten, welche gleichsam die personificirte, von Gott eigens hergerichtete Zerstörung darstellt?

Indeß wollen wir es nicht für ganz unmöglich erklären, daß die Verdammten im Feuer ihr eigenes Innere erblicken *müßten*: das wäre aber nur durch ein wunderbares Einwirken Gottes auf ihren Geist denkbar.

Schell legt allerdings auch ein starkes Gewicht auf die *ewige Dauer* jener Eindrücke, und das mit Recht; denn gerade dadurch, weil ein Eindruck unvermeidlich, immer mit unfehlbarer Sicherheit erwartet werden muß, wird er unerträglich, und so müßte auch der ewige Anblick des Höllenbrandes dem so beweglichen Geiste des Teufels zuwider werden. Aber damit kommen wir auf die alligatio des hl. Thomas, die ja auch darum so schmerzlich wirkt, weil das Gebundensein nie aufhört, und so der Geist mit seiner lebendigen Thätigkeit den niedersten Elementen *unrettbar* unterworfen ist. Freilich verliert in der Schell'schen Bindung das Feuer noch mehr seine Bedeutung als Strafmittel und wird noch mehr zum bloßen Schreckmittel als bei Thomas: denn um den Geist unwandelbar an einen körperlichen *Eindruck* zu binden, könnte die Gerechtigkeit Gottes jeden Naturproceß verwenden.

III. Aus den bisher gegebenen Ausführungen ergibt sich als Resultat: ohne physische Einwirkung des Feuers auf den Geist kann dieses nicht als wirkliches Strafmittel dienen, Vorstellungen ohne reales Fundament können dem Geiste nicht nur keinen Schmerz, sondern auch kein geistiges Leid verursachen. Aber da entsteht sogleich die große Schwierigkeit: wie kann Körperliches auf Geistiges einwirken? Neuere und ältere Philosophen erklären dies für durchaus unmöglich. Die Neueren leugnen darum vielfach den causalen Zusammenhang zwischen

[1]) Aesthetik der Natur. Stuttgart, 1890. Vgl. unsere Naturphilosophie. 3. A. S. 142 f.

Geist und Leib überhaupt, und nehmen statt dessen einen bloßen psychophysischen Parallelismus, d. h. ein Nebeneinanderherlaufen von geistigen und leiblichen Zuständen und Thätigkeiten im Menschen an. Von den Aelteren haben nur Wenige, wie Scotus, die Möglichkeit einer Einwirkung des Leiblichen auf Geistiges zugegeben. Nur durch den mit der Seele substantial verbundenen Körper könnten äußere Körper auf die Seele einwirken.

1. Indeß so zwingend sind die Gründe nicht, welche man für diese Unmöglichkeit vorbringt; wäre sie aber stringent bewiesen, so könnte auch durch die Allmacht Gottes diese Unmöglichkeit kaum überwunden werden, und doch geben diese Philosophen und Theologen meistens zu, daß durch übernatürliche Einwirkung Gottes die Materie z. B. auch in den Sakramenten auf die Seele, und das höllische Feuer auf die Geister einwirken könne.

Durch die neuesten Forschungen auf physikalischem und chemischem Gebiete sind unsere Auffassungen von der „groben" Materie sehr stark modificirt worden. Dieselbe weist eine so feine Zertheilung auf, daß man mit der Möglichkeit ganz einfacher Atome rechnen muß [1]). Dann wäre die Homogeneität, welche man zwischen der Materie und dem Geiste verlangt, um auf ihn wirken zu können, hergestellt. Jedenfalls kennen wir den Stoff zu wenig [2]), um peremtorisch behaupten zu

[1]) M. Maier sagt in einer Abhandlung im „Philos. Jahrb.": „Die neuen Strahlungen und die physikalische Constitution der Materie" (1901. S. 257 ff.): Gewisse physikalische Erscheinungen, wie die elektrischen Entladungserscheinungen in gasverdünnten Räumen und die von den Uran- und Thorverbindungen ausgehenden, strahlenähnlichen Wirkungen weisen auf eine in's unendlich-kleine sich erstreckende Auftheilung der ponderablen Materie hin. Größere Massenconglomerate müssen wir uns zusammengesetzt denken aus Molekülen, die Moleküle sind aus Atomen constituirt. Die uns namentlich bei den chemischen Umwandlungen entgegentretenden Massentheilchen oder Atome hat man bisher für unveränderlich und im gewissen Sinne für untheilbar gehalten. Gerade die neuesten physikalischen Forschungen zeigen evident, daß das Atom ein aus kleineren Massentheilchen zusammengesetztes Gebilde ist. Das Atom ist nämlich zusammengesetzt aus mehreren unendlich kleinen, mit Elektricität behafteten Massentheilchen, welche wir Electrons mit Wichert oder Corpuskeln mit J. J. Thomson nennen wollen. Nach den Berechnungen der kinetischen Gastheorie ist das Gewicht eines Wasserstoffatoms $8.3.10^{-25}$ gr d. i. $\frac{8.3}{10\,000000\,000000\,000000\,000000}$ gr, während die Masse eines Elektrons oder eines Corpuskel höchstens 3.10^{-26} gr beträgt.

[2]) P. Erman, selbst ein Physiker, pflegte zu sagen: „Materie ist das Etwas, welches im Raume spukt."

können, seine Eigenschaften machten es ebenso unmöglich, daß er auf den Geist wenigstens in der Hand Gottes wirke, als daß er denke, sich frei entschließe, Lebensthätigkeiten habe. Doch wie es auch mit dieser Möglichkeit der Einwirkung von Materiellem auf den Geist sich verhalte, wir wollen die Unmöglichkeit, daß der Stoff den Geist innerlich berühre, zugeben; daß er auf Verstand und Willen einwirke, erscheint ja ohnedies ganz evident unmöglich.

2. Wir können aber eine Einwirkung nachweisen, die von Niemanden, der nicht das Wesen des Geistes durch spiritualistische Auffassung verflüchtigt, geleugnet werden kann. Wir müssen mit Fr. Schmid daran erinnern, daß der Geist, die Seele nicht bloßes Denken und Wollen im actualistischen Sinne der neuern Philosophie oder die Fähigkeit zu denken und zu wollen ist, sondern eine mit Kraft begabte Substanz: eine Substanz mit virtueller Ausdehnung und folglich mit Widerstandskraft und vis locomotiva. Nun steht es allerdings im Belieben des Geistes, wenigstens des reinen Geistes, seine virtuelle Ausdehnung und Widerstandskraft actual zu bethätigen, wie er will. Er kann sich in sich selbst concentriren, und dann freilich kann kein materielles Agens auf ihn einwirken. Er geht durch dasselbe unberührt hindurch. Und in diesem Sinne ist es wahr, daß kein materielles Agens natürlicher Weise auf den Geist einwirken kann. Der Geist kann aber gezwungen werden, seine Ausdehnung und Widerstandskraft in der ihm natürlichen Sphäre actual zu entfalten. So ist die Seele gezwungen, ihre Ausdehnung der ganzen Größe ihres Leibes entsprechend geltend zu machen. Der Schöpfer, der allein in das innerste Heiligthum des Geistes eindringt, selbst auf die geistigen Fähigkeiten, auf den Verstand und den Willen einwirken kann, vermag wie die Seele durch die Verbindung mit dem Körper, so auch ohne diese Verbindung den Geist zu zwingen, in dem bestimmten Umfange seiner Gegenwartssphäre seine Ausdehnung und Widerstandskraft zu bethätigen. Und nun kann jedes materielle Agens gerade so auf ihn einwirken, wie wenn er ein ausgedehnter Körper wäre. Innerlich den Geist zu alteriren mag unmöglich sein, er kann ihn aber äußerlich durch mechanische Stöße gerade so zur Bewegung bestimmen, wie wenn es ein Körper wäre; denn es ist lediglich die Undurchdringlichkeit, d. h. die Widerstandskraft eines Körpers, welche macht, daß er von einem anderen, der seinen Platz einzunehmen durch seine Bewegung bestimmt ist, in Bewegung versetzt wird.

Dagegen könnte nun wohl eingewandt werden, daß die active Bewegungskraft des Geistes so energisch ist, daß sie jeden materiellen Anprall abschlagen, den auf seine Substanz eindringenden Körper nach jeder andern Richtung treiben kann. Damit wird ein körperlicher Einfluß auf ihn unmöglich.

Aber die vis locomotiva des Geistes, mag man sie noch so sehr über die materielle stellen, ist doch immer eine beschränkte; sie kann also nicht jede lebendige Kraft einer bewegten Masse überwinden. Die lebendige Kraft des Körpers kann aber durch Vermehrung der Geschwindigkeit bis in's Unbegrenzte gesteigert werden.

Aber, kann man sagen, nach dem hl. Thomas vermag der Geist durch seinen bloßen Willen dem Körper eine fortschreitende Bewegung zu ertheilen. Der Wille hat aber eine unbegrenzte Ausdehnung und Kraft: also kann er jeden beliebigen Körper in Bewegung setzen, die größte Masse in der schnellsten Bewegung aufhalten.

Aus der unbegrenzten Ausdehnung des geistigen Willens folgt allerdings, daß er nach und nach unzählig viele Körper in Bewegung setzen kann, nicht aber, daß er auf ein Mal alle Massen bewegen oder aufhalten kann. Dazu wäre eine unendliche Kraft erforderlich. Die Bewegung des Körpers durch den Willen des Geistes ist nicht so zu verstehen, daß er nur zu wollen braucht, um durch das Wollen zu bewegen; das Wollen ist ja eine immanente Thätigkeit, die nichts nach außen bewirkt: nur der unendliche Wille, der zugleich die Allmacht selbst ist, will, und es geschieht: unendliches Wollen kann einer immanenten und transeunten Handlung gleichwerthig sein, nicht so der geschaffene Wille. Aber bei ihm kann doch die Kraft so innig mit dem Willen verbunden sein, daß er außer dem Wollen nicht noch einer besonderen Kraftanstrengung bedarf, um den Körper in Bewegung zu setzen. Aehnlich ist es ja bei unserer Seele, welche durch den bloßen Willen ihre Glieder bewegt. Es geschieht dies aber doch nicht durch das Wollen als solches, sondern durch die Bewegungskraft der Seele. Eben weil kein endlicher Geist eine unendliche Wirkung ausführen kann, ist es schlechterdings unmöglich, daß sein Wille jede beliebige bewegte Masse, auf welche sich sein Wille als solcher richten kann, aufzuhalten oder den ruhenden in jede beliebige Bewegung zu versetzen vermag. Er kann ihr nach und nach jede beliebige Geschwindigkeit verleihen, aber jedesmal nur in einem seiner begrenzten Bewegungskraft entsprechenden Maße.

So gibt es also ein bestimmtes Maß von lebendiger Kraft eines Körpers, welche auch die stärkste vis locomotiva des Engels nicht be-

zwingen kann, und die also auf ihn einwirken, ihn zum mindesten in Bewegung versetzen kann.

Ein solches Maß ist aber gerade durch das Feuer in jeder beliebigen, auch der höchsten Intensität, zu erreichen. Und somit kann das höllische Feuer auf die Geister einwirken.

3. Was ist das Feuer seinem eigentlichen Wesen nach? Wir dürfen nicht die oberflächlichen Erscheinungen desselben zum Maßstabe der Beurtheilung machen: die Feuerstätte, das Verbrennen von Brennstoff, die farbigen Flammen, das Knistern u. s. w. Abgesehen davon, daß die Hervorhebung solcher nebensächlichen Phänomene der Phantasie und der Skepsis vieler Menschen gerade die meisten Schwierigkeiten gegen das höllische Feuer bereitet, ist das Wesen des Feuers von der Wissenschaft so genau festgestellt, daß nur ganz Ungebildete sich das Feuer nach jenen sinnlichen Erscheinungen vorstellen. Das Feuer ist wesentlich Licht und Wärme, und beide Naturkräfte bestehen wesentlich aus sehr schnellen Schwingungen kleinster Theilchen der ponderabelen und imponderabelen Materie. Die Schnelligkeit der Bewegungen ist für jede besondere Lichtart (Farbe) und für jeden Grad der Wärme von der Wissenschaft berechnet und selbst die kleinsten schwingenden Theile sind ihrem Gewichte nach ziemlich sicher bestimmt. Nachdem in neuester Zeit noch so viele Arten von Strahlungen mit noch schnelleren Schwingungen, Röntgenstrahlen, Becquerelstrahlen u. s. w. entdeckt, strahlende Materie von Crookes durch das Radiometer, die Wellenbewegung der Elektricität durch Hertz und also deren Gleichartigkeit mit dem Lichte u. s. w. festgestellt worden ist, braucht man wegen der Quelle des Feuers, d. h. der Bewegung der kleinsten Theile mit intensivster höchster Temperatur und intensivstem Licht nicht in Verlegenheit zu sein.

Es kann also das Aethermeer oder auch entsprechende Massen von ponderabeler Materie oder ein bestimmter Theil desselben in solche Bewegung der kleinsten Theile versetzt werden, daß er Hitzegrade von der Temperatur etwa der Sonne (die nach Manchen nach Millionen zählen), aufweist. Weil die Hölle eine positive göttliche Strafanstalt ist, kann man diese Erregung der kleinsten Theilchen zu den schnellsten Schwingungen mit ausgiebigster Amplitude direct auf Gott zurückführen: und dann wird man es verständlich finden, daß die lebendige Kraft derselben jede Widerstands- oder Bewegungskraft, auch des stärksten Geistes, überwinden und sie zum Mitschwingen nöthigen kann. Es ist aber auch schon so viel lebendige Kraft im Universum aufgespeichert und die Licht- und Wärmequellen sind so reichlich vorhan-

den, daß bei der Unvergänglichkeit der Kraft, „der Erhaltung der Energie", ohne unmittelbares göttliches Eingreifen ein ewiger Bewegungsvorgang auf rein natürliche Weise hergestellt werden kann, und zwar ohne chemische Processe, welche allerdings viel „Brennmaterial" verlangten.

Es braucht nun der zu strafende Geist nicht an das Feuer „gebunden" zu werden: es reicht hin, daß er in das Feuermeer versetzt wird. Da ist er all' den unzähligen Anstößen der auf ihn eindringenden Körpertheilchen ausgesetzt und muß ihre Bewegungen mitmachen oder doch fortwährend ihre heftigsten Impulse zur Bewegung erleiden. Mögen die Theilchen noch so unendlich klein sein, die Bewegungskraft hängt nicht von der Masse (m) allein, sondern auch von der Geschwindigkeit ihrer Bewegung (v) ab[1]); die Geschwindigkeit kann aber so in's Unbegrenzte gesteigert sein, daß auch der Geist mit stärkster Widerstandskraft und vis locomotiva ihr erliegen muß; und wenn nicht das einzelne Atom, so vermag die Verbindung derselben einen unbegrenzt starken Bewegungsimpuls auf den Geist auszuüben, der ja nach Voraussetzung einen ausgedehnten Raum einnimmt.

Ein Physiker möchte das Bedenken erheben, durch die von allen Seiten auf den Geist eindringenden Impulse werde derselbe gar nicht in Bewegung gesetzt, da sich die entgegengesetzten Kraftantriebe aufheben, und so ein Gleichgewichtszustand eintreten muß.

Das ist eitle Besorgniß: die Allmacht, welche das Feuer eigens zur Bestrafung der Gottlosen angezündet hat oder anzündet, kann auch die Einrichtung treffen, daß nicht ein indifferentes, sondern, wie überall in der lebendigen und bewegten Natur, ein labiles Gleichgewicht herrscht. Aber schon ohne besondere Veranstaltung dringen die Impulse so chaotisch auf den Geist ein, daß von einer völligen gegenseitigen Aufhebung der Bewegung keine Rede sein kann. Die bewegten Theile treffen ja auch nicht auf einander, was zur Herstellung des Gleichgewichts erforderlich wäre, sondern auf die Ausdehnungssphäre des Geistes. Er muß also alle die unzähligen Impulse aufnehmen, die wegen ihrer entgegengesetzten Richtung vielleicht eine Bewegung desselben verhindern können; aber weit empfindlicher für den freien, beweglichen, kraftvollen Geist als das Mitschwingen mit den materiellen Theilchen muß es für ihn sein, ohne Unterlaß nach allen Richtungen hin Stöße zu erhalten, gleichsam gerissen, gezerrt zu werden.

Wenn der hl. Thomas schon in dem Gebundensein des Geistes,

[1]) Sie ist $= \frac{mv^2}{2}$

in seiner Abhängigkeit vom niederen Stoffe Grund zu Höllenqualen finden konnte, dann ist dieser Grund bei unserer Auffassung potenzirt. Wenn man nun noch die ewige Dauer, die Unentrinnbarkeit aus diesem fortwährenden Gestoßen-, Gezerrt-, Zerrissenwerden hinzunimmt, kann man allerdings einen entsetzlichen Schmerz constatiren, der durch das Feuer dem Geiste bereitet wird.

4. Damit glauben wir die drei oben gegen die Auffassung des hl. Thomas erhobenen Bedenken beseitigt oder doch stark abgeschwächt zu haben. Es bedarf zum Gebundensein des Geistes an das Feuer keiner physischen, allerdings schwer zu erklärenden Vereinigung, es reicht hin, daß der Geist im Feuer sich befinde; zweitens kommt die eigenthümliche Wirkungsweise des Feuers zu ihrer Geltung. Die Schwingungen des Feuers sind es ja auch, welche natürlicher Weise die Brandwunden und Brandschmerzen verursachen: die Hitze des Feuers löst chemische Verbindungen im Gewebe des Körpers und bewirkt neue abnorme Verbindungen, mechanisch zerreißen die in starker Bewegung befindlichen Gastheilchen des Feuers die Gewebe.

Drittens ist der Seelenschmerz, den wir in der Bindung des Geistes an das Feuer nachwiesen, ein so empfindlicher, dem physischen Schmerz so nahe stehend, daß er mit dem intensivsten leiblichen Schmerze verglichen werden, ja denselben weit übertreffen kann. Es ist ja freilich kein eigentlicher physischer Schmerz, wie man ihn vom Feuer erwartet: aber wenn der hl. Thomas, der gewiß die Glaubenswahrheiten nicht verflacht, sondern in ihre Tiefe zu dringen sucht, sich mit jenem seelischen Schmerze zufrieden gibt, so können auch wir uns dabei beruhigen [1]). Wenn sich freilich eine Möglichkeit zeigte, auch eine Art physischen Schmerzes, vom Feuer dem Geiste verursacht, nachzuweisen, so wäre dieselbe nicht abzuweisen. Wir wollen

[1]) Auch ein anderer großer Kirchenlehrer und „scholastischer" Theolog, der hl. Johannes von Damascus, legt auf die Seelenpein großes Gewicht. „Jene Peinigung ist nichts anderes, als das Feuer der Begierde in der Bosheit und Sünde, als die Feuerpein der Vergeblichkeit des Begehrens. Denn jene unabänderlich Schlechten begehren nicht nach Gott, sondern nach der Schlechtigkeit: allein im Jenseits gibt es keine Bethätigung schlechter und sündhafter Begierden . . . Indem sie nun begehren und doch nicht genießen können, was sie begehren, erleiden sie die Strafpein des Feuers, indem sie von ihrer Sucht entbrannt sind." Dial. c. Manich. c. 36. Ausführlichere Citate bei Schell a. a. O. S. 895 f. Freilich würde diese Erklärung, wenn sie adäquat die Feuerstrafe erklären wollte, das Feuer zu einem uneigentlichen, und so zum reinsten Schreckmittel machen. Die heftige sündhafte Begierde kann wohl ein Feuer genannt werden, ob aber auch die Vergeblichkeit des Begehrens?

im Folgenden versuchen, auf Grund theils sicherer psychologischer Thatsachen, theils annehmbarer Hypothesen, eine solche Möglichkeit darzuthun.

IV. Zu diesem Zwecke müssen wir uns über das Wesen des physischen Schmerzes klar werden.

1. Für uns ist allerdings der physische Schmerz identisch mit körperlichem Schmerz. Er ist kein rein psychologischer, sondern auch ein physiologischer Vorgang, der an bestimmten ausgedehnten Stellen des Körpers empfunden wird und an das Vorhandensein von Nerven gebunden ist. Man theilt den Schmerz dem speciellen Sinne des Gefühls zu; dieser umfaßt außer den Druck- oder Tastempfindungen auch Temperatur- und Schmerzempfindungen, welche alle drei Arten an specifische Nerven gebunden sind; die Temperaturnerven sind wieder für Wärme und Kälte verschieden, wie der Nachweis von „Wärme- und Kältepunkte" bei der Haut dargethan hat. Die Schmerznerven müssen von den Empfindungsnerven verschieden sein, da durch Krankheit oder anästhesirende Mittel der Schmerz beseitigt werden kann, ohne daß die Tastempfindung aufhört [1]). Die Schmerznerven werden nicht wie die übrigen Gefühlsnerven durch äußere Reize getroffen, sondern sie fungiren in Abhängigkeit von naturwidrigen abnormen Zuständen im Organismus selbst.

Nach Wundt ruft eine zu starke Reizung jedes Organs Schmerz hervor, nach Richet ist ein abnormer Zustand des Organs Ursache des Schmerzes. Der russische Professor W. v. Tschisch, der eine längere Abhandlung über den Schmerz veröffentlicht hat, bestreitet diese beiden Annahmen und behauptet, eine Ertödtung der Gewebe durch Gift, Brand, Verwundung errege Schmerz [2]). Das ist gewiß zu viel behauptet; denn das Gewebe ist oft bald nach dem schmerzhaften Eingriff wieder lebendig, konnte also nicht völlig todt gewesen sein. Es reicht also eine naturwidrige Veränderung im Organe hin, um die Schmerznerven zu erregen; dieselbe ist gegeben

[1]) A. Rollett (Beiträge zur Physiologie des Geruchs, des Geschmackes, der Hautsinne und der Sinne im Allgemeinen, in Pflügers Archiv 74 S. 38 ff.) vertheidigt besondere Schmerznerven mit Frey: Es gibt zwei verschiedene Reizschwellen für Druck- und Schmerzpunkte, schmerzfreie Stellen (die auch Kiesow für die Mundhöhle nachweist) bei erhaltener Druckempfindlichkeit; dasselbe beweisen zahlreiche pathologische Beobachtungen u. s. w. Beim Einathmen von Chloroform entsteht eine vierfache Empfindung von verschiedener Reactionszeit, die kleinste für Geruch, sodann Kältegefühl, dann süßlicher Geschmack, zuletzt brennender Schmerz. Aetherdämpfe wirken ähnlich, nur daß der Geschmack ein bitterer ist. Die Reactionszeiten folgen in derselben Abstufung, wie beim Chloroform, auf einander.

[2]) Zeitschr. f. Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane v. A. König und H. Ebbinghaus. 1901. 26. Bd. S. 14—33.

mit allzu starker Reizung oder auch durch abnorme Lagerung und Thätigkeit der kleinsten Theile, welche durch die naturwidrigen Eingriffe herbeigeführt wird [1]).

Diese Deformation des Organismus kann aber nur Vorbedingung des eigentlichen Schmerzgefühles sein, das wesentlich ein Act oder ein Leiden der Seele ist: nur der Seele, nicht dem Leibe kann der Schmerz wehe thun. Dazu wird erfordert, daß die Seele von der naturwidrigen Disposition des Organs auch ergriffen wird. Das geschieht aber mit psychologischer Nothwendigkeit; das Organ ist von der Seele belebt und informirt. Die Seele ist kraft der substantialen Einigung mit ihrem Leibe im lebendigen Organe selbst verkörpert. Jede Deformation des Organs, jede Reizwirkung muß mit dem Leibe, speciell mit den Nerven auch die Seele treffen. Sie muß, mit dem Organ ausgedehnt, gleichfalls die naturwidrige Lagerung oder Bewegung der deformirten Theile des Körpers annehmen. Insofern dieselbe nun auch ihr naturwidrig ist, ihrem Wesen, ihrem Grundtriebe zuwider, muß sie durch sie schmerzlich afficirt werden. Eine Lage der Seele freilich können wir uns nicht wohl naturwidrig denken, wohl aber Bewegungen, Schwingungen, die sie mit dem gereizten Organe auszuführen gezwungen wird. In der That sind es auch im Allgemeinen Bewegungen, Schwingungen, welche als Reize auf alle unsere Organe wirken; dieselben müssen denn auch in dem Organe und im Nerven und selbst in der Fortleitung des Reizes zum Gehirn hin Schwingungen erregen. Neuestens hat man versucht, sogar die Geruchsempfindung auf schwingende Reize zurückzuführen, eben weil solche bei allen anderen Sinnen anzunehmen sind; aber wenn man auch nach der herkömmlichen Theorie von dem riechenden Körper Gastheilchen abfliegen läßt, welche die Schleimhaut der Nase afficiren, so kommt auch so die Erregung der Geruchsnerven nur durch Bewegung zu Stande: wie beim Geschmacke sich die flüssigen Theilchen chemisch mit den Endpartien des Geschmacksorgans verbinden, so die gasförmigen mit den Enden der Riechnerven. Chemische Verbindungen finden aber unter starken Bewegungen statt, wie dies der Einfluß der Wärmebewegung auf die chemischen Lösungen und die Entwickelung von starker Wärme durch die Verbindungen beweist.

2. Es kann also als allgemein giltige Thatsache angesehen werden, daß die Seele bei jeder Reizung eines sensorischen Nerven zugleich mit dem Nerven in einen bestimmten Bewegungs-, Schwin-

[1]) Vgl.: Der Kampf um die Seele. S. 288 ff. 2. Aufl. S. 348 ff. Lehrbuch der Psychologie. S. 224 ff. 4. Aufl. S. 243 ff.

gungszustand versetzt wird. Dieser Zustand ist verschieden nach der Verschiedenheit des Reizes und der specifischen Construction des Organs; demnach reagirt auch die Seele verschieden auf die Reize; sie setzt jeden in eine specifische psychische Zuständlichkeit oder Thätigkeit um. Wenn sie die Schallschwingungen im akustischen Nerven, bezw. im akustischen Centrum, also ihre eigenen Schwingungen in den Ton, die optische Erregung in Farben umsetzt, so die naturwidrigen Bewegungen der Schmerznerven[1]) in ein specifisches Schmerzgefühl, die besonders naturgemäßen in ein Lustgefühl.

Aber wie sollen wir uns naturwidrige Bewegungen, Schwingungen der Seele vorstellen? Bei den körperlichen Organen ist die Naturwidrigkeit leicht zu erklären: das lebende Organ wird durch die schmerzerregenden Eingriffe geschädigt, die Theile werden aus ihrem natürlichen, zum Leben erforderlichen Verbande herausgerissen und zu dem Organismus schädlichen Bewegungen genöthigt; aber für die Seele gilt doch Aehnliches nicht. Allerdings, aber auch die Seele kann zu Bewegungen genöthigt oder von Bewegungsimpulsen getroffen werden, die ihrem Wesen, ihren Grundtrieben widersprechen: so wenn dieselben chaotisch von allen Seiten auf sie eindringen, sie nach den verschiedensten, entgegengesetztesten Richtungen zu zerren suchen, wie wir dies oben sahen, kann dies selbst für einen reinen Geist ein unerträglicher Zustand werden.

3. Bestimmtere Vorstellungen von der Naturwidrigkeit der Erregungszustände der Seele kann uns eine neue, wohlbegründete, jedenfalls unter allen die annehmbarste Hypothese über das Wesen der Dissonanz (und Consonanz) geben; dieselbe zeigt auch, daß durch reine Bewegungsvorgänge der Seele wahres Weh, nicht blos seelisches Leid angethan werden kann.

Unsägliche Mühe haben Aesthetiker und Psychologen darauf verwandt, das Wesen der Consonanz und Dissonanz zweier oder mehrerer Töne zu erklären, d. h. den Grund zu finden, warum ein Intervall, wie z. B. die Quinte, wohl klingt, ein anderes, wie die Septime, einen äußerst unangenehmen Eindruck auf das Ohr macht. Nachdem man erkannt hatte, daß den consonirenden Intervallen sehr einfache Verhältnisse der Schwingungszahlen entsprechen: bei der Octave 1 : 2, bei der Quinte 2 : 3, bei den dissonirenden dagegen das Verhältniß der Schwingungen der die Töne erzeugenden Saiten nur

[1]) Ob diese Schmerznerven von den Tast-, Wärmenerven verschieden, oder mit ihnen identisch sind, kommt dabei nicht in Betracht; es werden in letzterem Falle die Tastnerven naturwidrig gereizt.

in großen Zahlen ausdrückbar ist, bei der Sekunde 8 : 9, lag es nahe, in der Einfachheit, Anschaulichkeit dieser Verhältnisse das Wohlgefallen, in der Verwickeltheit und Unübersehbarkeit der Zahlenverhältnisse den Grund des Mißfallens zu suchen. Diese besonders von Euler bevorzugte Erklärung scheiterte aber an der einfachen Thatsache, daß die Seele von jenen Zahlenverhältnissen nichts wahrnimmt, ja meistens nicht einmal etwas davon weiß.

Eine neue Theorie hat der Aesthetiker Th. Lipps aufgestellt. Darnach wird der Rhythmus, der in den Schwingungszahlen consonirender Intervalle gegeben ist, von der Seele unbewußt wahrgenommen. „In dem Schwingungsverhältnisse eines Zusammenklanges ist ausgesprochen, daß in einer Zeiteinheit zwei Reihen regelmäßiger Anstöße gleichzeitig ablaufen, daß aber die Zahl der Anstöße in jeder Reihe eine andere ist, und daß somit nur beim Beginn einer neuen Zeiteinheit ein Anstoß der einen Reihe mit einem solchen der anderen Reihe zusammentrifft." Die rhythmischen Anstöße kommen in ihrem Gefühle zum Bewußtsein. Jeder Rhythmus zwingt die Seele nach einer bestimmten Richtung entweder befreiend oder drückend. „Hören wir gleichzeitig zwei Töne, so wird die Seele von beiden Schwingungsrhythmen gleichsam nach zwei verschiedenen Richtungen gezogen. Da sie eine Einheit ist, muß sich hieraus sozusagen ein bestimmtes Spannungsverhältniß ergeben, und dies kommt uns in dem Verhältniß der beiden Tonempfindungen zum Bewußtsein." Je weniger die Schwingungsrhythmen zweier gleichzeitiger Töne die Seele in verschiedene Richtung zu zwingen, ihr verschiedene Bethätigungsweisen abzunöthigen suchen, um so verwandter, um so ähnlicher erscheinen uns naturgemäß die beiden Töne, und umgekehrt. Die verschiedenen Verwandtschaftsgrade drängen sich uns bei gleichzeitigem Erklingen der Töne unmittelbar auf und entsprechen genau den Verschmelzungsstufen Stumpf's. Nun sind also zwei Töne um so consonanter, je ähnlicher; je weniger verwandt, um so dissonirender, unangenehmer." Denn „das psychologische Geschehen vollzieht sich am leichtesten, also mit Lust, wenn es zwischen gleichartigen Elementen sich bewegt, zwischen ungleichartigen mit Hemmung" [1]).

[1]) Zeitschr. f. Psychol. und Physiol. d. Sinnesorgane. Zur Theorie der Tonbeziehungen, von Hohenemser. 1901. 26. Bd. S. 65 ff. Eine etwas verschiedene Erklärung gibt neuestens Krüger (Archiv für die gesammte Psychologie. 1903. S. 205 ff.), „Differenztöne und Konsonanz". Für unseren Zweck genügt es aber, daß auch er in der Zerrissenheit, Verworrenheit des Eindruckes das Unangenehme der Dissonanz findet.

Aus dieser Erklärung der Dissonanz und Consonanz, welche allen bisher vorgebrachten Theorien überlegen ist durch Festhalten an psychologischen und physikalischen Thatsachen, ergibt sich, daß es ein wahres, sinnliches Gefühl, einen wahren sinnlichen Schmerz geben könne, der durch bloße Bewegungszustände der Seele erzeugt wird. Ein sinnliches Gefühl ist die Dissonanz oder Disharmonie, die einem feinen musikalischen Gehör weher thut, als ein heftiger Schlag. Musiker erklären, daß ein solcher Mißton ihnen wie eine Ohrfeige gilt. Jedenfalls entsteht dieses Gefühl nicht auf Grund von Vorstellungen, wie das seelische Leid, sondern hängt unmittelbar an der Tonempfindung, und wirkt so elementar wie etwa ein schriller Ton, der bekanntlich jedem Ohr sehr *wehe* thut. Es kommt aber dieses Weh der Dissonanz nicht von der körperlichen Erregung, wenigstens ist dieselbe nicht durchaus erforderlich, wenn anders die Seele selbst von jenen unrhythmischen, chaotischen, verwirrenden, zerreißenden Schwingungen ergriffen wird und sie selbst ausführen muß oder doch die Impulse dazu erhält.

Also kann auch ein reiner Geist, eine körperlose Seele, wenn sie in gleiche Bewegungszustände versetzt wird, ein gleiches Weh empfinden. Daß diese Bedingung aber durch den Einfluß des höllischen Feuers erfüllt werden kann, haben wir oben ausführlich dargethan.

4. Gegen diese Ausführungen wird man freilich sofort den Einwand erheben: die schwache Unlust, die an der Dissonanz, an einem Mißton, an einem schrillen Ton hängt, kann doch nicht als Anhaltspunkt dienen, um die furchtbaren Schmerzen des höllischen Feuers zu erklären: jedenfalls ist dieses Weh kein specifischer Brandschmerz: und doch haben wir oben so großes Gewicht darauf gelegt, daß die specifische Wirkungsweise des Feuers bei der Erklärung des höllischen Feuers zur Geltung kommen müsse.

Es war nicht zunächst unsere Aufgabe, durch unsere psychophysische Betrachtung die *Stärke* und *specifische* Beschaffenheit der Wirkung des Feuers der Hölle zu erklären, sondern nur eine *Möglichkeit* aufzuweisen für einen vom Feuer verursachten Schmerz des Geistes. Für diesen Nachweis reicht ein minimales Weh hin; der Allmächtige kann dann demselben jeden Grad der Intensität verleihen. Uebrigens kann auch der aus Gehörswahrnehmungen verursachte Schmerz in pathologischen Zuständen so heftig, so unerträglich werden, daß die Kranken geradezu zur Verzweiflung getrieben werden. Wo der Allmächtige aber unmittelbar eingreift, um Schmerz zu verur-

sachen, da kann die Schnelligkeit, Stärke und das Chaotische der schmerzverursachenden Erschütterungen so gesteigert werden, daß jeder gewünschte Grad des Schmerzes erreicht wird. Schon der Umstand, daß der Geist die Stöße nicht unbewußt erfährt, sondern dieselben mit voller Klarheit von ihm wahrgenommen und in jedem Augenblicke neu erwartet werden, muß die Qual in's Ungemessene steigern.

Aber, sagt der andere Theil des Einwurfes, das ist doch immer kein specifischer „Brandschmerz".

Allerdings; aber es gibt auch keinen solchen specifischen Schmerz [1]). Aller Schmerz ist das gleiche Gefühl der Seele; aber mit dem Schmerzgefühl sind immer Berührungs-, Druck-, Wärmegefühle verbunden; und nach deren Verschiedenheit sowie nach den verschiedenen Ursachen des Schmerzes unterscheidet man stechende, bohrende, drückende, brennende Schmerzen. Diese Verschiedenheit ist übrigens nur bei niederen Graden des Schmerzgefühls vorhanden; je stärker der Eindruck, um so mehr wiegt das Schmerzgefühl vor, schließlich treten die begleitenden Empfindungen ganz zurück und es bleibt nur noch reiner Schmerz übrig: dieser höchste Grad ist nun für alle „Arten" von Schmerz von ganz derselben Qualität. Die verlangte specifische Wirkungsweise des höllischen Feuers braucht also nicht im Schmerzgefühl zum Ausdruck zu kommen, sie kann ja darin sich nicht wiederspiegeln, wohl aber in der Einwirkung desselben auf die Seele; bei der Erklärung dieser Einwirkung haben wir aber das eigentlichste Wesen des Feuers zu Grunde gelegt.

5. Von psychologischer Seite könnte gegen die Erklärung der Dissonanz, wie wir sie oben nach Lipps dargelegt haben, der Einwand erhoben werden, daß sie auf zwei Sondermeinungen Lipps' sich stütze: auf die Annahme unbewußter Seelenzustände und seine Verwerfung von sinnlichen, körperlichen Gefühlen.

Der Ausdruck Sondermeinung ist sicher zu stark. Die unbewußten psychischen Zustände werden von vielen Psychologen, und zwar

[1]) Die Brandschmerzen dürfen nicht mit der Hitzeempfindung verwechselt werden, welche allerdings eine specifische Beschaffenheit hat, von der Wärme- und Kälteempfindung verschieden; diese Empfindung tritt bei ca. 40° C auf; die „thermischen Schmerzreize" dagegen liegen weit höher. Aber selbst hohe Kältegrade werden höheren Wärmegraden fast gleich empfunden; die Hitzeempfindung entsteht nach Alrutz' Untersuchungen nur, wenn zugleich Kältepunkte der Haut gereizt werden. Von letzteren kann man nämlich auch Kälteempfindungen erhalten, wenn sie mit Spitzen von + 70 bis 100° gereizt werden. Vgl. Zeitschr. f. Psychol. und Phys. d. Sinnesorgane. 1901. Bd. 26. S. 231 ff.

mit den triftigsten Gründen vertheidigt [1]). Auch die Auffassung aller Gefühle als rein seelischer Vorgänge wird von Vielen getheilt, insbesondere von allen Cartesianern und Herbartianern. Wenn auch die unbewußten Empfindungen nicht allgemein zugegeben werden: auch hypothetisch sind sie für unseren Zweck, die Möglichkeit eines Schmerzgefühles der Seele in Folge bloßer Bewegungszustände darzuthun, hinreichend. Aber unsere Erklärung hängt gar nicht von den unbewußten Gefühlen Lipps' ab: Noch mehr als unbewußte widrige Erschütterungen müssen bewußte den Geist unangenehm afficiren. In der Hölle aber bewirkt das Feuer bewußte widrige Impulse des Geistes, welche er fortwährend mit „offenen Augen" schaut und leiden muß. Auch in unserem jetzigen Seelenleben erfahren wir das Unangenehme solcher widrigen, regellosen bewußten Eindrücke. Es schmerzt das Auge das Flackern der Flamme, das Holprige eines Weges wird unerträglich, die Berührung einer rotirenden Scheibe mit sehr unregelmäßiger Ränderung thut weh u. s. w.

Was die andere Meinung von Lipps anlangt, daß Gefühle rein psychischer Natur seien, so kann man derselben in keiner Weise widersprechen, wenn man das eigentliche Wesen des Gefühles, angenehm oder unangenehm afficirt werden, Lust oder Unlust empfinden, in's Auge faßt: nur die Seele kann fühlen, wie nur sie sehen, hören, riechen kann. Aber freilich wie wegen der Verkörperung der Seele in ihren Organen, der Körper an den Empfindungen mitbetheiligt ist, so auch bei den sinnlichen, körperlichen Gefühlen des Schmerzes, der sinnlichen Lust. Der schmerzliche Eindruck, mag er nun von außen oder von inneren leiblichen Störungen kommen, ist stets ausgedehnt und trifft eine ausgedehnte Körperstelle. Man mag noch so feine Stiche anwenden, sie sind nie mathematische Punkte [2]). Also ist jeder sinnliche Schmerz beim Menschen nicht rein seelisch; daß er aber ausgedehnt sein müsse, ist keine absolute Nothwendigkeit, weil das eigentliche Fühlen Sache der Seele ist, und ebenso auch im reinen Geiste sich finden kann. Uebrigens kann man nicht einmal behaupten, daß der reine Geist keine ausgedehnte Empfindung haben könne; kraft seiner virtuellen Ausdehnung kann er auch Träger, Subject eines ausgedehnten Gefühles sein. Bei der Seele ist ausgedehnter Schmerz

[1]) Vgl. Lehrb. d. Psychol. 3. Aufl. S. 48 ff.

[2]) Nur auf künstliche Weise ist es möglich, einzelne Schmerzpunkte der Haut zu erregen; bei gewöhnlichen schmerzhaften Eingriffen wird immer eine große Anzahl gereizt; wenn es aber auch gelingt, einen einzelnen zu reizen, so ist derselbe doch immer ausgedehnt, kein mathematischer Punkt.

nur darum möglich, weil die Seele selbst in dem leidenden Körpertheile gegenwärtig ist, daselbst ihre virtuelle Ausdehnung zu realer Ausdehnung nicht ihrer Substanz, sondern ihrer Kraft und Gegenwart entfaltet. Durch Einwirkung Gottes kann aber der Geist gezwungen werden, gerade so seine Kraft und Ausdehnung in bestimmten Räumen zu bethätigen, wie die verleiblichte Seele. Wenn er also an verschiedenen auseinander liegenden Punkten von widrigen schmerzbringenden Impulsen getroffen wird, so muß der Schmerz gleichfalls ein ausgedehnter sein.

6. Doch wollen wir zugeben und zum Schlusse dieser Erörterungen ausdrücklich bemerken, daß dieselben nur hypothetische Bedeutung beanspruchen, weil sie mehrfach mit hypothetischen Annahmen operiren mußten: es sollte ja nur unsere Aufgabe sein, die Möglichkeit einer schmerzhaften Einwirkung des Feuers auf den Geist darzuthun, um die starken Vorurtheile, die so Viele gegen die Hölle, das höllische Feuer und damit gegen den christlichen Glauben überhaupt hegen, zu beseitigen oder doch abzuschwächen. Im Uebrigen bewegen sich diese Ausführungen ganz auf dem Boden der Erklärungen, welche der hl. Augustin und der hl. Thomas von der Feuerstrafe gegeben haben: Wir haben nur im Lichte neuerer naturwissenschaftlichen und psychologischen Kenntnisse ihren Grundgedanken von dem „Gebundensein" an das Feuer, von den „wunderbaren" und „doch wahren Schmerzen", von der Analogie, die zwischen diesem Gebundensein und der gleichfalls unbegreiflichen Verbindung der Seele mit ihrem Leibe besteht, eine concretere Fassung gegeben und so eine über eine blos abstracte Möglichkeit hinausgehende Begründung versucht.

Cur enim non dicamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi. Si spiritus hominum etiam ipsi profecto incorporei et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari. Adhaerebunt ergo . . . non ut ignes ipsi, quibus adhaerebunt, eorum junctura inspirentur et animalia fiant, quae constent spiritu et corpore, sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhaerendo accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est [1]).

[1]) S. August. de civ. Dei XXI. c. 10.

Fünftes Kapitel.

Das Fegfeuer.

§ 619.

Angemessenheit und Nothwendigkeit des Fegfeuers.

In das Fegfeuer, den Reinigungsort, kommen diejenigen Seelen, welche zwar im Stande der Gnade aus der Welt scheiden, aber noch nicht alle Strafen für ihre Sünden abgebüßt oder auch noch leichtere Sünden auf sich haben.

1. Auf Grund dieser Definition schon könnte sofort auch so zu sagen a priori die Existenz des Fegfeuers erschlossen werden; denn daß thatsächlich viele Menschen noch nicht alle Sündenstrafen abgebüßt haben, auch vielfach noch läßliche Sünden auf sich haben, wenn sie in die Ewigkeit eintreten, ist ja außer allem Zweifel. Da solche nun unmöglich sofort in den Himmel eingehen können, noch viel weniger ewig verdammt werden können, auch nicht wegen leichter Vergehen und zeitlicher Strafen ewig vom Angesichte Gottes ausgeschlossen bleiben können, wie die Bewohner des limbus puerorum, so bleibt nur übrig, daß sie dort eine Zeit lang für ihre Sünden büßen und vollständig gereinigt werden.

2. Dieser Schlußfolgerung haben sich selbst Protestanten, welche doch principiell kein Fegfeuer annehmen können, da es mit dem alleinseligmachenden Glauben in Widerspruch steht, nicht entziehen können, und selbst ein Katholikenfeind wie Hase, der die Bekämpfung der Kirche zu seiner Lebensaufgabe gemacht, muß erklären: „Die meisten Sterbenden sind wohl zu gut für die Hölle, aber sicher zu schlecht für den Himmel. Man muß offen zugestehen, daß hier im reformatorischen Protestantismus eine Unklarheit vorliegt“ [1]).

Mit ihm stimmen viele Theologen überein, freilich mit dem Vorbehalt, daß die Läuterung nicht als Genugthuung gefaßt werden dürfe. So erklärt ein anderer grimmiger Polemiker, P. Tschackert:

[1]) Handb. d. prot. Polemik. 4. A. 1878. S. 400.

„Wir müssen den Katholiken unbedingt zugeben: es ist der vollendetste Widerspruch, in den Himmel mit Sünde einzugehen, sie sei nun bedeckt oder unbedeckt. So werden auch wir nach der Vergebung der Sünden noch eine Vernichtung derselben nach dem Tode, eine jenseitige Entsündigung des gläubigen Christen zu denken haben. Nimmermehr aber kann in diesem Läuterungszustande eine Entsündigung durch eigene Leistungen stattfinden, sondern wie im Frühlinge die Sonne den Schnee schmilzt, so wird der erhöhte Christus, wenn seine hl. Liebe die Seele trifft, die Sünde hinwegschmelzen; so wird der Gläubige nach dem Tode in einem Uebergangszustande entsündigt werden durch lauter Gnade“ [1]).

Aber wenn die Entsündigung lediglich von Gott ausgeht, dann ist sie eine rein mechanische, muß also eigentlich schon im ersten Augenblicke nach dem Hinscheiden erfolgen.

3. Und darum kommt diese Auffassung, welche die genugthuende Kraft der Strafe des Fegfeuers leugnet, zurück auf die Auffassung vieler protestantischen Theologen, welche dem Tode die entsühnende Kraft zuschreiben und damit das Fegfeuer leugnen. Gegen sie bemerkt der protestantische aber consequente Theologe Fr. D. Strauß: „Mit Recht hat Möhler darin eine mechanische Operation, Schleiermacher eine zauberische Procedur, beide eine gewaltsame Unterbrechung der selbstthätigen Entwicklung des menschlichen Lebens gefunden“ [2]).

Man bemerke: dieselben Theologen, welche nicht müde werden, die Sakramente der Kirche, die von Gott angeordneten Gnadenmittel, mechanische Zaubermittel zu nennen, schreiben dem Tode, der unter Umständen den Menschen ganz unfähig zu allem geistigen Leben macht, eine mechanische Wirkung in Bezug auf Entsündigung zu. In seiner rohen Weise drückt Luther diese Wirkung des Todes aus: „Denn wenn der alte Mensch ganz dahin geht, da wird es durch und durch christlich alles, was im Menschen ist. Das kann nicht geschehen, bis daß der ohnmächtige Madensack und der alte Adam ganz weg ist“ [3]).

Es widerspricht aber aller Erfahrung, daß durch den Tod alles gereinigt und christlich werde; gar viele können im Todeskampfe wegen körperlicher und geistiger Ohnmacht nichts für ihr Seelenheil mehr thun, auch nicht mehr „glauben“; viele werden durch einen plötzlichen Tod vor den Richterstuhl Gottes gerufen, viele bestehen in bewußtlosen Zustande den Todeskampf. Man muß alle Christen dringend

[1]) Evang. Polemik gegen die römische Kirche. 1885. S. 158.
[2]) Christl. Glaubenslehre. II. S. 686.
[3]) Luthers Werke. Erlanger Ausg. XXI. S. 197.

ermahnen, im Leben sich des Eintritts in den Himmel würdig zu machen, alles abzubüßen, da in der Sterbestunde dies sehr schwer, wenigstens sehr unsicher sei; nach lutherischer Auffassung könnte man alles auf die Todesstunde verschieben und das ganze Leben in Leichtsinn dahinleben.

Nur eine Ausflucht bliebe: mit dem Eintritt in die andere Welt gehen der Seele die Augen auf, sie verabscheut so stark alle Sünde, daß die Nachlassung unfehlbar erfolgt.

Aber man sieht sogleich, daß eine solche lockere Predigt dem Leichtsinn Thür und Thor öffnet: man mag die läßlichen Sünden nach Belieben sein ganzes Leben lang begehen, in betreff der Todsünden fest glauben, daß sie wegen der Verdienste Christi nicht angerechnet werden: und man kommt von Mund auf in den Himmel. Da hat das so eindringlich vom Herrn wiederholte Vigilate gar keinen Sinn mehr.

4. Sodann lehrt uns die Offenbarung und die Vernunft, das sittliche Bewußtsein erkennt es aufs klarste als Forderung der Gerechtigkeit, daß jede Sünde bestraft, abgebüßt werde, die schwerste wie die leichteste [1]).

Wenn dies also im Diesseits wie so häufig nicht geschehen ist und im Tode häufig nicht einmal möglich ist, so muß die Strafe im Jenseits abgebüßt werden.

Gegen diese absolut zwingende Folgerung läßt sich nur der Einwand erheben, daß Gott nicht nach Gerechtigkeit zu handeln braucht, sondern seine Barmherzigkeit walten lassen kann.

Allerdings könnte Gott seine Barmherzigkeit walten lassen und alle Buße für diejenigen erlassen, welche im Diesseits solche versäumt

[1]) Si per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur, et justitia hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur, oportet quod ille qui post contritionem de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam post hanc vitam puniatur. Et ideo illi qui purgatorium negant contra divinam justitiam loquuntur. Et propter hoc erroneum est et a fide alienum. S. Thom. Suppl. de purgat. a. 1. Sodann führt er die Worte des hl. Gregor v. Nyssa (dem Sinne nach) in der Rede De iis, qui in fide dorm., welche schon für jene Zeit diesen Glauben als Dogma der allgemeinen Kirche erklärt und aus dem Gebete für die Verstorbenen beweist) an: „Hoc praedicamus dogma veritatis servantes; et ita credimus hoc etiam universalis tenet ecclesia pro defunctis exorans, ut a peccatis solvantur.“ Dann schließt Thomas: Quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio intelligi, Ecclesiae autem auctoritati quicumque resistit haeresim incurrit. Supplem. de purgatorio a. 1.

haben; aber weise wäre dies, wie wir sahen, nicht; es würde zu dem allgemeinsten Leichtsinn führen [1]).

Aber in Wirklichkeit kann es Gott nicht mehr, nachdem er erklärt hat, daß für alle Sünden Buße gethan werden muß. Damit sind auch die eingeschlossen, welche in diesem Leben nicht abgebüßt worden.

5. Oder sollten die, welche dem größten Leichtsinn sich bis zum Ende des Lebens hingegeben, allein von jener strengen Regel der Gerechtigkeit Gottes ausgenommen sein? [2])

Zum mindesten müßte die Ausnahme ganz stringent bewiesen werden. Dieser Beweis könnte aber nur a priori so erbracht werden,

---

[1]) Der hl. Bonaventura leitet die Nothwendigkeit des Fegfeuers sogar aus der Güte Gottes ab: Cum primum principium eo ipso quod primum, sit optimum et perfectissimum, et eo ipso quod optimum, sit summe amativum boni et summe detestativum mali: sicut summa bonitas non patitur quod bonum remaneat irremuneratum, sic etiam pati non debet quod malum maneat impunitum. Quoniam igitur viri justi aliquando decedunt, qui poenitentiam in hac vita non totaliter impleverunt: cum meritum vitae aeternae in eis non possit remanere irremuneratum et vitium culpae non possit remanere impunitum, ne turbetur pulcritudo ordinis universi: necesse est quod ipsi finaliter praemientur, necesse est etiam quod iidem temporaliter puniantur secundum suarum culparum exigentiam et reatum. Brevil. p. VII c. 2. u. 3.

[2]) Considerandum tamen est, quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest, nisi totaliter fuerit depurata, quum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat; unde dicitur de sapientia quod „nihil inquinatum in eam incurrit“ (Sap. VII, 25) et Is. XXXV, 8 dicitur: „Non transibit per eam impollutus.“ Polluitur autem anima per peccatum inquantum inferioribus inordinate conjungitur; a qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta. Quandoque vero contingit, quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae, vel propter negligentiam aliquam aut occupationem, aut etiam quia debitor poenae morte praevenitur. Nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio, quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur. Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio autem haec fit per poenas sicut etiam in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset; alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo a praemii consecutione quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorium ponimus. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 91.

daß man einen jenseitigen Reinigungsort als unmöglich darthut, oder positive Beweise für die bevorzugte Stellung der ohne Buße Sterbenden aus der Offenbarung Gottes beibrächte.

Ersteres ist ganz gewiß unmöglich: der jenseitige Reinigungsort ist a priori sogar der Weisheit, Barmherzigkeit, Güte, Gerechtigkeit einerseits, wie der menschlichen Schwäche andererseits sehr entsprechend. Die Thatsache, daß die Vorstellung von einer jenseitigen Läuterung sich in dem Religionssysteme aller Culturvölker findet, beweist nicht, wie die Gegner behaupten, eine Entlehnung des christlichen Fegfeuers aus heidnischen Vorstellungen [1]), sondern den spontanen Drang der Vernunft und des Herzens, einen Läuterungszustand im Jenseits anzunehmen; sogar viele Protestanten, welche doch in allen Vorurtheilen gegen das Fegfeuer erzogen wurden, und es für eine schwere Häresie nach ihrem System halten müssen, können nicht umhin, für ihre Verstorbenen zu beten, und selbst von Theologen wird dieser Gebrauch theoretisch gerechtfertigt. Die meisten glauben ja auch nicht mehr an die Ewigkeit der Höllenstrafen, und machen darum die Hölle allgemein zum Fegfeuer [2]).

6. Auch aus der Offenbarung läßt sich kein Grund gegen das Fegfeuer beibringen; daß nach der hl. Schrift das Loos des Menschen mit dem Eintritt in die Ewigkeit entschieden ist, also entweder nur Himmel oder Hölle seiner wartet, beweist nichts gegen das Fegfeuer: denn auch das Loos der Seelen im Fegfeuer ist definitiv entschieden:

[1]) Diese geradezu alberne Verleumdung sieht sich sogar ein protestantischer Generalsuperintendent zu widerlegen genöthigt: „Man kann Männern wie Tertullian, Ambrosius, Augustinus u. A. wohl nicht zutrauen, daß sie allzu blind oder gleichgültig gegen Einmengung heidnischer Sitten gewesen wären — sie alle aber betrachten die Gebete für die Todten als eine alte kirchliche Gewohnheit, in welcher sie heidnischen Beisatz nicht haben finden können —, wohl aber Mißbräuche, die in das Heidenthum hinüberspielten, ernst gerügt haben würden. Bei einer Kirche, die drei Jahrhunderte lang ihre Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit mit dem Blute ihrer Märtyrer erkauft und bewahrt hat, darf man nicht so freigebig sein mit dem Tadel, daß sie ihre Sitte mit heidnischer Unsitte verunreinigt hätte, ohne nicht ebenso freigebig mit dem Lobe zu sein, daß sie ihre kirchlichen Ueberlieferungen treulich rein und lauter zu erhalten verstanden habe . . . Die Gebete für die Todten sind ihrem Inhalte und der Einordnung nach, die sie im Cultus fanden, und dem Bedürfnisse nach, das sie erzeugt, eine durchaus christliche Einrichtung, ein Eigenthum der christlichen Kirche." Frantz, Das Gebet für die Todten. 1857. S. 4 f. — Wir können ja direct den wahren Ursprung der Vorstellung vom Fegfeuer, nämlich die Weiterführung der alttestamentlichen Theorie und Praxis, angeben, wie sich weiter unten deutlich ergeben wird.

[2]) So von Leibbrand, Das Gebet für die Todten. 1864.

sie können nur in die Seligkeit eingehen, können auch nichts mehr verdienen; es ist also sogar der Grad ihrer Seligkeit genau bestimmt. Damit ist aber wohl verträglich, daß sie für die nicht abgebüßten Sünden noch leiden.

§ 620.

Schriftbeweis für das Fegfeuer.

1. Aus der hl. Schrift kann nicht nur nichts beigebracht werden, daß allein diejenigen, welche in diesem Leben Buße zu thun versäumten, von dem allgemeinen Gesetze der Strafgerechtigkeit Gottes ausgenommen sein sollten, sondern die hl. Schrift lehrt auf das klarste, daß im Jenseits die volle Bestrafung der Sünde stattfindet, mit der Andeutung, daß dieselbe nach einer adäquaten Genugthuung zu Ende geht.

1. Auf das Jenseitige beziehen sich offenbar die Worte des Herrn: „Einige dich mit deinem Gegner bald, während du noch mit ihm auf dem Wege bist, damit der Gegner dich nicht dem Richter überliefere, und der Richter dich dem Diener übergebe, und du in den Kerker geworfen werdest. Wahrlich ich sage dir, du wirst von da nicht herauskommen, bis du den letzten Heller bezahlt hast“ [1]).

Das Bild ist von einem weltlichen Processe entlehnt; aber es ist doch klar, daß der Heiland nicht bei dem Processe stehen bleibt und etwa blos den klugen Rath eines Ausgleichs der Parteien geben will. Dies verbietet der ganze Charakter der Lehrweise des Herrn und speciell der Bergpredigt, welche auf sittlich religiöse Erhebung abzielt, wie dies der unmittelbare Zusammenhang mit dem Vorausgehenden (Feindesliebe) und Folgenden (Aergerniß) noch deutlicher zeigt. Die nachdrückliche Betheuerung des Herrn: „Wahrlich ich sage dir“ wäre gar nicht am Platze, wenn es sich um eine Kerkerhaft in Folge eines verlornen Processes handelte; daß der Schuldner nicht eher entlassen wird, bis er alles bezahlt hat, war zu jener Zeit so selbstverständlich, daß es so feierlich nicht versichert zu werden brauchte. Daß aber die Zahlung „bis auf den letzten Heller“ geleistet werden mußte, traf wohl kaum jemals zu: es geht also die Versicherung des Herrn direct auf den jenseitigen Kerker. In diesem wird keine Barmherzigkeit geübt, sondern es waltet da die strengste Gerechtigkeit: erst wenn alles bis aufs kleinste gezahlt, abgebüßt ist, findet eine Befreiung statt.

[1]) Matth. 5, 25. 26. Luk. 12, 58.

Daraus folgt also ganz evident, daß im Jenseits noch Sünden abgebüßt werden müssen und können. Hätte man keine weiteren Erklärungen der hl. Schrift, so könnte man sogar geneigt sein, aus dieser Stelle zu schließen, daß einmal alle Sünden abgebüßt werden können: da aber die Schrift die Ewigkeit der Höllenstrafen lehrt, so muß die Befreiung aus dem Kerker auf die läßlichen Sünder und die mit blos zeitlichen Strafen Behafteten eingeschränkt werden. Also wird hier direct die zeitweilige Bestrafung im Jenseits gelehrt.

Man kann freilich auch die Verdammten mit einbegriffen denken; ja die Allgemeinheit des Ausdrucks scheint es zu verlangen, und an die Todsünder ist die Mahnung des Herrn gewiß ganz besonders gerichtet: diese können aber wegen der Unendlichkeit der Schuld dieselbe niemals ganz abtragen, sie können nie den letzten Heller bezahlen.

So wäre der adäquate Gedanke des Herrn der: Solange man noch auf dem Wege zum Gerichte ist, ist ein Ausgleich mit Gott, dem Gläubiger, noch möglich. Hier auf Erden soll man seine Schuld abbüßen, wo der Herr noch Barmherzigkeit übt, und folglich die Versöhnung leichter ist. Versäumt man dies, so kommt man nach dem Tode vor den strengen Richter, der dann ganz nach Gerechtigkeit verfährt und alles bis auf den letzten Heller abtragen läßt: ist die Schuld so groß, daß sie gar nicht abgetragen werden kann, wie die des Todsünders, dann kommt man nie aus dem Kerker, ist sie nicht ewiger Strafe würdig, so kann sie und muß in endlicher Frist abgetragen werden. Deutlicher und nachdrücklicher kann doch die Läuterung im Fegfeuer nicht ausgesprochen werden.

Daß im Jenseits wirklich noch Schuld abgetragen werden kann, folgt nicht blos aus den eben erklärten Worten des Herrn, sondern wird auch von ihm ausdrücklich erklärt oder als bekannt vorausgesetzt. Denn er erklärt, daß die Sünde der „Lästerung des hl. Geistes" nicht nachgelassen wird, weder in diesem noch im anderen Leben" [1]).

Das setzt doch voraus, daß es andere Sünden gibt, welche im Jenseits noch nachgelassen werden können. In Bezug auf die Schuld können dies nur läßliche sein, in Bezug auf Strafe auch Todsünden. Das ist aber formell die Bestimmung des Fegfeuers.

Von diesem verstehen die Worte des Herrn Augustinus [2]), Gregor d. Gr. [3]), Fulgentius [4]), Isidor [5]) und viele Spätere.

[1]) Matth. 12, 32, Mark. 3, 29, Luk. 12, 10. — [2]) de civ. D. XXI, 25.
[3]) dial. IV, 39. — [4]) de pecc. mer. et rem. I, 21.
[5]) de ord. creat. c. 14. n. 6, de off. eccl. I, 18.

2. Aus alle dem ergibt sich zum mindesten, daß eine Ausnahme von der allgemeinen Strafwürdigkeit aller Sünden auch nach dem Tode aus der hl. Schrift nicht dargethan werden, daß davon nicht die Rede sein kann, sondern daß gerade im Jenseits nicht die Barmherzigkeit, sondern die Gerechtigkeit herrscht: also kann nach der Schrift von einer Straflosigkeit der Sünden, welche hier nicht abgebüßt sind, wie sie die Feinde des Fegfeuers annehmen müssen, nach der Offenbarung nicht die Rede sein. Zum allermindesten muß man doch zugeben, daß die Worte des Herrn vom Fegfeuer verstanden werden können und von dem, welcher schon an dasselbe glaubt, verstanden werden müssen, mit logischer und wenigstens mit psychologischer Nothwendigkeit. Nun glaubten aber die Juden und die Jünger, zu welchen der Herr sprach, an das Fegfeuer; der Reinigungsort war ihnen nicht nur theoretisch bekannt, sondern in der Fürbitte für die Verstorbenen, welche täglich privatim und öffentlich geübt wurde, bekam dieser Glaube einen stetigen, lebendigen Ausdruck. Das Opfer des Judas Maccabäus für die im hl. Krieg Gefallenen beweist diesen Glauben ganz direct [1]): es war dieses Opfer aber keine einzeldastehende Fürbitte für die Verstorbenen, sondern diese findet sich als officieller Gebrauch im jüdischen officiellen Sabbathmorgengebet. Dort heißt es: „Es gedenke Gott der Seelen meiner Eltern, Großeltern, Oheime und Muhmen, Brüder und Schwestern, die in ihre Ewigkeit eingegangen sind: ihre Seelen seien eingewickelt in das Bündel des Lebens mit den Seelen Abrahams, Isaaks und Jakobs, Saras, Rebekkas, Rachels und Lias, und mit allen anderen Gerechten, die im Paradiese Eden sind, und laßt uns sagen Amen.

„Es gedenke Gott der Seelen aller meiner Verwandten, welche um der Heiligung seines Namens willen getödtet worden sind, und laßt uns sagen: Amen."

[1]) Von dem Glauben der Juden an einen Zwischenort im Jenseits, der noch der Vollendung bedürfe, legt auch das (apokryphe) Buch Henoch Zeugniß ab. Darin legen die Engel Fürbitten für die Verstorbenen ein: Gott möge ihnen Recht verschaffen, ihr Gebet und vergossenes Blut nicht vergeblich sein lassen, damit sie nicht ewig zu dulden haben. Atzberger, Christl. Eschatol. S. 151. Für denselben Glauben kann man noch anführen das 4. Buch Esdras, welches von *regio* spricht, in welcher die Gerechten bis zum Tage des Gerichtes gehalten werden, wo sie ihren Lohn erwarten: 4, 35; 7, 35. 47. Flavius, Jos., de bello Jud. III, 8, 5. Seder Olam 3. Kap. Auch in dem Thorath Kohanim (2. Jhd.), sowie auf jüdischen Grabschriften aus dem 1. Jahrh. nach Chr. wird das Gebet für die Todten bezeugt. S. Bickell, Messe u. Pascha. S. 137.

„Der Vater des Erbarmens suche heim in Erbarmen die Frommen, Gerechten und Schuldlosen, die hl. Schaaren, die ihr Leben hingaben für die Heiligung seines Namens — unser Gott gedenke ihrer zum Guten mit den übrigen Gerechten von Anbeginn der Welt an [1]).

Dieses Gebetsritual war aber zur Zeit Christi und der Apostel bereits im Gebrauch: denn die älteste apostolisch-christliche Liturgie, die der Apostolischen Constitutionen, ist, wie Bickell nachweist, diesem Ritual und dem Pascharitus entlehnt. Letzteren hat Christus selbst der Einsetzung der hl. Eucharistie zu Grunde gelegt, ihn also in aller Förmlichkeit gefeiert. Dasselbe muß also auch vom Sabbathmorgengebet gesagt werden. Der Herr hat der Feier desselben angewohnt, und also die Fürbitte für die Verstorbenen selbst geübt.

Damit hat er diesem religiösen Gebrauche eine authentische Bestätigung gegeben; zum mindesten hätte er sich in seinen Lehrvorträgen gegen jenen entsetzlichen Aber- und Irrglauben, wie es der Glaube an das Fegfeuer nach protestantischer Auffassung ist, entschieden aussprechen müssen: statt dessen spricht er vom Jenseits immer so, daß die Gläubigen nur in ihrem Sinne seine Worte verstehen konnten.

Bickell beschließt seine Untersuchungen über diesen Punkt mit folgenden trefflichen Bemerkungen:

„Daß das Gebet für die Verstorbenen von der ältesten christlichen Kirche aus dem jüdischen Cultus übernommen worden ist, geht aus der obigen Vergleichung unzweifelhaft hervor. Nichts ist gewisser, als daß zur Zeit Christi im jüdischen Cultus Gebete und Opfer für

[1]) Bickell, Messe und Pascha. S. 103. Die Clementinische Liturgie der Apostel-Constitutionen hat an der Parallelstelle zu dem obigen jüdischen Gebete die Worte: „Ferner opfern wir dir auf für alle Heiligen, die dir von Anbeginn der Welt an wohlgefallen haben, für Patriarchen, Propheten, Gerechte, Apostel, Martyrer, Bekenner, Bischöfe, Priester, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren, Cantoren, Jungfrauen, Wittwen, Laien und alle, deren Namen du kennst." l. VIII. c. 12. Migne. I. p. 1106.

In einer späteren Bestimmung desselben 8. Buches der Apostel-Constitutionen, in welcher die Abhängigkeit vom jüdischen Ritual noch deutlicher hervortritt, wird das Gebet für die der Sühne bedürftigen Abgeschiedenen genauer bestimmt: „Für die Brüder, welche in Christus entschlafen sind, laßt uns beten. Damit der menschenfreundliche Gott, der dessen Seele zu sich nahm, ihm alle Sünden, freiwillige und unfreiwillige, nachsehe und ihm versöhnt und freundlich werde und ihn versetze in's Land der Frommen, die ruhen im Schooße Abrahams, Isaaks und Jakobs mit allen, welche von Anbeginn Gott gefallen haben . . . Versetze ihn in den Schooß der Patriarchen und der Propheten und der Apostel und aller, welche dir von Anbeginn gefallen haben." l. VIII. c. 41. Migne I. p. 1143.

die Verstorbenen vorkamen, daß der Heiland selbst beim Besuche der Synagogen bei Gebeten für die Verstorbenen gegenwärtig gewesen sein muß, ohne daß er je auch den geringsten Tadel gegen diese Gewohnheit aussprach. Schon im zweiten Machabäerbuche finden wir die Lehre, daß es heilsam sei, Opfer für Verstorbene darbringen zu lassen, damit sie von ihren Schulden befreit werden, und einer dieser Lehre entsprechende Praxis. Noch jetzt schlachten die äthiopischen Juden, welche vor undenklicher Zeit eingewandert sind und mit dem übrigen Judenthum seit lange gar keinen Zusammenhang haben, Opferthiere für ihre Todten. Was die Gebete anbetrifft, so gedenken die Juden ihrer verstorbenen Angehörigen, wie schon bemerkt, in den Fürbitten am Schlusse des Morgengebetes: auch beten die Kinder das s. g. Waisenkaddisch für ihre verstorbenen Eltern. Solche Gebete wie auch Almosen für die Seelenruhe der Verstorbenen werden bereits in ältesten Midraschen, z. B. in dem aus dem 2. Jahrhundert stammenden Sifra oder Thorath Kohanim (zum Leviticus) erwähnt. In noch höhere Zeit hinauf führen uns die neuerdings entdeckten Grabinschriften aus der Krim, deren älteste dem J. 6 n. Chr. angehört, und welche ein kurzes Gebet für die Seelenruhe des Begrabenen enthalten" [1]).

3. Wenn man also den Einwand erhebt, wie doch die Schrift über einen so wichtigen Punkt der Glaubenslehre und Glaubensübung so wenig oder so undeutlich habe sprechen können, so beruht derselbe auf zwei falschen Voraussetzungen: erstens die Schrift spreche undeutlich vom Fegfeuer, zweitens die Schrift habe eingehendere Belehrung darüber geben müssen. Das N. T., insbesondere der Heiland brauchte den jüdischen Zuhörern keine Belehrung und keine Ermahnung über einen Glaubenspunkt zu geben, der im Bewußtsein aller lebte, der täglich geübt wurde, zu dessen fleißiger Uebung schon von den Regungen der Natur jeder Mensch getrieben wird. Die praktischen Folgen, welche aus dem Fegfeuer für die Menschen selbst im Diesseits sich ergeben, hat der Herr genugsam eingeschärft, wenn er so oft und nachdrücklich sein Vigilate wiederholt [2]).

[1]) Messe und Pascha. S. 137 f.

[2]) Noch einen anderen Grund für die kargen Belehrungen über das Fegfeuer gibt Atzberger: „Der Grund dieser Zurückhaltung liegt in dem schon öfter berührten göttlich erhabenen Standpunkte, welchen die hl. Schrift überhaupt einnimmt bei Darlegung des religiös-sittlichen Verhältnisses zu Gott. Sie faßt nämlich sowohl die großen Heilsthaten als auch die denselben entsprechenden Heilszustände des Geschöpfes nach dem ganzen Umfange ihrer Momente in eine einzige Vorstellung zusammen, ohne deren räumlich zeitliche Auswirkungen und successive Ent-

4. Eine solche Mahnung liegt auch in den Worten des hl. Paulus: „Ein anderes Fundament kann Niemand legen außer dem gelegten, welches ist J. Chr. Wenn aber Jemand auf diesem Fundamente aufbaut mit Gold, Silber, kostbaren Steinen, Holz, Heu, Rohr: so wird das Werk eines Jeden offenbar werden: Der Tag (des Herrn) wird es nämlich offenbaren; denn im Feuer wird geoffenbart. Wenn nun das Werk Eines bleibt, was er darauf gebaut, so wird er Lohn empfangen: wenn aber Eines Werk verbrennt, wird er Schaden leiden; er selbst wird aber gerettet werden, nur so aber durch Feuer" [1]).

Man muß zugeben, für Zuhörer, Leser, welche von einem jenseitigen Reinigungsorte nichts wissen, liegt kein zwingender Grund vor, direct an das Fegfeuer bei diesen Worten zu denken. Das Feuer wird hier vom Apostel in zweifacher Function gedacht: es offenbart die sittliche Beschaffenheit, es bewirkt auch das Heil. Es offenbart als Gericht, ob Jemand als vollkommener oder unvollkommener Christ gelebt hat: es bewirkt als Läuterungsmittel, daß der Unvollkommene auch noch gerettet wird. Damit ist freilich zunächst nur gesagt, daß jeder sittliche Mangel durch eine Prüfung, eine Buße gesühnt werden muß; nur durch das Feuer kann der schlechte Baumeister selig werden. Daraus folgt mit logischer Nothwendigkeit, daß, wer in diesem Leben nicht durch das Feuer erprobt wurde, im folgenden Leben noch geläutert werden muß. Mit psychologischer Nothwendigkeit aber müssen diejenigen an die jenseitige Läuterung denken, welche durch das Gebet für die Verstorbenen und durch die Lesung der Schriften des A. B. bereits den zukünftigen Läuterungszustand kennen. Gerade an die jenseitige hier noch nicht vollbrachte Läuterung zu denken, zwingt die eschatolo-

wicklungsphasen zu unterscheiden oder als unterschieden herauszustellen. Auf diesem Standpunkte erscheint das ganze objective Erlösungswerk Christi als eine einheitliche Gotteshat, welcher auf menschlicher Seite der Zustand des Erlöstseins entspricht. Alle concreten Uebergangsformen aber und alle subjectiven Zwischenstadien vom Beginn bis zur Vollendung der subjectiven Erlösung oder der jenseitigen Beseligung werden gleichsam übersprungen, um erst bei ihrem Ziel und Ende auszuruhen. Auf solche Weise tritt auch die jenseitige Weiterführung und Vollendung des subjectiven Erlösungswerkes durch die Einzelnen in der Abtragung der letzten Sündenmakeln nicht mehr in den Gesichtskreis der inspirirten Schriftsteller. An das einheitlich vorgestellte Erlösungswerk Christi schließt sich auf dem Standpunkte des N. T. sofort die letzte Gottesthat nach außen, die Vollendung der Welt bei der und durch die Wiederkunft Christi . . . Es hängt dies aber wiederum zusammen mit dem schon öfter erwähnten Charakter der ganzen neutestamentlichen Eschatologie als einer bis zu einem gewissen Grade noch geheimnißvollen Prophezie." Atzberger, Die christl. Eschatol. S. 282.

[1]) 1 Kor. 3, 11—15.

gische Bedeutung der Stelle. Denn „der Tag", welcher im Feuer die Güte oder Minderwerthigkeit der sittlichen Thaten offenbar macht, ist nach biblischem Sprachgebrauch das jüngste Gericht [1]).

II. Es ist also nicht zuzugeben, daß das N. T., insbesondere der Heiland, undeutlich oder gar nicht vom Reinigungsorte spreche: noch weniger, daß die hl. Schrift darüber keine Aufschlüsse gebe.

1. Eine geradezu klassische Stelle über das Fegfeuer haben wir im 2. Buche der Machabäer. Nach dem Siege des Judas über den Gorgias, den Statthalter von Idumäa, wollten sie die Gefallenen begraben. „Da fanden sie unter den Unterkleidern der Getödteten etwas von den Opfergeschenken der Götzen von Jamnia, welche das Gesetz den Juden verbietet; es wurde nun allen klar, daß sie wegen dieser Ursache gefallen waren. Darum priesen alle das gerechte Gericht des Herrn, der das Verborgene offenbar gemacht. Darauf wandten sie sich zum Gebete, daß die begangene Sünde ganz getilgt werde. Aber der tapfere Judas ermahnte das Volk, sich rein von Sünde zu halten, da sie ja augenscheinlich sähen, was wegen der Gefallenen Sünde ihnen geschehen sei. Dann veranstaltete er eine Sammlung und sandte 2000 (Vulg. 12 000) Drachmen Silber nach Jerusalem, damit ein Opfer für die Sünden der Todten dargebracht werde: indem er recht und fromm von der Auferstehung dachte. Denn wenn er nicht gehofft hätte, daß die Gefallenen auferstehen würden, müßte es überflüssig und eitel erscheinen, für die Todten zu beten. Er bedachte, daß die, welche in Frömmigkeit entschlafen sind, die beste Gnade in Aussicht haben. Es ist also ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, daß sie von ihren Sünden erlöst werden [2]).

Hier haben wir also Gebet und Opfer für die Verstorbenen, daß sie von ihren Sünden völlig befreit würden (*τὸ γεγονὸς ἁμάρτημα τελείως ἐξαλειφθῆναι* V. 42; *τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο, τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι* V. 46). Das kann natürlich nicht von der Schuld schwerer Sünde, sondern nur von der Strafe verstanden werden, beziehungsweise es soll die Schuld ganz, auch in allen ihren Folgen, getilgt werden [3]).

[1]) Sehr gut bemerkt der hl. Thomas zu unserer Stelle: „Sic tamen quasi per ignem", quem scl. prius sustinuit, vel in hac vita vel in fine hujus vitae vel in fine mundi. Comment. in 1 Cor. 3, 1. 2.

[2]) 12, 40—46.

[3]) Es ist also der Einwand hinfällig, die Gefallenen hätten schwer gesündigt, hätten also nicht aus dem Fegfeuer erlöst werden können. Von schwerer Sünde konnten sie freilich nicht mehr erlöst werden, wohl aber von den Strafen der

Das Gebet und Opfer wird von dem gottbegnadigten Führer der Juden, dem officiellen Vertreter des Volkes Gottes als Priesterfürst dargebracht; es spricht sich also hier in dieser Handlungsweise nicht blos der Glaube der damaligen Juden, sondern die Ueberzeugung des Volkes Gottes aus. Zum Ueberflusse wird noch vom hl. Schriftsteller seine Handlungsweise als lobenswerth bezeichnet. Wie nun derselbe aus diesem hochwichtigen Ereignisse gegen die alten Sadducäer den Glauben an die Unsterblichkeit nachwies, so können wir mit derselben Folgerichtigkeit daraus gegen die modernen Leugner des Fegfeuers dessen Existenz nachweisen.

Wir brauchen uns über die bestimmten Voraussetzungen Judas' in Betreff der Schwere der Schuld der Gefallenen nicht abzumühen: für unseren Zweck genügt, daß er und der Verf. des Buches eine Sühnung im Jenseits für möglich erachtete, welche auch nach dem damaligen Stande des Glaubens an das Jenseits weder im Himmel noch in der Hölle möglich war, also ein Fegfeuer im eigentlichen Sinne voraussetzt.

2. Es ist nun wahr, daß die Leugner des Fegfeuers unser Buch nicht als kanonisch gelten lassen. Doch legen den deuterokanonischen Büchern auch viele gemäßigte Protestanten hohen erbaulichen Werth bei. Diese wenigstens können eine Handlungsweise nicht als Aberglauben verurtheilen, welche den Ausdruck des Glaubens des Volkes Gottes in einem seiner blühendsten religiösen Stadien zum Ausdruck bringt, welche von dem gottbegnadigten Repräsentanten dieses Volkes geübt wurde.

Diese gemäßigteren Protestanten sollten doch auch bedenken, wohin die Beanstandung der vollen Kanonicität dieser Bücher führt: ganz mit demselben Rechte, mit welchem sie die „Apokryphen" verwerfen, behandeln nun die consequenteren Protestanten die ganze hl. Schrift als Menschenwerk: wenn die Auctorität der Kirche uns keine Gewißheit über die Ausdehnung des Kanons und über die Inspiration gibt, dann kann man auch die protokanonischen Bücher verwerfen.

3. Aber wenn wir das zweite Maccabäerbuch auch nur als rein geschichtliches Werk gelten lassen, bleibt unser Beweis aus demselben ganz peremtorisch. Denn er legt, zumal in Verbindung mit anderen geschichtlichen Quellen, unwiderlegliches Zeugniß ab von dem officiellen Glauben der Juden an das Fegfeuer vor und zu der Zeit Christi.

Sünden und von läßlichen Sünden. Judas mochte also glauben, daß sie ihre Sünden bereut; was sicher vom Verf. des Buches gilt, der sie μετ' εὐσεβείας κοιμωμένοις V. 45 nennt; oder daß sie nicht schwer gesündigt, was von beutelustigen Soldaten bei Plünderung feindlicher Städte sehr leicht angenommen werden kann.

Nun hat aber Christus diesen Glauben nicht berichtigt, sondern durch seine Lehre wie durch seine Handlungsweise bestätigt.

4. Eine ganz positive Bestätigung haben die Apostel der Lehre und der Praxis der Juden angedeihen lassen, indem sie das liturgische Gebet der Juden für die Verstorbenen fast wörtlich in die Feier des hl. Opfers herübernahmen. Diese Entlehnung ist so auffallend, daß in die christliche Liturgie eine Art der Fürbitte herübergenommen wurde, welche eigentlich nur auf dem Standpunkte des A. B. zu Recht bestand: Es wird für die gewöhnlichen Abgeschiedenen in derselben Weise gebetet wie „für die Gerechten". Auf alttestamentlichem Standpunkte konnte und mußte man auch für die Gerechten beten, daß sie bald in den Himmel eingehen konnten. Als untergeordneten Grund kann man auch anführen, daß man nicht genau wußte, wer vollkommen gereinigt sei. Man konnte diese Unbestimmtheit auch im Ausdrucke beibehalten; das „für", ὑπέρ, kann ja die verschiedensten Bedeutungen haben.

Doch kommen wir mit der Berufung auf die Liturgien bereits auf den Traditionsbeweis für das Fegfeuer.

§ 621.

Documentaler und monumentaler Beweis für das Fegfeuer.

Der Traditionsbeweis für das Dogma vom Fegfeuer ist ganz überwältigend nicht blos vom katholischen, sondern selbst vom protestantischen Standpunkte aus betrachtet. Wir haben nicht blos einzelne Zeugnisse, sondern öffentliche Documente und Monumente, welche uns den feierlichen, öffentlichen Glauben der Christenheit bis in die Zeit der Apostel hinauf authentisch constatiren; ja, der Traditionsbeweis führt uns hinauf bis in die letzten Jahrhunderte vor Christus und auf Christus selbst; der christliche Glaube an das Fegfeuer ist also, wie kaum ein anderes Dogma, auch geschichtlich als Offenbarungsglaube erweislich.

I. Da begegnen uns zuerst die alten kirchlichen Liturgien, die ihrem Wesen nach von den Aposteln selbst herrühren und von diesen, wie wir sahen, aus dem jüdischen Ritual, dessen sich der Herr selbst bediente, herübergenommen wurden. So vor allem die Liturgie der Apostolischen Constitutionen, die syrische des Testamentum D. N. J. Chr., die mozarabische und armenische, die des hl. Chrysostomus und des hl. Basilius, die zwei dem hl. Jakobus zugeschriebenen Liturgien, die des hl. Markus, die der hl. Apostel u. s. w.

1. Diese authentischen öffentlichen Gebetsformulare legen uns den öffentlichen Glauben der Kirche dar. In ihnen nun werden insbe-

sondere während des hl. Opfers für die Verstorbenen längere oder kürzere Gebete verzeichnet: dies setzt aber den Glauben der Kirche an einen jenseitigen Zustand voraus, der als Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle mit unserem Fegfeuer identisch ist.

Die einzige Ausflucht gegen die Beweiskraft dieser authentischen Documente besteht, wie wir schon bemerkten, in der Zusammenstellung der abgeschiedenen Gläubigen mit den Martyrern, Propheten, Aposteln, „für" welche gleichfalls in unmittelbarem Zusammenhange in den Liturgien gebetet wird. Es scheint nämlich daraus hervorzugehen, daß man nicht, wie wir jetzt, für die Befreiung aus dem Fegfeuer betete, sondern, wie Chemnitz u. A. meinen, nur ihr Andenken ehren und die Hinterbliebenen trösten wollte.

Diesen allen Thatsachen und dem klaren Wortlaute der alten Texte widersprechenden Einfall weisen selbst weniger vorurtheilsvolle und fanatische Protestanten mit Unwillen zurück [1]).

2. Es liegt ja allerdings eine gewisse Unbestimmtheit in jenen liturgischen Gebeten; dieselbe rührt von der Entlehnung aus dem jüdischen Ritual her, das alle Verstorbenen noch nicht im Himmel wußte, und hängt mit der Unbestimmtheit der Vorstellungen über das Jenseits überhaupt und das Schicksal der Dahingeschiedenen im Judenthum wie im Urchristenthum zusammen. Später werden die Liturgien viel klarer und unterscheiden deutlich zwischen den verschiedenen Klassen. Die Väter und die Liturgien selbst erklären die verschiedene Bedeutung der Bitte für die Martyrer, die Dahingeschiedenen, die Lebenden. Die Erklärung, welche die Clemensliturgie selbst von der Bitte durch ein specielles Gebet für die noch zu reinigenden Seelen gibt, haben wir oben schon angeführt.

[1]) So sagt Kliefoth: „Daß die Fürbitte nicht die zutreffende Form ist, um von der unbestreitbaren Seligkeit der Verstorbenen ein öffentliches Zeugniß abzulegen oder den Leidtragenden zu ihrem Troste zu versichern, leuchtet von selbst ein . . . Das Verhalten der Kirche an den Todten tritt gleich anfangs, wo wir im Stande sind, es genauer zu durchschauen, wesentlich und entschieden als ein pro iis eorumque animabus orare, mithin als ein kirchliches Handeln, nicht an den Todten, aber für die Todten auf. Man sollte der Wahrheit nicht so wehe thun, daß man dies nach der einen oder anderen Seite hin leugnete." Ueber das Begräbniß. 1854. S. 20.

Speciell von den Opfern für die Verstorbenen sagt Frantz: „Diese Oblationen für die Todten galten nun wirklich für Opfer, womit die Darbringenden nicht blos die Vergebung ihrer eigenen Sünden, sondern auch die Vergebung der Sünden für die Verstorbenen nachzusuchen pflegten; und man war allerdings der Ueberzeugung, daß diese Opfer etwas im Zustande der Verstorbenen ändern könnten." Das Gebet für die Todten. 1857. S. 47.

3. Eine ganz deutliche Erklärung des Sinnes der verschiedenen Fürbitten gibt das Testamentum D. N. J. Chr., welches in einer langen Litanei, vom Diakon nach der Entlassung der Katechumenen und Sünder vor der Missa fidelium gesprochen, alle einzeln anführt, für welche gebetet wird, und zugleich zu welchem Zwecke, in welchem Sinne für sie gebetet wird.

„Für die Apostel lasset uns beten, daß der Herr uns verleihe ihnen zu gefallen wie auch sie ihm gefallen haben, und er uns würdig mache."

„Für die hl. Propheten lasset uns beten, daß man uns ihnen beizähle."

„Für die hl. Bekenner lasset uns beten, daß Gott der Herr uns verleihe, in derselben Gesinnung wie sie, zu beschließen."

„Für den Bischof laßt uns beten, daß unser Herr ihn lange am Leben und im Glauben bewahre, daß er recht das Wort des Lebens (Brodes) breche, der Kirche vorstehe in Reinheit und ohne Tadel."

„Für die Priester lasset uns beten, damit der Herr nicht von ihnen den Geist des Priestertums nehme, und daß er ihnen Fleiß und Frömmigkeit bis ans Ende verleihe."

Es folgen dann Fürbitten mit derselben Formel für die Diakonen, für die Wittwen (?), für die Subdiakonen, Lectoren, und Diakonissinnen, für die Gläubigen in der Welt, für die Katechumenen, für das Reich, für die Herrscher, für die ganze Welt, für die auf dem Meere und auf Reise sich Befindenden, für die, welche Verfolgung leiden.

Dann heißt es weiter: „Für die Verstorbenen, welche von der Kirche hinübergegangen sind, daß der Herr ihnen den Ort der Ruhe verleihe."

„Für diejenigen, welche in der Sünde sich befinden. . ."

„Auch wir alle, welche der Gebete bedürfen, laßt uns bitten, daß der Herr uns beschütze und uns bewahre in friedlichem Geiste" [1]).

In demselben Testamente werden auch Almosen für die Seelenruhe der gläubigen Verstorbenen vorgeschrieben.

„Wenn ein gläubiger Mann oder eine Frau aus dieser Welt geschieden, welche Kinder haben, so sollen ihre Güter der Kirche übergeben werden, daß dieselbe für sie sorge und aus ihrem Besitze auch die Armen unterstützt werden, damit so der Herr den Kindern Gnade und den Erblassern die ewige Ruhe verleihe" [2]).

Der hl. Epiphanius gibt eine theoretische Erklärung über die verschiedene Bedeutung der Commemorationen der Heiligen, der Todten, der Lebenden, welche in der Liturgie unvermittelt mit einander ver-

[1]) Rahmani. p. 86. 87. -- [2]) Rahmani. p. 137.

bunden werden, und zwar in der Absicht, den Nutzen des Gebetes für die Verstorbenen gegen Aerius, den einzigen, der im Alterthume dieselbe bestritten hat, zu vertheidigen.

„Wir gedenken sowohl der Gerechten wie der Sünder. Für die Sünder, indem wir um das Erbarmen Gottes für sie flehen. Für die Gerechten und Väter und Patriarchen, Propheten und Apostel und Evangelisten und Martyrer und Bekenner, Bischöfe und Anachoreten und die ganze Kirche, damit wir dem Herrn Jesus Christus aus der Ordnung der Menschen in der ihm gebührenden Verehrung und ihm die Ehre geben, indem wir überzeugt sind, daß der Herr keinem der Menschen gleicht, wenn er auch zehntausend und darüber Grade in der Gerechtigkeit besäße“ [1]).

Nach ihm ist es sehr zweckdienlich, die Verstorbenen auch namentlich zu erwähnen, das Gebet für sie kommt ihnen zu Gute; damit sie von den Sünden, die wir alle in dieser Welt begehen, gereinigt werden.

Auch der hl. Cyrill v. Jer. widerlegt diejenigen, welche an dem Nutzen der Fürbitte für die Verstorbenen zweifeln. Er bemerkt: wie man zu Gunsten von Verbannten dem Könige einen Kranz darbietet, so dem Herrn das Opfer seines Sohnes für unsere und ihre Sünden [2]).

Der hl. Epiphanius wie Cyrill haben offenbar die Liturgie der Apostolischen Constitutionen oder besser die aus ihr entwickelten zu ihrer Zeit gebräuchlichen der hl. Basilius und Chrysostomus vor Augen, welche selbst im Ausdruck mit ihren Ausführungen übereinstimmt und die Nennung der Verstorbenen vorschreibt. Diese Liturgien sind aber bis auf den heutigen Tag noch im Gebrauche, auch bei denjenigen Griechen, welche genau zwischen Commemoration der Heiligen, Verstorbenen und Lebenden wohl unterscheiden. Es werden darum wohl die ersten Christen dieselbe Unterscheidung mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein gemacht haben.

4. Die Römische Liturgie, wie sie sich überhaupt durch dogmatische Correctheit und Bestimmtheit vor den unentwickelten Orientalischen auszeichnet, hat aus jener unterschiedslosen Commemoration der Heiligen, der Verstorbenen, der Lebenden, wozu früher noch eine vierte Gruppe: die in den Diptychen genannten orthodoxen Bischöfe,

[1]) haer. 75. c. 8. Migne 42, 513. *Ἔπειτα δὲ περὶ τοῦ ὀνόματα λέγειν τῶν τελευτησάντων, τί ἂν εἴη τούτου προυργιαίτερον . . . ὠφελεῖ δὲ καὶ ἡ ὑπὲρ αὐτῶν γινομένη εὐχὴ εἰ καὶ τὰ ὅλα τῶν αἰτιαμάτων μὴ ἀποκόπτοι· ἀλλ οὖν γε διὰ τὸ πολλάκις ἐν κόσμῳ ἡμᾶς ὄντας σφάλλεσθαι ἀκουσίως τε καὶ ἑκουσίως, ἵνα τὸ ἐντελέστερον σημανθῇ.* Im weiteren beruft er sich auf die Satzungen der Kirche, die nicht angetastet werden dürften. c. 9. Vgl. Schwane, Dogmengesch. II. S. 591.

[2]) cat. V, 10.

kamen, drei verschiedene selbst zeitlich geschiedene liturgische Stücke gemacht: die Commemoration der Heiligen in den Communicantes, das Memento vivorum und das Memento mortuorum.

5. Der hl. Augustinus hat so zu sagen eine schulgerechte Distinction zwischen den verschiedenen Klassen gemacht, für welche die Gebete der Kirche insbesondere das hl. Opfer dargebracht werden.

Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur vel eleemosynae in ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non ei prosint ista post mortem; est vero talis in bono, ut ista non requirat, et est rursus talis in malo. ut nec his valeat, cum ex hac vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari. . .

Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt. pro valde malis etiam si nulla sint adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt [1]).

II. In der Zusammenstellung der Verstorbenen mit den Heiligen insbesondere offenbart sich aber noch eine andere Anschauung des christlichen Alterthums, daß nämlich die ersteren durch die Verdienste und Fürbitten der letzteren erleichtert werden: also ein neuer Beweis für den Läuterungszustand im Jenseits.

1. Dies spricht besonders deutlich der hl. Chrysostomus aus, der doch am besten den Sinn seiner Liturgie erklären kann.

„Deßhalb beten wir voll Zuversicht für die ganze Welt und gedenken der Verstorbenen neben den Martyrern, neben den Bekennern und Priestern. Denn wir alle machen ja nur einen Leib aus, wiewohl ein Glied vorzüglicher ist als das andere, und es ist möglich, daß wir durch die Gebete und Opfer und durch die Fürbitte derjenigen, deren Namen wir mit den übrigen nennen, ihnen volle Verzeihung erlangen" [2]).

2. Häufig werden auf den Grabschriften der Katakomben die Seelen der Verstorbenen den heiligen Martyrern empfohlen [3]).

So schon auf zwei Epitaphien des III. Jahrh. Auf dem Grabe des zweijährigen Knaben Paulus heißt es:

[1]) Enchir. c. 11. — [2]) hom. 41. in ep. 1 Cor. n. 4. 5.

[3]) Vgl. Kirsch, Die Acclamationen und Gebete der altchristl. Grabschriften. S. 37 ff.

In pacem te suscipian(t) omnium ispirita sanctorum.

Auf einem anderen nach der Reconstruction von Kirsch:

Leopardum in pacem cum spirita sancta, acceptum eum habeatis innocentem.

Aus demselben Jahrh. stammen drei Inschriften aus der Katakombe des Hermes, welche die Verstorbenen der Martyrin Basilla empfehlen.

Somno heterali Aurelius Gemellus qui bixit an . . . et meses VIII dies XVIII; mater filio carissimo benaemerenti fecit in pa(ce); commendo, Basila, innocentia(m) Gemelli [1]).

Viel deutlicher sprechen die zahlreichen Epitaphien des IV. Jahrh. Auf einem Grabe der Krypta des hl. Januarius in der Prätextatkatakombe lesen wir: . . . mi refrigeri Januarius, Agatopus, Felicissimus martyres. Ein anderer Grabstein enthält die Aufschrift: Sancti Petre, Marcelline suscipite vestrum alumnum. Sehr deutlich spricht ein Text aus Syrien: *Ἅγιε Γεώργιε προσδέξαι καὶ Σχολάστικον.*

Hierher gehört auch die Sitte in der ältesten christlichen Zeit, sein Begräbniß in der Nähe des Grabes eines Martyrers zu suchen. Es wurden auf diese Weise die Gräber berühmter Martyrer ganz von Gräbern umlagert. So hatte auch Constantin der Gr. gewünscht, in der Apostelkirche neben dem Monumente der Apostel begraben zu werden. Bei der Beschreibung der Leichenfeierlichkeiten gibt Eusebius den Nutzen eines solchen Begräbnisses an: „Es wurde der Hülle seiner in Gott ruhenden Seele gewöhnlich beim Anrufen der Apostel gedacht, sie wurde in der Kirche zum Volke Gottes geschaart, des Segens des hl. Dienstes und des mystischen Opfers theilhaftig und erhielt Antheil an den hl. Gebeten" [2]).

Der hl. Augustin legt im Gegensatze zum hl. Paulinus, der ihn hierüber befragte, nicht soviel Gewicht auf diese materielle Nähe eines Martyrers: er meint, es komme hauptsächlich auf die eigenen Verdienste an. Sodann erklärt er den Nutzen dahin, daß die Lebenden an jenen hl. Stätten veranlaßt werden sollen, die Fürsprache der Martyrer für die theuern Abgeschiedenen anzurufen, und wiederholt auch hier wieder, daß uns diese Fürbitte insofern nützt, als es die Verstorbenen in ihrem Leben verdient haben [3]).

3. Die Grabinschriften sind überhaupt die ältesten Documente für die Fürbitte für die Abgeschiedenen, sie liefern also sozusagen einen monumentalen Beweis. Aus der Katakombe der Pris-

[1]) Die übrigen s. bei Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. S. 97.

[2]) de vita Const. IV. c. 71. — [3]) de cura pro mort. gerenda. c. 4.

cilla, welche nach den Untersuchungen von de Rossi und Wilperts zweifelsohne dem 2. Jahrh. angehört, haben wir zwei gleichlautende Inschriften, die eine auf Agape, die andere auf Marcia. Auf dem Epitaphium der ersteren lauten die vier Verse:

Vos precor o fratres orare huc quando veni(tis),
Et precibus totis patrem natumque rogatis,
Sit vestrae mentis Agapes carae meminisse,
Ut deus omnipotens Agapen in saecula servet [1]).

In demselben Sinne ist demnach auch die schon auf den ältesten Epitaphien oft wiederkehrende Acclamation Pax tecum, Pax tibi zu verstehen [2]), und die noch deutlichere Grabschrift auf Rhodine derselben Priscilla-Katakombe: Ὁ κύριος μετὰ σοῦ, und ein Fragment, welches de Rossi nach Analogie ähnlicher Texte ergänzte: Spir(itus tuus) requiescat (in Deo).

Als eigentliches Gebet erscheint die Acclamation in den apokryphen aber sehr alten Acta Pauli et Theclae. In denselben wird erzählt, daß die hl. Thekla auf ihren Wanderungen, von einer

[1]) In der Grabschrift der Marcia steht an Stelle von Agapes carae im 3. V.: sanctae animae und statt Agap. im 4. V. Marciam.

[2]) Es ist freilich zuzugeben, daß nicht alle Inschriften, welche auf den „Frieden" der Entschlafenen gehen, direct beweiskräftig für das Fegfeuer sind: So wenn auch den unmündigen Kindern der Friede gewünscht, ihre Seelen den Martyrern empfohlen werden: dieselben bedurften auch nach der Auffassung des Alterthums über die absolut heiligende Kraft der Taufe keiner Reinigung mehr. Aber auch hier liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Seele auch im Jenseits noch Gefährlichkeiten, besonders seitens der Dämonen, ausgesetzt ist: dieser Gedanke steht aber bei der Fürbitte für die Erwachsenen, wie wir sehen werden, in innigstem Zusammenhange mit dem Fegfeuer. Ueberhaupt müssen die sehr lakonisch gehaltenen Inschriften sich gegenseitig erklären; vor allem müssen sie im Sinne des allgemeinen Glaubens jener Zeit gedeutet werden. Denselben bezeugen uns aber die Fürbitte für Milderung der Strafe zur Sühne der Sünden: dies ist also der Friede, die Ruhe, die man den Todten auf den Inschriften wünschte. Wenn man dies nicht vor Augen behält, könnte man in jenen Acclamationen nichts als eine poetische Phrase finden, wie in den gleichen Grabschriften alter und moderner Heiden: „Ruhe seiner Asche", „Die Erde sei ihm leicht" u. s. w. Die Christen verstanden unter dem Frieden etwas ganz anderes, als die heidnischen Römer. Allerdings hat das Wort „Frieden" auch auf den christlichen Gräbern häufig eine andere Bedeutung, so in der häufig wiederkehrenden Formel: Depositus in pace. Es soll damit gesagt sein, daß er im Frieden mit der Kirche, im Frieden Christi, als rechter Christ begraben worden ist. Auf diese indicative Formel beruft man sich sehr mit Unrecht, um die Beweiskraft der Epitaphien für das Fegfeuer zu entkräften: es wird ja in zahllosen Inschriften der Friede, die Erquickung gewünscht, erfleht, und zwar in Formen, wie sie in der Fürbitte für die Verstorbenen in den Liturgien, am Schlusse der Trauerreden der Väter vorkommen.

frommen Frau, Tryphaina, deren Tochter gestorben war, aufgenommen wurde. Die Frau ersuchte die Heilige, durch eine Erscheinung ihrer Tochter ermahnt, für die Verstorbene zu beten. Die Heilige betet nun: „O mein Gott, der Sohn des Höchsten, der du im Himmel bist, gib ihr nach ihrem Willen, damit ihre Tochter Falkonilla lebe in Ewigkeit."

4. Es ist nicht zu leugnen, daß in Bezug auf den Gegenstand der Fürbitte sich noch eine große Unbestimmtheit geltend macht: es wird gebetet, daß die Verstorbenen Ruhe, Frieden haben mögen, daß ihnen das ewige Leben in Gott zu Theil werde.

Eine Auffassung vom Fegfeuer in seiner wahren Bedeutung ist damit noch nicht gegeben; aber immerhin ergibt sich daraus das Irrthümliche der protestantischen Auffassung, von der Unmöglichkeit eines Zustandes zwischen sicherem Heil und sicherer Verdammniß.

Etwas genauer belehrt uns über die Noth der abgeschiedenen Seelen und den Gegenstand der Fürbitte der hl. Justinus, der gleichzeitig mit der Anfertigung jener Grabaufschriften in Rom lehrte und lebte. Beim Hinscheiden beten die Gläubigen, daß nicht der Teufel beim Austritt aus dem Leibe über die Seele Gewalt bekomme [1]); zur Bekräftigung beruft er sich auf die Worte des sterbenden Heilandes, der seine Seele in die Hände seines Vaters empfahl [2]).

Es spricht der hl. Martyrer allerdings von Gebeten der Gläubigen für sich im Augenblicke des Hinscheidens; aber die Gefährlichkeiten, auf die sich das Gebet richtet, liegen im Jenseits; es sind also dieselben, welche die Lebenden durch ihre Fürbitten von den Verstorbenen abwenden wollen.

Das eigentliche Wesen des Fegfeuers ist nun freilich in diesen Nöthen der abgeschiedenen Seelen noch nicht deutlich, jedenfalls nicht adäquat gekennzeichnet: dies können wir aber aus anderweitigen Zeugen und Epitaphien selbst, welche von einer Erquickung der Verstorbenen sprechen, aus den Liturgien und Erklärungen der Väter entnehmen, welche geradezu die Nachlassung der Sünden, die Reinigung, insbesondere durch das hl. Opfer als Gegenstand des Gebetes für die Verstorbenen bezeichnen. Im Grunde kann aber auch die Befreiung von

[1]) *Ἤνικα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα τὰ αὐτὰ αἰτώμεν τὸν θεὸν τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς.*

[2]) *Ὅθεν καὶ ὁ θεὸς διδάσκει ἡμᾶς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τὸ πάντως ἀγωνίζεσθαι δικαίους γίνεσθαι, καὶ πρὸς τῇ ἐξόδῳ αἰτεῖν μὴ ὑπὸ τοιαύτην τίνα δύναμιν ὑποπεσεῖν τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ εἶπε· Πάτερ . . .* dial. c. Tryph. c. 105.

der Gewalt des Teufels, die Ruhe, der Friede, der den Seelen erfleht wird, nur Befreiung vom Fegfeuer bedeuten; denn den Christen stand es zu allen Zeiten fest, daß aus der Hölle eine Befreiung unmöglich ist.

Jedenfalls wird bis auf den heutigen Tag die Noth der abgeschiedenen armen Seele von der Kirche als eine Verfolgung, Vergewaltigung durch den Teufel aufgefaßt und dies nicht blos von den Griechen [1]), deren Vorstellungen über das Fegfeuer nicht in allem als mustergültig bezeichnet werden können, sondern auch von der römisch-katholischen Kirche in ihren officiell-liturgischen Gebeten.

Ganz großartig und erschütternd bringt die Commendatio animae der Römischen Kirche die Forderung des hl. Justin zum Ausdrucke:

Egredienti itaque animae tuae de corpore splendidus angelorum coetus occurrat . . . Ignores omne quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis. Cedat tibi teterrimus satanas cum satellitibus suis: in adventu tuo te comitibus angelis contremiscat atque in aeternae noctis chaos immane diffugiat. Exurgat Deus et dissipentur inimici ejus et fugiant qui oderunt eum, a facie ejus . . . Confundantur igitur et erubescant omnes tartareae legiones et ministri satanae iter tuum impedire non audeant. . . Suscipiat eum sanctus Michael archangelus dei, qui militiae coelestis meruit principatum. Veniant illi obviam ss. angeli Dei et perducant eum in civitatem coelestem Jerusalem. . .

Auch nach dem Tode betet noch die Kirche, daß der Teufel nicht Gewalt habe über die Seele, daß der hl. Michael sie in die Herrlichkeit sicher geleite. Beim Begräbnisse bittet die Kirche, daß zum Paradiese die Engel den Verstorbenen geleiten, ihm entgegenkommen, ihm helfen. In der Todtenmesse bittet sie beim Offertorium den Herrn, des Verstorbenen Seele aus dem Rachen des Löwen zu befreien, und der Fahnenträger der hl. Michael möge sie in das Licht der Glorie bringen.

[1]) So wird in dem *Μεσονύκτιον* des Sabbaths das Gebet des hl. Eustratius recitirt: „Nun, o Herr, beschütze mich deine Hand und es komme über mich dein Erbarmen, denn meine Seele wird verwirrt und ist in Schmerzen, wenn sie von diesem elenden und schmutzigen Körper auszieht, damit nicht die bösen Anschläge des Feindes sie treffen und sie aufhalten wegen der in diesem Leben wissentlich oder unwissentlich begangenen Sünden. Sei mir gnädig, Herr, und laß meine Seele nicht sehen das dunkle und finstere Gesicht der bösen Dämonen, sondern es mögen sie aufnehmen deine lichten und strahlenden Engel."

Diese Gebete verrichtet aber die Kirche und läßt sie uns verrichten, nachdem wir über das Fegfeuer, seine Bestimmung, also über die Nöthen der armen Seele sehr bestimmte Aufschlüsse durch die Erweiterung des Glaubensbewußtseins im Laufe der Jahrhunderte erhalten haben: wir sind also berechtigt, die Ausdrücke, welche die Denkmäler des Urchristenthums in Betreff des Zustandes der abgeschiedenen Seelen gebrauchen, im Lichte dieses entwickelten Bewußtseins zu verstehen. Die Dogmengeschichte zeigt uns auch hier keine Sprünge, keine Unterbrechungen, sondern, wie Kirsch quellenmäßig darthut, eine stetige, in demselben Sinne fortschreitende Entwickelung des bereits in der Schrift enthaltenen Gedankens von einer jenseitigen Läuterung, bei welcher die Gläubigen den Verstorbenen Hilfe leisten können [1]).

---

[1]) Kirsch unterscheidet drei Stadien, wie der communio Sanctorum überhaupt, so insbesondere unseres Glaubenssatzes: I. Die Bezeugung der Lehre in der urchristlichen Periode, II. Die Entwicklung der Lehre vom 2.—4 Jahrh., III. Die Ausbildung der Lehre im 4. und 5. Jahrhundert. Seine dogmengeschichtlichen Untersuchungen über die erste Periode beschließt er mit folgendem Ergebnisse:

„So spärlich auch das Quellenmaterial ist, es geht jedenfalls daraus hervor, daß um die Mitte des II. Jahrh. das Fürbittgebet für die Seelen verstorbener Gläubigen nicht etwas Unbekanntes in den Christengemeinden war. Uebrigens werden wir gleich vom Ende des II. Jahrh. an religiöse Uebungen in einzelnen Gegenden bezeugt finden, welche eine längere Tradition in Bezug auf das Gebet für verstorbene Christen voraussetzen." S. 36.

Für das III. Jahrh. findet derselbe Verf.: „Der Glaube, daß die Gläubigen auf Erden durch ihre Fürbitten den abgeschiedenen Seelen im Jenseits sowohl gleich nach dem Tode als auch später wirksame Hilfe von Gott erwirken können, äußerte sich in der Zeit vom Ende des II. bis zu Anfang des IV. Jahrh. in verschiedener Weise. Derselbe hängt naturgemäß zusammen mit den Anschauungen über den Zustand der Verstorbenen in der jenseitigen Welt. Wir finden nun bei allen bedeutenderen Schriftstellern jener Zeit, welche überhaupt die Frage berühren, wie auch in einzelnen Martyreracten die Lehre von einer Reinigung der mit Sünden befleckten Seelen im Jenseits, wenn auch im Einzelnen über die Art und Weise, wie diese geschieht, über die Natur derselben, über den Zeitpunkt, wann sie eintritt und wann sie vollendet wird, die Anschauungen verschieden sind, je nach der gesammten eschatologischen Speculation des betreffenden kirchlichen Lehrers. Diese Lehre erscheint somit als eine allgemeine, um so mehr, als die Schriftsteller, bei denen wir sie vorfinden, aus verschiedenen Theilen der Kirche stammen. In Rom treffen wir Hippolytus, dessen Ansicht vom Hades als dem Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten wie der Ungerechten, jedoch bei verschiedenem Zustande beider Kategorien von Seelen, wenigstens im Allgemeinen auf jene Anschauung hinweist (Atzberger, Christl. Eschatologie. S. 275 ff.). Völlig ausgebildet erscheint dagegen die Lehre vom Reinigungsorte sowohl bei den Alexandrinern, als bei den afrikanischen Schriftstellern, sowie in den aus dem Anfange des III. Jahrh. stammenden Acten der hl. Perpetua und Felicitas." S. 101 f.

5. Sehr deutlich sprechen aber die Grabinschriften selbst sich über die wahre Bedeutung von der Fürbitte der Gläubigen für die Verstorbenen aus; dieselben bitten die Leser, für die dort Bestatteten zu beten, oder die Inschrift selbst ist ein Fürbittgebet.

So bittet Aberkios auf seiner so viel besprochenen Grabschrift, deren christlicher Ursprung ohne Grund bezweifelt wird, seine Glaubensgenossen, für ihn zu beten: *Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιθ' ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός* [1]).

Auf einem Grabstein der Katakomben, welcher im Lateranmuseum aufbewahrt wird, erklärt ein Gatte, daß er für seine verstorbene theuerste Gemahlin Lucifera diese Aufschrift habe setzen lassen, daß alle Brüder, welche sie lesen, für sie beten, damit sie zu Gott gelange.

D. P. (deposita in pace).
Lucifere cojugi dulcissime omnem
Dulcitudinem, cum luctu maximo,
Marito reliquisset, meruit titulum,
Inscribi ut quisque de fratribus legerit, roget Deu(m),
Ut sancti et innocenti spirito ad Deum suscipiatur.

Sehr häufig wird für den Verstorbenen Erquickung, refrigerium, erhofft und erfleht, was so recht bezeichnend ist für den leidenden, schmachtenden Zustand der Seelen im Fegfeuer.

Parentes . . . Paulinae filiae dulcissimae cujus spiritum in refrigerium suscipiat Deus.

Kalemere, Deus refrigeret spiritum tuum una cum sororis tuae Hilare.

Die Erquickung läßt zunächst an ein Mahl denken, das den Hungrigen sättigt, den Durstenden labt, sodann an das Licht, welches den Verstorbenen erfreut im Dunkeln. Nun wird ausdrücklich auf einer aus Gallien stammenden Grabinschrift die Sättigung durch den Fisch (*ΙΧΘΥΣ*) erfleht, das Licht der Todten möge der verstorbenen Mutter leuchten [2]).

Eingehender legt Atzberger die Lehre des Clem. v. Alex. S. 538 f., des Origenes S. 402 ff., des Tertullian S. 307 f., des hl. Cyprian S. 536 f. dar.

[1]) Vgl. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler. 1900. S. 78 ff.

[2]) *Ἰχθύι χο(ρταζ')ῃ ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτηρ.*
Ἔδ εὖδοι μ(ή)τηρ, σε λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.

Da haben wir ganz unser „Das ewige Licht leuchte ihm". „Die Inschriften, in denen Hinterbliebene für ihre verstorbenen Angehörigen Erquickung erflehen, reichen bis ins 2. Jahrh. hinauf und sind so zahlreich, daß man schließlich den Eigennamen Refrigerius, Refrigeria bildete. J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. S. 424.

6. Wie sich die alten Christen die Erquickung dachten, zeigen uns auf das anschaulichste die Acten der hl. Felicitas und Perpetua, welche somit das glänzendste und unwiderleglichste Zeugniß für den Glauben der Gläubigen an das Fegfeuer ablegen.

Der Bruder der hl. Perpetua, Dinokrates, war im Alter von sieben Jahren am Gesichtskrebs gestorben. Im Gefängnisse nun nannte die hl. Perpetua eines Tages während des gemeinsamen Gebetes der Bekenner laut den Namen Dinokrates, ohne an ihren Bruder gedacht zu haben. Das hielt sie für ein göttliches Zeichen, daß sie für den Verstorbenen beten sollte, was sie auch mit größter Inbrunst that. In der nächsten Nacht sah sie in einem Traumgesichte ihren Bruder aus einem düsteren Orte hervorkommen; er schien Hunger und Durst zu leiden, sah schmutzig und bleich aus und hatte noch die Wunde im Gesicht. Ein großer Zwischenraum schied sie von ihm; er suchte aus einem großen Wasser, dessen Rand ihm über den Kopf ging, zu trinken, aber umsonst streckte er sich darnach aus. Darüber war die hl. Bekennerin sehr betrübt. Sie erwachte und erkannte, daß ihr Bruder schwer leide. Sie betete darum vertrauensvoll Tag und Nacht unter Thränen für ihn.

Nach einiger Zeit wurde ihr der Bruder wieder gezeigt an demselben Orte, den sie früher düster gesehen hatte; der aber jetzt hell geworden, und Dinokrates selbst erschien darin rein und wohlgekleidet und erquickt; an der Stelle der Wunde war eine Narbe; der Rand des Wassers reichte dem Knaben nur noch bis zur Mitte des Leibes, auf demselben lag eine Schaale, aus der er trank. Dann ging er weg, um nach Kinder Art zu spielen [1]).

Wir haben es hier freilich mit einer Traumerscheinung zu thun: aber das Benehmen der heiligen Bekennerin in Folge des Traumes legt Zeugniß ab von dem Glauben der afrikanischen Christen, von dem Nutzen des Fürbittgebetes für die Verstorbene und von einem jenseitigen Läuterungsorte. Wenn der Traum auch nur psychologisch zu erklären wäre, so spiegelte sich schon der Glaube des Wachenlebens jener Zeit darin aus. Es ist aber sehr glaublich, daß der Traum der hl. Bekennerin von Gott gesandt, den jenseitigen Zustand des Verstorbenen wenn auch symbolisch darstellte, und daß der zweite Traum die wirkliche Erlösung des Knaben verkündete. Angesichts der hohen Verdienste des Martyriums und des Bekenntnisses für den

[1]) Passio SS. Perpetuae et Felicitatis. c. VII—VIII. Wenige Martyracten sind so gut beglaubigt, wie die der beiden Afrikanischen Bekennerinnen. Vgl. Ehrhard, Die altchristl. Literatur. S. 580—588.

Glauben und der Macht der Fürbitte der Martyrer müssen wir dies bei der hl. Perpetua annehmen.

7. Als Gebete und Aufforderung zum Gebete für die Verstorbenen sind auch die zahlreichen bildlichen Darstellungen der Katakomben zu betrachten, in welchen die Errettung alttestamentlicher Heiligen aus schwerer Bedrängniß den Besuchern der Cömeterien vor Augen gestellt wurde.

„Man betete also nicht blos für die Sterbenden, sondern auch für die Verstorbenen: man flehte zu Gott, daß er ihre Seelen von den Angriffen der bösen Geister beschützen möchte, wie er Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, Noe in der Arche und Susanna vor den beiden Alten beschützt hat. In der gleichen Bedeutung, und um die Besucher der unterirdischen Grabstätten zum Gebete für die Verstorbenen anzuleiten, wurden diese biblischen Figuren an den Gräbern abgebildet, und zwar Daniel und Noe schon in dem aus dem 1. Jahrh. stammenden Hypogäum der Flavier, und alle vier zusammen zu Anfang des 2. Jahrh. in der cappella greca“ [1]).

§ 622.

Die Lehre vom Fegfeuer bei den Vätern.

1. Ganz ausdrücklich und ohne Bilder belehren uns die kirchlichen Schriftsteller schon in der vornicänischen Periode, Tertullian und Cyprian über die Fürbitte für die Verstorbenen und über den Gegenstand derselben, indem sie gerade das hl. Opfer als wirksamstes Mittel für die Verstorbenen bezeichnen.

Tertullian berichtet von einer Frau, deren Mann nach kurzer Ehe gestorben, wie sie mit dem Priester vor dem Begräbnisse für den Verstorbenen betete: wir haben also das öffentliche Kirchengebet und das private Gebet der Gläubigen, der Angehörigen für die Seele des Dahingeschiedenen [2]).

Tertullian spricht wiederholt von den oblationes pro defunctis, die am Jahrestage des Todes für die Verstorbenen dargebracht wurden. Daß dies aber kein vereinzelter Gebrauch war, sondern eine uralte Sitte der Kirche geht daraus hervor, daß er unter andern

[1]) Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms. S. 334

[2]) Scio feminam quamdam vernaculam ecclesiae forma et aetate integra functam post unicum et breve matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursumque condita pace situi suo reddidisse. de anima. c. 51.

dieſen Gebrauch als Beiſpiel für die Berechtigung einer nicht durch die Schrift überkommenen Ueberlieferung anführt [1]).

Um von einer zweiten Heirath abzuſchrecken, weiſt er die Wittwe auf die Ungereimtheit hin, welche ſie begeht, daß ſie ihren verſtorbenen Gatten gleichſam verſtößt; da er aber doch in Frieden mit ihr geſtorben iſt, ſo muß ſie am Todestage für ihn opfern:

Enimvero et pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis ejus. Nam haec nisi fecerit, vere repudiavit [2]).

Es war alſo nicht blos Sitte, ſondern nach Herkommen zwingende Pflicht, an dem Todestage für die Angehörigen Opfer darzubringen.

Dem Manne hält Tertullian vor, daß er, wenn er zur zweiten Ehe ſchreitet, er dann für zwei Frauen opfere, zwei Frauen durch den Prieſter Gott empfehle, und mit zwei Frauen vor Gott erſcheinen müſſe [3]).

2. Unter den jährlichen oblationes pro defunctis ſind offenbar jene Gaben zu verſtehen, welche die Gläubigen für das euchariſtiſche Opfer darbrachten, aus welchen dann nach der Intention derſelben die Elemente für die Conſecration entnommen wurden. Darüber belehrt uns deutlich der hl. Cyprian, der ausdrücklich die Darbringung des euchariſtiſchen Opfers für die Verſtorbenen erwähnt. Derſelbe ſchärft ein Dekret ſeiner Vorgänger ein, nach welchem denjenigen, welche Kleriker zu Teſtamentsvollſtreckern eingeſetzt, zur Strafe nicht die Wohlthat des hl. Opfers nach ihrem Tode zu Theil werden ſollte. Diejenigen, welche die Prieſter vom Altare weggerufen, verdienten nicht, daß ihr Name während des Opfers am Altare genannt werde [4]).

[1]) Ergo quaeramus an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praejudicent aliorum observationes, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus . . . Oblationes pro defunctis pro natalitiis annua die facimus. de cor. c. 3.

[2]) de monog. c. 10.

[3]) Duplex enim robur est, quia in secundo matrimonio suae uxores eumdem circumstant maritum, una spiritu alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem ut jam receptae apud dominum, pro cujus spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sanctum circumdatum viduis univiris? et ascendet sacrificium tuum libera fronte et inter cetera bonae mentis postulabis tibi et uxori castitatem? de exhort. cast. c. 11.

[4]) Censuerunt . . . si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur . . . Non est quod pro dormitione ejus

Hier haben wir Gebete und das hl. Opfer für die Verstorbenen und zwar für einen bestimmten Verstorbenen mit Nennung dessen Namens gerade wie bei unserem Requiem. Auch der Gegenstand der Bitte, der Zweck des Opfers wird vom hl. Cyprian genau im Sinne des Dogmas vom Fegfeuer bestimmt; der Verstorbene, der noch nicht vollkommen von Sünden rein ist, soll Nachlassung derselben, Abkürzung der noch zu erduldenden Strafe erlangen.

Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in diem judicii ad sententiam Domini, aliud statim a domino coronari [1]).

3. Bei Cyprian tritt also die Lehre vom Fegfeuer, speciell die Fürbitte und das Opfer für die Verstorbenen mit einer Bestimmtheit auf [2]), daß in der nächsten Periode, in der nachnicänischen Zeit, kaum etwas Neues hinzukommen kann; jedenfalls strahlt nun in dieser Periode die Lehre bereits in vollstem Lichte. Die Väter begnügen sich jetzt nicht mehr damit, die Thatsache der Fürbitte und des Opfers zu constatiren: dieselbe war ja jetzt wenigstens nach Ausweis aller Liturgien im allgemeinen öffentlichen Gebrauche, sondern sie begründen die Wirksamkeit des Opfers für die Verstorbenen, weisen entgegenstehende Bedenken zurück, erklären genauer die Wirkung der Fürbitte und zwar im Sinne unseres Dogmas vom Fegfeuer, sie bezeichnen genauer diejenigen Verstorbenen, denen das Opfer nützt, welchen nicht, sie geben auch noch die übrigen jetzt noch in der Kirche gebräuchlichen Uebungen zur Linderung der Leiden der armen Seelen an.

apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine ejus in ecclesia frequentetur. ep. 1, c. 2.

[1]) ep. 55 (62), 17.

[2]) Kirsch beschließt seine Untersuchung über die Zeugnisse und Denkmäler dieser Periode mit den Worten: „So ergänzen und beleuchten sich die Monumente aus den verschiedensten Gegenden: aus Kleinasien, aus Rom, aus Gallien, die kurzen Andeutungen, welche wir bei den afrikanischen Schriftstellern vorfinden. Es ergibt sich daraus der sichere Schluß, daß in der Zeit vom Ende des II. bis Anfang des IV. Jahrh. das Fürbittgebet für die Verstorbenen . . . in der ganzen Kirche zu den religiösen Uebungen der einzelnen Gläubigen wie der christlichen Gemeinden gehörte. Die feierlichste Art dieses Gebetes war die Empfehlung der abgeschiedenen Seele beim eucharistischen Opfer.“ S. 114.

Der hl. Cyrill von Jeruſ. widerlegt diejenigen, welche meinen, daß denen, welche als Sünder geſtorben ſind, die Fürbitte nichts nützen könne, durch ein Gleichniß. Ein König vergibt auch ſeinen ſchuldigen und verbannten Unterthanen auf die Fürbitte der Angehörigen derſelben; wir bringen für die verſtorbenen Sünder und für unſere eigenen Sünden das geſchlachtete Opferlamm dar, um ihn uns und ihnen gnädig zu ſtimmen: *Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν, ἐξιλευόμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν* [1]).

Der hl. Chryſoſtomus beruft ſich ſehr triftig auf die Anordnung der Apoſtel, welche in der Liturgie für die Verſtorbenen zu beten vorſchreiben: eine Uebung, die doch nicht nutzlos ſein könne. „Die Apoſtel wußten recht wohl, daß den Abgeſchiedenen daraus großer Nutzen zufließt. Wenn nämlich das geſammte Volk mit aufgehobenen Händen daſteht mit der ganzen Schaar der Prieſter und das ſchauererregende Opfer auf dem Altare liegt: wie ſollten wir da nicht durch unſere Bitten für ſie das Herz Gottes erweichen“ [2]).

Auch er weiſt den Einwand zurück, daß den Sündern das Opfer nichts nützen könne; es wird ja das Lamm geopfert, das für die Sünden der Welt geſtorben iſt [3]).

„Denn nicht ohne Grund iſt dieſes eingeführt; nicht umſonſt gedenken wir bei der Feier der göttlichen Geheimniſſe der Verſtorbenen und treten für ſie zum Altare und flehen zu dem Lamme, welches da zugegen iſt und die Sünden der Welt hinwegnimmt; ſondern damit den Verſtorbenen dadurch Linderung werde.“

Er gibt auch den letzten Grund der Wirkſamkeit der Fürbitte an: die Gemeinſchaft der Heiligen; aus dem Opfer des Job für ſeine Kinder folgert er: Gott „pflegt ja dem Einen um des Andern willen gnädig zu ſein.“

Ebenſo hatte er in der citirten Homilie in den Br. an die Philipp. aus der Stelle der hl. Schrift: „Ich will dieſe Stadt beſchützen um meinetwillen und um David meines Dieners willen“ [4]) gefolgert: „Wenn ſchon das bloße Andenken an einen Gerechten ſo

[1]) cat. V, 10.

[2]) hom. 3. in ep. ad. Philipp. n. 4.

[3]) „Iſt er auch als Sünder geſtorben . . . ſo ſollſt du ihm doch ſo viel als möglich zu Hilfe kommen, nicht mit Thränen, ſondern mit Gebet und Flehen, mit Almoſen und Opfern.“ hom. 41. in ep. I Cor. 4. 5.

[4]) 4 Kön. 20, 6.

viel vermochte, wie sollte die Uebung von Werken für einen Verstorbenen nichts vermögen?"

Aus derselben Gemeinschaft der Heiligen beweist er, daß auch die Fürbitte der Martyrer, neben denen sie in der Liturgie genannt werden, ihnen Verzeihung erlange [1]).

In der syrischen Kirche war nicht blos, wie wir aus dem Testamentum sahen, die Fürbitte für die Verstorbenen insbesondere beim hl. Opfer im öffentlichen Gebrauch, sondern die syrischen Väter betonen ebenso wie die griechischen und lateinischen die Wirksamkeit der Fürbitte. So lesen wir in einer Trauerrede des Chorbischofs Baläus aus dem Anfang des V. Jahrh.: „Allen, die mit Vernunft begabt sind, ist klar, daß den Verstorbenen die Nachtwachen, das Opfer und das Rauchfaß der Versöhnung Nutzen bringt, wenn der Priester am Altare ihrer Namen gedenkt. Dann freuen sich die Himmlischen, es jubeln die Erdenbewohner, und auch die Verstorbenen frohlocken, weil sie heute versichert werden, daß sie durch das himmlische Opfer erquickt werden [2])."

4. Der hl. Augustin bezeugt nicht nur den allgemeinen alten Glauben und Gebrauch der Kirche auf das nachdrücklichste, sondern beweist auch, daß die Gebete den Verstorbenen Nutzen bringen, ihnen Verzeihung, Milderung der Strafen erwirken; das eucharistische Opfer des Leibes und Blutes des Herrn wird wirksam für die dargebracht, welche den Leib und das Blut des Herrn im Sakramente empfangen haben; nach ihm nützen die Werke der Lebenden den Verstorbenen nur darum, weil sie in diesem Leben es verdient haben, daß ihnen unsere Gebete und Opfer zu Gute kommen.

Orationibus sanctae ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a Patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis Chr. communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur? Non omnino ambigendum est ista prodesse defunctis sed talibus qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post

[1]) hom. 41 in ep. I Cor.

[2]) Bickell, Ausgew. Gedichte der syr. Kirchenv. S. 108

mortem. Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur, ejusque sacramentis de corporibus exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis impenduntur officia, cujus dum hic essent pignore caruerunt vel non suscipientes vel in vacuum suscipentes Dei gratiam et sibi non misericordiam thesaurizantes sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur [1]).

Damit hat er auch einen Einwand widerlegt, den Dulcitius unter anderen Bedenken ihm vorgelegt hatte: der Mensch könne nur für sich selbst verdienen; wenn im Jenseits noch Verdienst möglich sei, werden sich die Verstorbenen doch wohl selbst helfen [2]). Der hl. Lehrer antwortet noch specieller darauf durch Uebersendung von Auszügen aus seinen Schriften de cura pro mortuis und aus dem Enchiridion. Die Stelle aus dem Enchiridion, in welcher der hl. Lehrer noch stärker wie hier betont, daß dort kein Verdienst mehr möglich sei, haben wir bereits oben mitgetheilt.

Aus derselben ergibt sich auch, für wen die Fürbitten von Nutzen sind, für wen nicht. Genauer erklärt der hl. Lehrer, daß nur für die verstorbenen Christen die Fürbitte geschieht und erhört wird, also nur für die, welche dem Leibe Christi angehören, welche durch die communio SS. mit uns verbunden sind.

Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum; quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum, sub generali commemoratione suscepit ecclesia; ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicumque cognati vel amici ab una eis exhibeantur pia matre communi [3]).

Für die Ungläubigen wie für die bis ans Ende Verstockten betet die Kirche ebenso wenig wie für die Teufel und für die Verdammten: die Kirche betet für die Christen, die so gelebt haben, daß man glauben kann, sie hätten noch etwas abzubüßen.

Eadem causa est cur non oretur tunc pro hominibus aeterno igne puniendis, quae causa est, ut neque nunc neque tunc oretur pro angelis malis, quae itidem causa est, ut quamvis pro hominibus, tamen jam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis. Nam pro defunctis quibusdam vel ipsius eccle-

[1]) serm. 72. c. 2.
[2]) de octo Dulcitii quaest. n. 2.
[3]) de cura pro mort. ger. c. 4.

siae vel quorumdam piorum exauditur oratio: sed pro his, quorum in Chr. regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est ut tali misericordia judicentur digni non esse, nec usque adeo bene ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere [1]).

Genauer bestimmt er die kleinen Fehler, die läßlichen Sünden als diejenigen Vergehen, welche im anderen Leben noch abgebüßt werden müssen, wie ein unrechtes Wort, für das möglicherweise seine Mutter Monica noch zu leiden habe [2]).

Der hl. Ambrosius bezeichnet die als dort noch zu sühnenden Sünden die Fehler die nicht aus Bosheit, sondern aus Schwachheit und Unvorsichtigkeit begangen wurden [3]), Basilius solche, welche bereits in der Buße reumüthig bekannt wurden [4]).

5. Es findet sich also die Lehre von der Fürbitte für die Verstorbenen und vom Reinigungsorte zur Zeit des hl. Augustinus und gerade besonders von diesem großen Lehrer so ins Einzelne ausgebildet, schon so theologisch, liturgisch und man möchte sagen casuistisch dargelegt, daß kaum ein Punkt der kirchlichen Lehre der Gegenwart darin vermißt wird: Es ist also nur grenzenlose Unwissenheit oder häretische Verblendung, wenn Protestanten dem hl. Gregor d. Gr. die Erfindung des Fegfeuers zuschreiben: wer nur irgend welche Ader christlichen Sinnes sich bewahrt hat, der müßte schon aus der Leugnung des Fegfeuers den ganz evidenten Abfall des Protestantismus vom Christenthum erkennen.

Der hl. Augustinus hat die Lehre von der Fürbitte für die Verstorbenen und damit die Lehre vom Fegfeuer nicht blos durch seinen großen Geist in hellstes Licht gestellt, es hat dieselbe auch in seinem nicht minder großen Herzen eine mächtige Resonanz gefunden; er hat in dem Berichte über den Tod und das Begräbniß seiner Mutter nicht nur den lebendigen katholischen Glauben jener Zeit über das Jenseits uns vor Augen gestellt, sondern in dem rührenden Gebete für die liebe Verstorbene, das selbst ein Superintendent Frantz „ein schönes, inniges, gläubiges Gebet" zu nennen sich genöthigt sieht, dem katholischen Glauben den praktischen Ausdruck verliehen.

Der Heilige entschuldigt sich zuerst wegen der heißen Thränen, die er als Mensch über den schmerzlichen Verlust seiner unvergeßlichen Mutter vergossen, und dann richtet er als Christ das schöne Gebet für sie an den Herrn:

[1]) de civ. D. XXI, 24. — [2]) Confess. IX, c. 13.
[3]) in ps. 118. — [4]) in c. IX. Is.

„Nachdem mein Herz von jener Wunde geheilt ist, in der man fleischliche Neigung tadeln könnte, vergieße ich vor dir unserem Gott für diese deine Dienerin eine ganze andere Art von Thränen, welche von dem bangen Geiste kommen, aus der Erwägung der Gefahren für jede Seele, welche in Adam stirbt. Allerdings war sie ja in Christus belebt, auch hatte sie vor ihrer Befreiung vom Fleische so gelebt, daß dein Name in ihrem Glauben und in ihrem Lebenswandel gepriesen wird. Aber doch wage ich nicht zu sagen, daß nach ihrer Wiedergeburt durch die Taufe gar kein Wort aus ihrem Munde gegen dein Gebot gekommen sei. Von der Wahrheit, deinem Sohne, ist gesagt worden: Wer zu seinem Bruder sagt: Thor, wird des Feuers der Hölle schuldig sein. Und wehe auch dem lobenswerthen Leben der Menschen, wenn du mit Beiseitesetzung der Barmherzigkeit es untersuchst. Da du aber die Vergehen nicht übermäßig rächest, hoffen wir vertrauensvoll, einen Platz für Nachsicht zu finden. Wer aber auch immer seine wahren Verdienste aufzählt, was anders als deine Gaben zählt er dir vor? O, wenn sich doch die Menschen erkännten, und wer sich rühmt, im Herrn sich rühmte!

„Ich aber, du mein Lob und mein Leben, Gott meines Herzens, will nun ein wenig ihre guten Thaten bei Seite lassen, für welche ich dir freudig Dank sage, ich bitte dich jetzt für die Sünden meiner Mutter; erhöre mich kraft der Arznei unserer Wunden, welche am Kreuzesholz hing und jetzt, zu deiner Rechten sitzend, bei dir Fürsprache für uns einlegt. Ich weiß, daß meine Mutter Barmherzigkeit geübt hat und von Herzen ihren Schuldigern ihre Schulden vergeben hat. Wenn auch sie solche in so vielen Jahren nach dem Wasser des Heils verwirkt hat, vergib ihr, Herr, vergib ihr, ich bitte dich: gehe nicht mit ihr ins Gericht. Es siege die Barmherzigkeit über das Gericht; deine Worte sind wahr und du hast Barmherzigkeit den Barmherzigen verheißen. Daß sie es würden, das hast du ihnen verliehen, der du dich erbarmest, wessen du dich erbarmet hast, und Barmherzigkeit erweisest, wem du barmherzig gewesen bist. Und ich glaube, du hast schon gethan, worum ich bitte: aber heiße gut die bereitwilligen Worte meines Mundes.

„Denn sie dachte, als der Tag ihrer Auflösung herannahte, nicht daran, daß ihr Leib kostspielig bekleidet oder mit Spezereien gesalbt werde, sie verlangte kein auserwähltes Grabdenkmal, sie war nicht um ein Grab in der Heimath besorgt. Nicht so etwas trug sie uns auf, sondern sie wünschte nur, daß an deinem Altare ihrer gedacht werde, dem sie, ohne auch nur einen Tag vorüber zu lassen, gedient hatte; sie wußte, daß von da aus das hl. Schlachtopfer ausgetheilt wird,

durch welches der Schuldbrief vernichtet wurde, der gegen uns zeugt, durch welches der Feind besiegt wurde, der unsere Sünden berechnet und sucht, was er uns vorwerfen kann, und nichts findet in Jenem, in dem wir siegen. Wer wird ihm das unschuldige Blut zurückerstatten? Wer ihm den Preis erstatten, durch den er uns erkauft, um uns ihm aufzuopfern? An das Sakrament dieses unseres Preises knüpfte deine Magd ihre Seele mit dem Bande des Glaubens.

„Niemand möge sie von deinem Schutze losreißen. Es stelle sich nicht dazwischen weder mit List noch mit Gewalt der Löwe und Drache. Sie wird nicht antworten, daß sie nichts schulde, um nicht überführt und überwunden zu werden von dem schlauen Ankläger; sondern sie wird antworten, ihre Schuld sei nachgelassen von dem, welchem Niemand das wiedererstatten kann, was er nichts schuldend für uns gegeben hat. So lebte sie in Frieden mit ihrem Manne, vor dem sie und nach dem sie keinen andern geheirathet; indem sie dir Früchte trug in Geduld, um auch ihn dir zu gewinnen.

„Flöße auch, Herr, mein Gott, flöße deinen Dienern, meinen Brüdern, deinen Söhnen, meinen Herren, denen ich durch meine Stimme, mein Herz, meine Schriften diene, die Gesinnung ein, daß so viele dieses lesen an deinem Altare deiner Dienerin Monika gedenken, zugleich mit Patricius, ihrem Gemahl, durch deren Fleisch du mich in diese Welt eingeführt hast, wie? das weiß ich nicht. Sie mögen mit frommer Liebe meiner gedenken in diesem vergänglichen Lichte und meiner Brüder unter dir, Vater, in der katholischen Kirche und meiner Mitbürger im ewigen Jerusalem, nach welchem die Pilgerschaft deines Volkes seufzt, vom Ausgang bis zur Wiederkehr: damit die letzte Bitte, die sie an mich richtete, ihr reichlicher gewährt werde durch die Gebete Vieler, sowohl durch meine Gebete wie durch meine Bekenntnisse“ [1]).

6. Man sieht, hiermit ist die Lehre vom Fegfeuer theoretisch und praktisch so vollkommen ausgebildet, und als kirchliche Lehre und Praxis bezeugt, daß kein einziges Moment dieses Dogmas, wie es jetzt in der Kirche gelehrt, geglaubt und praktisch geübt wird, fehlt, sondern bereits zumal beim hl. Augustinus sich klar ausgesprochen findet: die Scholastiker konnten, auf diese dogmatische Grundlage gestützt, die Lehre nun auch speculativ begründen, ihren Zusammenhang mit den übrigen Glaubenslehren erforschen, die Art und Weise der Läuterung, die besondere Wirksamkeit der Fürbitte für die Verstorbenen genauer bestimmen, wie wir es im Folgenden sehen werden.

[1]) Confess. l. IX. c. 13.

Wir finden schon seit der patristischen Zeit das Dogma in Lehre und privater, wie öffentlicher Uebung so allgemein anerkannt, daß mit der vereinzelten Ausnahme des oben erwähnten Aerius und einiger Bedenken in Betreff der Art und Wirksamkeit der Fürbitte, welche auch von Gläubigen vorgebracht, aber von den Vätern gelöst wurden, kein Widerspruch in der Kirche sich erhob, der zu einer feierlichen Erklärung Veranlassung gegeben hätte. Erst die wenig correcten Anschauungen der späteren Orientalen, insbesondere der Griechen, führten ausdrückliche kirchliche Erklärungen herbei.

So in dem Glaubensbekenntnisse, welches Clemens IV. dem Michael Paläologus 1267 vorlegte, und dieser dem II. Concil von Lyon, Gregor X. überreichte.

Credimus . . . quodsi vere poenitentes in caritate decesserint, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis: eorum animas poenis purgatoriis seu catharteriis . . . post mortem purgari: et ad poenas hujusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scl. sacrificia, orationes, elemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesiae instituta [1]).

Dieselbe Definition wiederholt wörtlich das Concil von Florenz im Unionsdecret Eugens IV. [2]).

Innocenz IV. trägt die Lehre vom Fegfeuer ausführlich mit ihrer theologischen Begründung in der Constitution „Sub catholicae" vor:

Cum Veritas in evangelio asserat, quod si quis in Sp. S. dixerit, neque in hoc saeculo neque in futuro dimittetur ei, per quod datur intelligi quasdam culpas in praesenti, quasdam vero in futuro saeculo relaxari, et apostolus dicat, quod uniuscujusque opus, quale sit, ignis probabit, et cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem, et ipsi Graeci vere ac indubitanter credere ac affirmare dicantur animas illorum qui suscepta poenitentia et non peracta, vel qui sine mortali peccato cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem et posse suffragiis ecclesiae adjuvari: Nos quia locum hujus purgationis dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem juxta traditiones et autoritates SS. Patrum purgatorium nominantes volumus, quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur. Illo enim transitorio igne peccata utique

[1]) Denzinger. n. 387. — [2]) Ibid. n. 588.

non tamen criminalia seu capitalia. quae prius per poenitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur. quae post mortem etiam gravant, si in vita fuerunt relaxata [1]).

Die Armenier deuteten das Gebet der Liturgie für die Verstorbenen bereits im Sinne der protestantischen Theologie, weil auch sie das Fegfeuer verwerfen. Benedict XII. verwirft ihre Lehre und Praxis, die in dem 17. Satz ausgesprochen ist:

Item quod Armeni communiter tenent, quod in alio saeculo non est purgatorium animarum, quia, ut dicunt, si Christianus confiteatur peccata, ejus et poenae peccatorum dimittuntur. Nec etiam ipsi orant pro defunctis. ut eis in alio saeculo peccata dimittantur, sed generaliter orant pro omnibus mortuis sicut pro B. Maria, Apostolis etc. [2]).

7. Eingehend mußte sich wegen der grundsätzlichen Leugnung des Fegfeuers seitens der Reformatoren das Concil von Trient mit dem Fegfeuer beschäftigen.

Schon Leo X. hatte die noch gemäßigte (37.) These Luthers: Purgatorium non potest probari ex S. Scriptura quae sit in canone verurtheilt [3]).

Die Grundlage der Leugnung des Fegfeuers, daß nach Nachlassung der Schuld keine Strafe mehr zu büßen sei, weder in diesem, noch in jenem Leben, im Fegfeuer, verurtheilt das Concil mit den Worten:

Si quis post acceptam justificationis gratiam . . . ita culpam dimitti dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, anath. sit [4]).

Ueber die Existenz des Fegfeuers hat das Concil keine formelle Definition, sondern nur ein Dekret in der 25. Sitzung erlassen.

Cum catholica ecclesia Sp. S. edocta ex S. literis et antiqua Patrum traditione, in Sacris Conciliis et novissime in hac oecumenica Synodo docuerit, Purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari: praecipit S. Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam a S. S. Patribus et S. S. Conciliis traditam a Christifidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant.

---

[1]) die 6. Mart. 1254. Bullar. Rom. III.

[2]) Denzinger. n. 1802. — [3]) Denzinger. n. 661.

[4]) sess. 7. can. 30.

Dieses Dekret ist nicht in der strengen Form einer Definition mit der Androhung des Anathems erlassen, enthält aber eine sachliche Definition: denn wenn ein allgemeines Concil erklärt, daß eine Lehre die Kirche, vom hl. Geist erleuchtet, aus Schrift, Tradition, in Concilien vortrage, und den Bischöfen befohlen wird, sie überall fleißig zu predigen, und die Gläubigen verpflichtet werden, diese Lehre fest zu glauben, an ihr festzuhalten, so erhält diese Lehre damit die feierlichste Sanction als katholische Glaubenslehre. Das Concil erklärt aber zugleich hier, daß es selbst dieselbe schon vorgetragen habe: sie kommt aber nur vor im oben citirten 30. Kanon der 7. Sitzung; wo diese Leugnung mit dem Anathem belegt wird. Also hat jener Canon die Existenz des Fegfeuers nicht blos nebenbei berühren, sondern unter Strafe des Anathems definiren wollen.

Ein noch feierlicheres Glaubensbekenntniß legt die Kirche von der Existenz des Fegfeuers ab, wenn sie ihre öffentlichen Diener bei der Uebernahme eines Amtes in der professio Tridentina schwören läßt: Constanter teneo, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis juvari.

Den Griechen ist von Gregor XIII. die Formel des II. Concils von Lyon und Florenz [1]), von Urban VIII. und Benedict XIV. ebendieselbe allen Orientalen [2]) als professio fidei vorgeschrieben.

§ 623.

Die Strafen des Fegfeuers.

I. So klar und bestimmt die Offenbarung uns über die Existenz des Reinigungsortes belehrt, so unbestimmt und dürftig sprechen die Offenbarungsquellen über die nähere Beschaffenheit jenes jenseitigen Zustandes. Sie sagen uns nichts über den Ort des Fegfeuers, über dessen Dauer für den einzelnen Menschen, über die Beschaffenheit der reinigenden Strafen, über den Geisteszustand der armen Seelen. Nur was wir aus dem entnehmen und in logischer Strenge aus dem ableiten können, was uns über die Existenz des Fegfeuers geoffenbart ist, können wir einige theologisch sichere Sätze aufstellen. Das genügt allerdings um die theoretische und praktische Bedeutung des Dogmas vom Fegfeuer zur Geltung kommen zu lassen. Die Offenbarung will nicht unsere Wißbegierde befriedigen, sondern uns diejenigen Aufschlüsse über die göttlichen Dinge, insbesondere über das Jenseits geben, welche unsere Erkenntniß und Liebe Gottes und unser

[1]) Denzinger. n. 870. — [2]) n. 875.

sittlich religiöses Verhalten zu regeln und zu fördern geeignet sind. Dazu reichen aber die Aufschlüsse hin, welche wir über das Fegfeuer von der Offenbarung durch eine gesunde Theologie erhalten. Sie zeigen uns recht concret und eindringlich in dem Dogma vom Fegfeuer die Gerechtigkeit sowohl wie die Barmherzigkeit Gottes, sie sind ein starker Impuls, die Sünde, auch die kleinste, sorgfältig zu meiden, für die begangenen Sünden in diesem Leben Buße zu thun, die Hülfsmittel, welche uns die Güte Gottes in diesem Leben dazu bietet, fleißig zu benutzen, und den armen Seelen nach Kräften zu Hülfe zu kommen.

1. Man bedarf also zu diesem Zwecke nicht spitzfindiger Untersuchungen über die Strafen des Fegfeuers, am allerwenigsten jener Schauergeschichten, welche unerleuchtete Prediger und Schriftsteller aus sog. Offenbarungen und Erscheinungen entnehmen, um die Phantasie der Gläubigen zu erschrecken: solche sind eher schädlich als fruchtbringend; denn durch Dichtung und Unwahrheit kann nie wahrhaft religiöses Leben erzeugt werden.

Das Concil von Trient schärft darum den Bischöfen ein, solche subtile Fragen über das Fegfeuer vor dem Volke nicht erörtern, unsichere, abergläubische Erzählungen nicht veröffentlichen zu lassen [1].

Wohl hatte das Concil Grund, von Aergernissen, welche solche Schilderungen anrichten, zu sprechen: die Uebertreibungen der Ablaßprediger haben nicht zum wenigsten den großen Abfall mit verschuldet.

2. Selbst wenn solche eingehende Schilderungen des Fegfeuers den approbirten Offenbarungen der Heiligen entnommen sind, müssen sie mit großer Vorsicht verwendet werden. Denn erstens bürgt die kirchliche Approbation nicht für die Wahrheit und objective Realität solcher Offenbarungen; sie besagt nur zunächst, daß sie nichts gegen den Glauben und die guten Sitten enthalten. Es kann aber zweitens nicht bezweifelt werden, daß in diese sog. Privatoffenbarungen wenigstens viel Menschliches, rein Natürliches sich einmischt. Manche Visionen der Heiligen haben mit pathologischen Hallucinationen so auffallende Aehnlichkeit, daß man an ihrem gleichen Ursprunge nicht zweifeln kann. Diese Hallucinationen drängen sich, wie dies die neuere Psycho-

[1] Apud rudem vero plebem difficiliores ac subtiliores quaestiones, quaeque ad aedificationem non faciunt, et ex quibus plerumque nulla fit pietatis accessio, a popularibus concionibus secludantur. Incerta item, vel quae specie falsi laborant, evulgari ac tractari non permittant. Ea vero, quae ad curiositatem quamdam aut superstitionem spectant vel turpe lucrum sapiunt: tamquam scandala et fidelium offendicula prohibeant. sess. 25. decr. de purg.

logie und Pathologie immer deutlicher erkennt, mit solcher Klarheit und Objectivität auf, daß sie mit dem besten Willen nicht von wirklichen Wahrnehmungen unterschieden werden können. Es wäre nun freilich weit gefehlt, die Heiligen für Hysterische, Sensitive, welche zu solchen Visionen besonders geneigt sind, zu erklären, wie dies z. B. neuere Neurologen (Krafft-Ebing, Nostiz) gethan. Es thut aber ihrer Heiligkeit keinen Eintrag, wenn man manche ihrer Gesichte nicht blos rein natürlich, sondern selbst mehr oder weniger pathologisch erklärt: ihr weltentfremdeter, dem Inneren und Unsichtbaren zugewandter Geist, ihre strengen Bußübungen, welche eine Entkräftung des Gehirns und der Nerven in nothwendigem Gefolge haben mußten, disponirten sie stark zu Hallucinationen, die freilich ihrer Geistesrichtung entsprechend, immer auf religiöse Gegenstände sich bezogen. Wenn z. B. die hl. Theresia, während sie für die armen Seelen betete, auf ihrem Breviere Teufel spaziren sah, so kann das gar nicht anders als Hallucination gefaßt werden. Und man tritt der großen Heiligen gar nicht zu nahe, wenn man auch bei ihr krankhafte, und wenn man will hysterische Zustände zugibt.

Joly, der eine „Psychologie der Heiligen" mit großer Sachkenntnuß geschrieben hat, erklärt, daß die Heiligen die Hysterie, die auch ihnen nicht erspart wird, überwunden haben, blos der Körper der hl. Theresia war geschwächt: ihr starker Geist überwand die schlimmen Wirkungen der hysterischen Disposition. Freilich von einer Hysterie im gewöhnlichen Sinne, der gerade das abnorme Seelenleben betont, kann bei ihr nicht die Rede sein.

Daß gerade die Offenbarungen über das Fegfeuer mehr subjectiver und bildlicher Natur sind, beweisen die Strafen, welche da meist geschaut werden: es sind nämlich allerhand körperliche Qualen, die da ausgemalt werden: das Fegfeuer ist doch nur für die leiblose Seele.

3. Wenn auch solche Offenbarungen dogmatisch ganz correct sind und die übernatürliche Gnadengabe der Heiligen aus anderen Prophezeihungen erwiesen ist, ein Zweifel über die objective Realität ist immer nicht unberechtigt. Eine der frappantesten Offenbarungen berichten die Bollandisten im Leben der hl. Ludgardis (16. Juli). Diese außerordentlich begnadigte Klosterfrau hat durch ihr heiliges Leben und zahlreiche Prophezeihungen, deren Erfüllung constatirt werden konnte, ihre übernatürliche Erleuchtung hinlänglich bekundet. Nun wurde ihr aber auch geoffenbart, daß der große Papst Innocenz III. bis zum jüngsten Gerichte im Fegfeuer verbleiben müsse. So frap-

pant diese Prophezeihung ist, der Papst, welcher die höchste Blüthe des Papstthums repräsentirt, soll sittlich so tief gestanden haben —, so glaubwürdig könnte sie doch erscheinen, sie legt uns recht nachdrücklich den Gedanken nahe, daß mit der großen irdischen Herrlichkeit weder beim Einzelnen noch in der Kirche die sittliche Vollkommenheit immer gleichen Schritt hält, daß gerade der äußere Glanz der inneren christlichen demüthigen Gesinnung schwere Hindernisse bietet: es gehört heroische Tugend dazu, bei solcher Erhebung sich nicht zu erheben.

Mehr Bedenken erregt die weitere Mittheilung, Innocenz sei eigentlich der Verdammniß werth gewesen, da er aber der seligsten Jungfrau drei Klöster gebaut hatte, sei ihm die Hölle nicht beschieden worden. Indeß eine ernste dogmatische Schwierigkeit liegt auch hierin nicht: jene guten Werke zu Ehren der seligsten Jungfrau bewogen die Mutter der Barmherzigkeit, die Zuflucht der Sünder, ihm die Gnade der Bekehrung zu erwirken, wodurch die Höllenstrafe in die längste Fegfeuerstrafe verwandelt wurde.

Aber immer bleiben solche Bedenken, daß man sein Urtheil zurückhalten kann: man muß es um so mehr zurückhalten bei so vielen andern abenteuerlichen Schilderungen des Fegfeuers, welche eine so gute Bürgschaft nicht für sich haben, wie dies bei der hl. Ludgardis der Fall ist.

Besonders energisch sind die Volkserzählungen, oder besser gesagt die Ammenmärchen von Anmelden der Verstorbenen, Erscheinungen derselben, bei denen meist Mittel angegeben werden, z. B. eine bestimmte Anzahl hl. Messen, um sie zu erlösen und die nachträglichen Mittheilungen ihrer Erlösung u. s. w. abzuweisen. Daß gerade eine bestimmte Anzahl von Messen bestellt wird, hat schon einen mehr oder weniger abergläubischen Anstrich: sodann aber wären solche Manifestationen der Todten wahre, ganz außerordentliche Wunder: derartige Ausnahmen gegen die Natur- und Gnadenordnung kommen aber äußerst selten vor und können jedenfalls nur aus zwingenden Gründen nach sorgfältigster Prüfung angenommen werden. Am wenigsten darf und kann der Dogmatiker auf solche Vorstellungen und Erzählungen sich bei der Erörterung über die wahre Beschaffenheit des Reinigungsortes stützen.

4. In diese Kategorie solcher phantastischen Combinationen kann man wohl nicht rechnen, was die hl. Katharina von Genua über das Fegfeuer geschrieben hat. Ihre Ausführungen beanspruchen nicht den Charakter göttlicher Offenbarung, sondern es sind Folgerungen aus der Glaubenslehre über das Fegfeuer, allerdings nicht ohne besondere gött-

liche Erleuchtung gezogen. Die Heilige hat einen tieferen Blick in das Fegfeuer gethan, indem sie in sich selbst gleichsam das Fegfeuer in seiner ganzen ernsten Wahrheit durchmachte: die schwersten Leiden mit der größten Freude ertrug [1]).

Was sie erklärt, ist nicht darauf berechnet, die Neugierde zu befriedigen, sondern es belehrt uns über den allerwichtigsten Punkt in dem Geheimnisse des Fegfeuers, die Seelenstimmung der armen Seelen; es ist eigentlich auch nichts Neues, was wir erfahren, sondern es ist die selbstverständliche Folgerung aus dem, was uns der Glaube über den geistigen Zustand der Bewohner des Fegfeuers lehrt: freilich nicht ohne besondere Erleuchtung in seiner vollständigen Tiefe erfaßt. Sie selbst erklärt, daß sie ein Fünkchen von Einsicht in die Pein der armen Seelen von Gottes Gnade erhalten, ohne die kein Verstand sie erfassen könne: aber schon die ganz außerordentliche Begnadigung der Seligen, die ganz brennende Gottesliebe und das ganz wunderbare Leidenleben setzten sie in den Stand, die Geistesverfassung der armen Seelen zu würdigen. Der Herr scheint die Heilige gerade zu einer anschaulichen, concreten Darstellung des Fegfeuers ausersehen zu haben. Der hl. Franz v. Sales hat seine schönen und trostvollen Ausführungen über das Fegfeuer ganz auf die hl. Katharina gegründet, ja wiederholt fast wörtlich ihre Aussprüche; und sein Freund Camus berichtet, daß er das auserlesene Büchlein der hl. Katharina mit besonderem Lobe und Eifer empfahl. Wie der hl. Franz, urtheilen auch L. v. Granada, J. Görres [2]) und selbst Leibniz über Katharinas Schrift.

Dies diene zur Rechtfertigung, wenn wir im Folgenden von dem Gedanken der hl. Katharina mehr Gebrauch machen, als es dem Dog-

---

[1]) Vernazza, dem sie die Abhandlung über das Fegfeuer dictirte, leitet dieselbe mit den Worten ein: „Als diese hl. Seele während ihres Wandels im Fleische in dem Fegfeuer der brennenden Gottesliebe, das sie ganz verzehrte und von Allem, was noch zu läutern war, läuterte, um bei ihrem Austritte aus diesem Leben vor den Augen Gottes, ihrer süßen Liebe, erscheinen zu können, sich befand, erkannte sie mittels dieses Feuers der Liebe in ihrer Seele, in welchem Zustande sich die Seelen der Gläubigen im Orte der Reinigung befinden, um von jedem Rost und Makel der Sünde, von der sie sich in diesem Leben noch nicht geläutert haben, geläutert zu werden. Und gleichwie sie selber in dem Fegfeuer der göttlichen Liebe mit dieser göttlichen Liebe Eins war, und sich mit Allem, was sie in ihr wirkte, zufrieden fand, gerade so erkannte sie den Zustand der Seelen, die im Fegfeuer sind." Leben u. Schriften d. hl. Katharina v. Genua von P. Lechner. 1859. S. 227.

[2]) In der Einleitung zu H. Suso's Leben u. Schriften nennt er Katharina „eine Seele, die in ihrem Leben jene Läuterung bestanden, welche sie in ihrem Purgatorium mit lebendiger Wärme uns beschrieben."

matiker gestattet wäre, wenn es sich um „Privatoffenbarungen" handelte.

II. Zunächst ist die Strafe des Fegfeuers ihrem eigentlichen Wesen nach genauer zu bestimmen, wobei die Analogie mit der Höllenstrafe aber zugleich die beiderseitige große Verschiedenheit ins Auge zu fassen ist.

1. Wie bei der Höllenstrafe die poena damni und poena sensus zu unterscheiden ist, so in analoger Weise die Strafe des Fegfeuers. Bei der Höllenstrafe müssen wir die poena damni, den Verlust Gottes, als die Reaction der Gerechtigkeit gegen das primäre Moment der Sünde: die Abwendung von Gott betrachten, die poena sensus als Entgelt für die ungeordnete Hinwendung zur Creatur. Letzteres Moment findet sich auch in der läßlichen Sünde; für sie muß also eine poena sensus im Fegfeuer verhängt werden. Durch die läßliche Sünde hat der Wille sich nicht ganz von Gott abgewendet, doch hat er eine schiefe verzögernde Richtung neben dem letzten Ziele eingeschlagen: er verliert darum zur Strafe nicht das unendliche Gut, sondern sein Besitz wird ihm erschwert, verzögert. Wird das Fegfeuer wegen der zeitlichen Strafen für schon verziehene Todsünde verhängt, so muß die poena sensus auf jeden Fall bestanden werden, und damit ist ein Aufschub der Glückseligkeit, also eine Art poena damni verbunden.

2. Freilich so selbstverständlich wie die poena sensus des Fegfeuers überhaupt ist nicht die specifische Bestimmung desselben als Feuer. In der Kirche besteht über die positive Bestrafung im Fegfeuer neben der Verzögerung der Anschauung Gottes kein Zweifel, wohl aber wird die Feuerstrafe nicht allgemein zugegeben. Dogma ist sie jedenfalls nicht; denn wegen des Widerspruchs der Griechen unterließ es Eugen IV., dieselbe als Dogma zu definiren. Aber in der abendländischen Kirche bestand darüber keine Controverse. Wie der Name Fegfeuer die gegenwärtige Ueberzeugung von der Beschaffenheit der Reinigungsstrafen ausdrückt, so gehen auch die Zeugnisse der Schrift und Tradition auf diese specielle Strafe. Die Väter von Origenes an beziehen die Stelle des Korintherbriefes, nach welcher der schlechte Baumeister nur durch das Feuer geprobt und selig werden kann und ebenso die Stelle bei Lucas: „Er wird euch taufen im hl. Geist und im Feuer" [1]), auf das Fegfeuer. Die dem Feuer wesentliche Bestimmung, zu läutern, bringen sie mit der läuternden Kraft des Fegfeuers in Verbindung.

[1]) 3, 16.

3. Bei den lateinischen Vätern ist dies ganz allgemein und selbstverständlich; ihre Aussagen über die Existenz eines Reinigungszustandes bezeugen denselben als Feuerstrafe. So besonders Augustinus:

In hac vita me purges et talem reddas cui emendatorio igne non sit opus [1]). Qui temporalibus poenis digna gesserunt per ignem quendam purgatorium transibunt [2]). Qui agrum suum non coluerit et spinis eum opprimi permiserit vel ignem purgationis vel poenam aeternam post hanc vitam habebit [3]).

Sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat, ita sub eodem igne peccator crematur et electus purgatur [4]).

Nach dem hl. Gregor muß das reinigende Feuer die leichten Sünden nach diesem Leben tilgen.

De levibus quibusdam culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est [5]).

Der hl. Bernhard bezeichnet die Leugnung eines ignis purgatorius der „Apostolischen" seiner Zeit als einen sakrilegischen Irrthum [6]).

4. Aber auch die hervorragendsten griechischen Väter, insbesondere die großen Kappadocier, kennen den Reinigungsort nur als Fegfeuer.

Der hl. Basilius erklärt: die Sünde, welche in der Beicht bekannt wurde, sei nun wie dürres Heu, welches das „reinigende Feuer" leicht verzehre [7]).

Sein Bruder Gregor sagt in der Rede über die Verstorbenen, daß „nach dem Scheiden vom Leibe Niemand der Gottheit theilhaftig werden kann, wenn nicht das reinigende Feuer alle Makel hinweggenommen hat". Nach Gregor v. Naz. ist unter den Taufen, welche die Seele reinigen können, die letzte die Feuertaufe, durch welche die Seelen nach diesem Leben geläutert werden [8]).

5. Man könnte freilich darin nur eine bildliche Ausdrucksweise erblicken, worauf auch die Feuertaufe hindeute, mit welcher die

---

[1]) in ps. 37. — [2]) hom. l. 50. 16.

[3]) de genes. c. Manich. l. 2. c. 20.

[4]) de civ. D. l. 1. c. 8. n. 2. Thomas und Bonaventura citiren diesen Text irrthümlich als Ausspruch des hl. Gregor. Im Enchiridion (n. 69) stellt Augustin allerdings es als unsicher hin, ob die Seelen „per ignem quemdam purgatorium" früher oder später selig würden.

[5]) dial. 4. c. 39. — [6]) serm. 66 in Cantic.

[7]) in Is. c. IX. — [8]) Or. de baptismo in S. Luminaria.

Väter das Fegfeuer in Verbindung bringen. Aber das geht nicht wohl an. Auch die Feuertaufe, welche die Apostel empfingen, war keine bildliche, sondern am Pfingsttage kamen wirklich feurige Zungen über sie. Bildlich ist nur die Taufe zu verstehen. Freilich war das kein materielles Feuer, wie das auf unserem Heerde brennt, wohl aber wirkliches Feuer.

Und so kann auch das Feuer des Reinigungsortes von ganz anderer Beschaffenheit sein als unseres, und braucht doch nicht ein bildliches zu sein. Wenn kein zwingender Grund vorhanden ist, von der eigentlichen Auffassung eines Wortes abzugehen, darf die bildliche nicht vorgezogen werden. Wie aber nun für die bildliche Bedeutung des Feuers in der Hölle kein Grund vorliegt, so auch nicht für das Feuer der Läuterung; wenn es schwer hält, die Einwirkung des Feuers auf die leiblosen Seelen zu erklären, so gilt dies in gleichem Maße für Hölle und Fegfeuer. Wenn man also an der Realität des höllischen Fegfeuers nicht zweifelt, darf man auch das Feuer der Läuterung nicht beanstanden.

Man möchte wohl sagen: bei dem Reinigungsorte liegt das tertium comparationis gar zu nahe: das Feuer läutert, erprobt, reinigt; deshalb wird die jenseitige läuternde, reinigende Strafe Reinigungsfeuer genannt.

Gewiß kann es darum so genannt werden, aber daß es blos bildlich so genannt werde, folgt daraus nicht. Noch näher liegt das tertium comparationis der Schmerzempfindung. Also müßte man auch das höllische Feuer bildlich nehmen. Umgekehrt müssen wir schließen: Wenn Gottes Weisheit und Gerechtigkeit das Feuer für das geeignetste Mittel hielt, um in der Hölle lediglich zu strafen, so wird er es noch eher da in Anwendung bringen, wo nicht blos die schmerzende Wirkung des Feuers, sondern auch seine läuternde Kraft in geistigem Sinne zum Ausdruck kommt. Die Weisheit Gottes wählt ihre Mittel entsprechend deren Natur und entsprechend dem Zwecke, den sie erreichen sollen.

6. Es läßt sich auch kaum ein geeigneteres Mittel zu dem Zwecke der strafenden Läuterung für die Seelen im Fegfeuer ausfindig machen. Die poena sensus muß doch von der poena damni unterschieden sein. Ein rein geistiger Schmerz neben dem der Entfernung der Seligkeit im unendlichen Gute läßt sich schwer denken. Sie haben ja freilich in ihrem Gewissen einigermaßen den „Wurm, der nicht stirbt", d. h. die Vorwürfe, daß sie ihren Verlust verschuldet, daß sie thöricht gehandelt haben u. s. w. Aber dieser Gedanke gehört eigentlich auch

zur poena damni und er tritt auch ganz, wie die hl. Katharina sagt, zurück vor der völligen, selbstlosen Ergebung jener heiligen Seelen in die Anordnung Gottes.

Es muß also ein physischer Schmerz hinzukommen, der recht wohl durch den Einfluß des Feuers und durch ihn, wie es scheint, allein erklärt werden kann. Es ist das edelste Element, womit der Herr die Seinigen für sich zubereitet. Was da erzählt wird von den Peinigungen, welche die Teufel den armen Seelen zufügen, das Zerschlagen, Zersägen, Werfen vom Feuer ins Wasser u. s. w., sind offenbare Dichtungen. Wenn in den Offenbarungen der Heiligen solche Scenen vorgeführt werden, so ist ja klar, daß sie nur bildlich zu nehmen sind: die armen Seelen haben keine Leiber, die zerfleischt werden können. Aber auch die Henkerdienste der Teufel sind mit dem hl. Thomas durchaus abzuweisen:

Sicut post diem judicii divina justitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur, ita etiam nunc sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur non ministerio daemonum quorum victores extiterunt, nec ministerio angelorum qui cives suos non tam vehementer affligerent [1]).

Nun wird allerdings eine gewisse Macht der Teufel über die abgeschiedenen Seelen in den kirchlichen Gebeten vorausgesetzt, aber dieselbe beschränkt sich auf die Trennung der Seele vom Leib, auf den Eingang ins Jenseits.

Sed tamen possibile est, quod eos ad loca poenarum deducant; et etiam ipsi daemones, qui de poenis hominum laetantur, eos comitantur et assistunt purgandis, tum ut eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum reperiant. In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis angelis ut ab hostibus, ut patet de Job, et a bonis sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris angelo percutiente emarcuit (Genes. XXXII) [2]).

Der hl. Bonaventura erklärt, es sei viel angemessener, daß die Seelen im Reinigungsorte durch das Feuer als durch die Teufel gepeinigt werden [3]).

[1]) Append. ad Suppl. q. 2. a. 3. — [2]) Ibid.

[3]) Non enim videtur probabile quod daemones illud ministerium exerceant, cum ibi purgetur peccati scoria, secundum quam quodammodo anima similis erat diabolo, et diabolus nolit suam similitudinem delere sed potius confirmare; nec umquam exerceat hominem, nisi in quo sperat victoriam ac-

Folgende Gründe führt dafür der Seraph. Lehrer an: Der Teufel will doch sicher nicht dazu beitragen, daß die Seelen so bald als möglich in den Himmel eingehen. Nach dem hl. Augustin hätte der Teufel den Job nicht so gepeinigt, wenn er gewußt, daß er daraus so großen Nutzen hätte; die Teufel wissen aber, wie heilsam ihnen das Fegfeuer ist. Einen Sohn bestraft der Vater nicht wie einen Verbrecher durch Henker; die armen Seelen sind aber die vielgeliebten Kinder und Bräute Christi.

Seine Meinung geht darum dahin:

Melius videtur esse dicendum et rationabilius etiam, quod sicut divina justitia jubente et flatu ejus succendente mali adurentur in inferno post judicium sic etiam nunc in purgatorio [1]).

7. Es läßt sich also kaum eine andere Art poena sensus, d. h. schmerzverursachende Strafe für die abgeschiedenen Seelen angeben, als das Feuer. Seine Angemessenheit für die Zwecke des Reinigungsortes führt der hl. Bonaventura sehr eingehend aus, wobei freilich nicht gerade die specifische Natur des Feuers als solchen berücksichtigt wird, sondern mehr seine materielle Beschaffenheit. Aber wie wir beim Höllenfeuer gesehen, läßt sich kaum ein geeigneteres, materielles Mittel finden, um der leiblosen Seele und dem Geiste Schmerz zu bereiten. Jedenfalls ist dem hl. Bonaventura wie dem hl. Thomas und allen alten Theologen das Feuer das selbstverständliche Läuterungsmittel und es ist ihnen eben materielles Strafwerkzeug und Feuer in Bezug auf das Fegfeuer synonym. Der seraphische Lehrer betrachtet den Reinigungszustand nach seiner dreifachen Seite. Er ist eine Strafe, muß Genugthuung leisten und läutern.

In ersterer Beziehung hat der Mensch sich durch die Sünde erniedrigt, dem Irdischen sich unterworfen: die Strafe als gerechte Reaction unterwirft ihn dem materiellen Feuer [2]).

quirere, nec vexet eum a quo victus est et dejectus; et alia plura ad hoc faciunt, quae tacta sunt. 4. dist. 20. p. 1. a. 1. q. 5.

[1]) Ibid.

[2]) Quia culpa commissa et offensiva fuit majestatis divinae et damnificativa ecclesiae et deformativa imaginis divinae menti nostrae impressae, maxime si fuit culpa mortalis et venialis etiam disponit ad hoc; et de offensa requiritur punitio, de damno vero agenda est satisfactio, et de deformatione requirenda est expurgatio: hinc est quod necesse est quod poena illa sit juste punitiva, digne satisfactoria et sufficienter expurgativa.

Primum igitur quoniam poena illa debet esse juste punitiva, et spiritus qui contemto bono aeterno et summo se subjecit infimo, juste debet in-

Die Genugthuung kann im Jenseits nicht mehr so wirksam sein wie im Diesseits, sie ist auch mehr ein Erdulden als eine freiwillige Uebernahme der Buße, darum muß der Gerechtigkeit durch die Strenge der Strafe ein Ersatz geboten werden: das geschieht aber durch die Feuerstrafe [1]).

Die Reinigung geschieht, indem das Feuer der inneren Liebe sich mit dem äußeren Feuer verbindet [2]).

ferioribus subjici, ut ab eis suscipiat poenam ex quorum occasione perpetravit culpam et ratione quorum et Deum contempsit et se ipsum vilem fecit: hinc est quod ordo divinae justitiae exigit ut spiritus ab igne materiali habeat puniri; ut sicut secundum ordinem naturae anima unitur corpori, ut influat vitam, sic uniatur igni materiali secundum ordinem justitiae ut punibile punienti, a quo suscipiat poenam. — Et quia viri justi qui sunt in gratia non sunt digni nisi poena transitoria et tanto majori digni sunt poena quanto majora commiserunt peccata et minorem egerunt poenitentiam: hinc est quod ab igne materiali puniuntur temporaliter, quidam tamen diutius, quidam vero brevius, quidam acerbius, quidam levius secundum quod reatus exigit offensarum. „Necesse est enim, ut dicit egregius doctor Augustinus (de civ. D. XXI. c. 26. n. 4), quod tantum urat dolor, quantum haeserat amor.“ Tanto enim difficilius quis purgatur, quanto medullis cordis ejus intimius amor inhaeserat mundanorum. Brevil. p. VII. c. 2. n. 3. 4. Cf. 4. dist. 44. p. 2. a. 3.

[1]) Amplius, quoniam poena illa debet esse satisfactoria, et satisfactio respicit libertatem voluntatis et statum viae, potissime cum ibi jam non sit status merendi et poenae illae minime teneant rationem voluntarii: necesse est, quod illud quod deficit ex parte libertatis in voluntate sustinente suppleatur in acerbitate ex parte poenae. Quia vero gratiam habent qui purgantur, quam quidem ultra perdere non possunt: hinc est, quod nec tristitia penitus absorberi nec in desperationem incidere nec in blasphemiam possunt nec volunt aliquatenus prosilire; ac per hoc licet graviter puniantur, longe tamen aliter et mitius quam in inferno: et statum etiam illum indubitanter sciunt alium esse quam istum, in quo sunt illi qui in inferno irremediabiliter cruciantur. Brevil. p. VII. c. 2. n. 5.

[2]) Postremo quia poena illa debet esse expurgatoria, et purgatio illa est spiritalis, necesse est vel quod ignis ille spiritualem habet virtutem divinitus sibi datam vel ut magis credo, ipsa virtus gratiae interius habitantis adjuta a poena extrinseca ipsam animam jam pro offensis punitam et a reatuum onere alleviatam purget purgatione sufficienti ut jam nulla remaneat dissimilitudo ad gloriam. Et quoniam tales spiritus dispositi sunt in summo ad deiformitatem gloriae suscipiendam in se: cum janua sit aperta et purgatio consummata, necesse est illos spiritus evolare, in quibus est caritatis ignis sursum levans et nihil retardans ex parte impuritatis animae vel reatus. Nec enim decet divinam misericordiam seu justitiam, ut amplius differat gloriam, cum inveniat receptaculum idoneum et magna sit poena in dilatione praemiorum, nec amplius puniri debeat spiritus jam purgatus. Brevil. p. VII. c. 2. n. 6.

8. Es liegt also kein Grund vor, von der allgemein, wenigstens in der abendländischen Kirche, herrschenden Vorstellung von der Feuerstrafe des Reinigungsortes abzugehen. Es kann ja Umstände geben, wo man das Feuer nicht so zu betonen braucht; da z. B., wo der Glaube an das Fegfeuer wegen dieser concreten Fassung auf große Schwierigkeiten stößt, wie bei Convertiten oder auch Katholiken von weniger kindlich frommem Glauben. In diesem Falle kann man allerdings erklären, daß das Fegfeuer nicht gerade im eigentlichsten Sinne verstanden werden müsse, daß man unbeschadet des Dogmas sich jedes mögliche läuternde Leiden denken könne. Gläubigen Christen gegenüber wäre aber eine solche Rückhaltung wenig am Platze. Der Prediger wird die in der Kirche allgemeine Vorstellung bei seinen Belehrungen und Ermahnungen zu Grunde legen müssen, er würde beim gegentheiligen Verfahren beim gläubigen Volke sogar Anstoß erregen. Wir müssen nun einmal eine sinnliche Vorstellung bieten, um dem Geiste die schwerverständlichen geistigen jenseitigen Verhältnisse zu schildern, namentlich aber, um sie dem Gemüthe, dem Willen näher zu bringen: warum aber nach Bildern suchen, die manchmal von recht zweifelhaftem dogmatischen Werthe sind, dagegen die uns von der Kirche selbst gebotene Vorstellung zurückweisen, die wie keine andere das Wesen der poena sensus befriedigend erklärt und auf den Menschen den gewaltigsten Eindruck zu machen geeignet ist. Selbst die poena damni, welche die primäre Strafe des Fegfeuers bildet, kann, wenn auch noch so sehr veranschaulicht, kaum solchen Eindruck machen. Eben darum hat unsere Sprache den Reinigungsort nach seinem hervorstechendsten Merkmale Fegfeuer genannt.

§ 624.

Die poena damni im Fegfeuer.

I. Die poena damni liegt schon im Begriffe des Fegfeuers, ist also durch alles, was wir über die Existenz des Fegfeuers beigebracht haben, bewiesen: denn es ist darnach der Zustand der noch nicht erreichten Glückseligkeit in Gott. Die poena sensus tritt in jenen Beweisen nicht so deutlich hervor, ergibt sich aber aus unserer obigen Betrachtung und wird doch auch hinreichend in den Glaubensquellen angedeutet. So wenn das Concil von Florenz erklärt, daß die armen Seelen poenis purgatoriis gereinigt werden, und von solchen Strafen durch die Fürbitte der Lebenden erleichtert werden; denn die poena damni ist eine einzige, ungetheilte, kann also allein nicht mit dem

Ausdrucke Strafen gemeint sein. Darum stellt auch der hl. Thomas als ganz selbstverständlich den Satz auf:

In purgatorio erit duplex poena: una damni, inquantum scl. retardantur a divina visione, alia sensus, secundum quod ab igne corporali punientur [1]).

1. Die poena damni im Fegfeuer unterscheidet sich allerdings wesentlich von dem ewigen Verluste Gottes in der Hölle, hauptsächlich erstens dadurch, daß der Verlust nicht ewig, sondern nur zeitweilig ist, zweitens, daß die Trennung von Gott im Fegfeuer mit der innigsten, beglückendsten Liebe verbunden ist, während die Verdammten von Gotteshaß erfüllt sind [2]).

2. Indeß wenn auch die große Gottesliebe, die Strafe des Fegfeuers erträglicher macht, sie dient andererseits auch dazu, dieselbe zu verschärfen, sie, wie die hl. Katharina sagt, als ebenso großes Feuer fühlen zu lassen, wie das höllische Feuer. Denn die hohe Erkenntniß von der unendlichen Schönheit Gottes, ihre brennende Liebe zu demselben, die Befreiung von allen sinnlichen Reizen und die jetzt ganz klar gewordene Einsicht, daß nur in ihm das heftigste Verlangen, der

[1]) Append. ad Suppl. q. 2. a. 1.

[2]) Die hl. Katharina sagt: „Weil die Seelen im Fegfeuer ohne Schuld der Sünde sind, deßhalb haben sie kein Hinderniß zwischen sich und Gott, als nur jene Pein, die sie aufhält, daß der Trieb seine Erfüllung nicht erlangen konnte. Und da sie nun eine so gewisse Kenntniß davon haben, was es Wichtiges um jedes kleinste Hinderniß sei, und daß jener Trieb vermöge des Gesetzes der Gerechtigkeit aufgehalten werde, so entsteht daraus ein gewaltiges Feuer, ähnlich jenem der Hölle, nur die Schuld ausgenommen, die dasjenige ist, was den Willen böse macht bei den Verdammten, so daß Gott ihnen seine Güte nicht zukommen läßt, und sie deßhalb in jenem hoffnungslosen bösen Willen gegen den Willen Gottes verbleiben. Daraus ersieht man offenbar, daß der verkehrte Wille, der sich dem Willen Gottes widersetzt, dasjenige ist, was die Schuld macht, und daß, wenn der böse Wille fortdauert, auch die Schuld fortdauert, und daß den Verdammten, weil sie mit dem bösen Willen aus diesem Leben geschieden sind, ihre Schuld nicht nachgelassen wird, noch auch nachgelassen werden kann, weil sie den Willen nicht mehr ändern können, in dem sie mit demselben aus diesem Leben geschieden sind, und bei diesem Schritte die Seele sich festigt entweder im Bösen oder im Guten, wie sie sich eben nach ihrem überlegten Willen befindet . . . Die Verdammten in der Hölle haben im Augenblicke des Todes einen sündhaften Willen gehabt, und deßhalb tragen sie nun eine endlose Schuld und Strafe in sich, die Strafe zwar nicht so groß, als sie es verdient hätten, aber ohne Ende. Dagegen jene im Fegfeuer haben nur die Strafe, weil die Schuld im Augenblick des Todes ausgelöscht wurde. Denn sie befinden sich im Leid über ihre Sünde und in der Reue, die göttliche Güte beleidigt zu haben. Und darum ist ihre Strafe endlich und nimmt, wie schon gesagt, immer ab mit der Zeit." A. a. O. S. 239 f.

Grundtrieb nach Seligkeit befriedigt werden kann, macht die Verzögerung zu schwerster Pein:

Quanto enim aliquid magis desideratur tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum post hanc vitam in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret, ideo de retardatione maxime dolent [1]).

Die hl. Katharina spricht hierüber so zu sagen aus eigener Erfahrung. „Weil alles Gute, was es geben kann, nur durch Mittheilung von Seiten Gottes besteht, der sowohl in den vernunftlosen Geschöpfen wirkt, wie er will und wie er es angeordnet hat und sich ihnen niemals entzieht, — als auch der vernünftigen Seele mehr oder weniger mitwirkt, je nachdem er sie vom Hinderniſſe der Sünde gereinigt findet, darum öffnet sich in einer Seele, die sich ihrer ersten und lauteren Schöpfung nähert, dieser Glückseligkeitstrieb und wächst immerfort mit einem Ungestüm und Feuereifer der Liebe, der sie treibt nach dem letzten Ziele, daß es ihr unmöglich scheint, gehindert zu werden. Und je mehr sie sieht, desto größer ist die Pein. Deßhalb haben sie kein Hinderniß zwischen sich und Gott" [2]).

„So gereinigt von aller Schuld und durch den Willen mit Gott vereinigt, sehen sie Gott in dem Grade der Erkenntniß, den er ihnen verleiht, mit Klarheit und sehen auch, was es Großes um den Genuß Gottes sei, und daß die Seelen eben zu diesem Zwecke (Gott nämlich zu genießen), geschaffen sind. Sie haben auch eine innige Gleichförmigkeit mit eben diesem Gott, einen so starken Zug nach ihm vermöge des natürlichen Triebes, den Gott der Seele eingepflanzt hat, daß sich keine Redensarten, Figuren oder Gleichnisse auffinden lassen, um diesen Gegenstand zu erklären, wie die Seele in Wirklichkeit ihn fühlt und vermöge inneren Gefühls versteht" [3]).

II. 1. Der hl. Thomas erklärt diese poena für eine so große Pein, daß sie alle Leiden dieſes Lebens übertreffe, wie auch mit der poena sensus kein Leiden dieses Lebens verglichen werden könne [4]).

Der hl. Bonaventura ist zwar auch der Meinung, daß die Strafen des Fegfeuers alle irdischen übertreffen; ein eigentlicher Beweis ließe sich aber nicht führen, sondern man müsse es auf die Aussagen

[1]) S. Thom. ibid. — [2]) S. 230 f. — [3]) S. 233.

[4]) Et ideo oportet quod poena purgatorii quantum ad poenam damni et sensus excedat omnem poenam istius vitae. Ibid.

der Heiligen hin glauben. Diese brauche man aber nicht von der poena damni zu verstehen [1]).

Auch die Begründung, daß das große Verlangen nach Gott die höchste Unglückseligkeit bewirken müsse, da das Verlangen nach Gott eine begnadigte Seele eher glücklich als unglücklich mache, läßt der Seraph. Lehrer nicht gelten; sonst müßten ja die heiligen Seelen im Schooße Abrahams sich in der größten Unglückseligkeit befunden haben [2]).

Dieses letzte Bedenken löst jedenfalls die zutreffende eben mitgetheilte Erwägung der hl. Katharina, insbesondere der Gedanke: „Ich meine zu sehen, die Strafe der Seelen des Fegfeuers bestehe mehr darin, daß sie sehen, sie haben etwas Gott Mißfälliges an sich und haben es freiwillig gegen eine so große Güte begangen, als in irgend einer andern Pein, die sie im Fegfeuer empfinden. Der Grund ist der, weil sie jetzt in der Gnade sind, und somit die Wahrheit und die Wichtigkeit des Hinderniſſes, welches sie Gott nicht nahe kommen läßt, erkennen“ [3]).

---

[1]) Sicut dicit Magister in litera. et Sancti etiam multi dicunt, oportet nos concedere, etiamsi non nobis appareat ratio, quod poena purgatorii gravior est omni temporali poena, quam modo sustinet anima carne conjuncta. In hujusmodi autem magis adhaerendum est auctoritati quam rationi, pro eo quod illud est magis supra naturam et rationem, quam secundum naturam et rationem . . . Sancti non de carentia loquuntur sed de poena afflictiva, sicut de igne sive de flamma purgatoria. in 4. dist. 20. p. 1. a. 1. q. 2.

[2]) Sed certe nec ista ratio bene manuducit, si quis aspiciat. Primum quidem, quia desiderium summi Boni est desiderium, quod habet necessario junctam secum fruitionem et aliquam realem possessionem; et ideo parit gaudium, unde qui plus desiderat summum Bonum magis ibi delectatur. In hoc enim dissimile est desiderium temporalium et corporalium a desiderio spiritualium ut ostendit Augustinus in libro 83 Quaestionum (q. 35. n. 1. sq.). Et illud veritatem habet maxime, cum Deus inhabitat per caritatem in anima. Sed secundum istam rationem poena limbi maxima esset et fuisset maxima in SS. Patribus, ubi creditur fuisse requies sancta. Ibid.

[3]) S. 235. „Wenn die Seele, vermöge inneren Geistesblickes, sich durch ein solches Liebesfeuer von Gott angezogen sieht, so löst sie sich durch diese Hitze der flammenden Liebe zu ihrem süßesten Herrn und Gott, die sie in ihrem Geiste anschwellen fühlt, ganz wie im Schmelzfeuer auf. Wenn sie dann im göttlichen Lichte sieht, wie Gott niemals aufhört, sie anzuziehen und liebreich zu ihrer höchsten Vollkommenheit zu führen, und daß er dies mit der größten Sorgfalt und mit beständiger Aufmerksamkeit und nur aus reiner Liebe thut, daß aber sie selber, weil sie das Hinderniß der Sünde an sich hat, jenem Zuge von Seite Gottes, d. h. jenem Blicke der Einigung, den Gott, um sie an sich zu ziehen, geworfen hat, nicht folgen kann; wenn sie dann noch sieht, von welch' großer Bedeutung es sei, zurückgehalten zu werden vom Anblicke des göttlichen Lichtes, und hierzu noch den Trieb der Seele in Betracht zieht, die da ohne Hinderniß von jenem Blicke der

2. Die poena damni der armen Seelen kann also in keiner Weise mit dem Zustande der Seelen im limbus puerorum oder Patrum verglichen werden. Aber darin hat der hl. Bonaventura gewiß sehr Recht, daß er die zwingenden Beweise für jene höchste Intensität der Strafen des Fegfeuers vermißt. Zunächst ist darum seine weise Einschränkung zu beherzigen: Nicht jede Strafe des Fegfeuers ist größer als jedes Leiden dieses Lebens, sondern nur die schwersten jenseitigen sind größer als alle irdischen; es kann aber auch dort sehr gelinde Strafen geben [1]).

Es wird ja auch allgemein angenommen, daß wir den armen Seelen nicht blos das Fegfeuer abkürzen, sondern auch erleichtern können; es ist also wohl denkbar, daß diejenigen, welche bald erlöst werden, nur noch sehr milde Strafen zu leiden haben.

3. Auch der Grund, den der hl. Thomas für die höchste poena sensus im Fegfeuer geltend macht, hat seine Bedenken. Er meint, der reine Seelenschmerz sei empfindlicher, als der seelisch-körperliche [2]).

Dagegen läßt sich zweierlei einwenden: Erstens ist die Schmerzempfindung immer Sache der Seele, auch wenn sie körperlichen Schmerz empfindet. Zweitens kann man gegen diesen Grund das-

Einigung gezogen werden möchte: so sage ich, die Anschauung und Erkenntniß dieser genannten Dinge sei eben dasjenige, was den Seelen die Pein verursacht, die sie im Fegfeuer zu leiden haben. Sie schlagen jedoch diese ihre Pein (obwohl sie sehr groß ist) nicht hoch an, sondern berücksichtigen weit mehr den Gegensatz gegen den Willen Gottes, den sie noch in sich finden, weil sie ja hell und klar sehen, daß Gott von einer so außerordentlichen und reinen Liebe zu ihnen entflammt ist. Diese Liebe mit jenem Blick der Einigung zieht beständig so arg, als hätte sie nichts anderes zu thun als dieses. Darum würde die Seele, die dieses sieht, wenn sie ein anderes Fegfeuer als jenes finden könnte, um schneller das Hinderniß beheben zu können, sich allsogleich in dasselbe stürzen, vermöge des Ungestüms jener gleichförmigen Liebe zwischen Gott und der Seele." S. 236 f.

[1]) Sane tamen hoc intelligendum, ut generaliter poena illa sit major ista secundum illam regulam philosophi: „Si optimum in uno genere est melius optimo in alio genere, et hoc simpliciter illo melius." Similiter intelligendum est hic, quod illa sit major non quia minima sit major maxima in hoc genere, sed quia maxima in illo genere major sit maxima in hoc genere. Sicut enim dicit b. Gregorius, quibusdam revelatum est, quasdam animas in umbra punitas esse. Ibid.

[2]) Cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus, tanto aliquid magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum. Unde laesiones quae fiunt in locis maxime sensibilibus sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid laesivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur hoc ad praesens supponimus. Ibid.

selbe einwenden, was der hl. Thomas und Bonaventura gegen eine andere Begründung geltend machen. Manche sagen nämlich, darum sei der Schmerz der abgeschiedenen Seele so groß, weil sie allein ganz ohne den Körper die Strafe leide. Daraus würde folgen, daß nach der Auferstehung die Seelen der Verdammten weniger als vorher zu leiden hätten. Das nennt der hl. Thomas irrig, und der hl. Bonaventura sagt:

Hunc modum dicendi non approbat ratio catholica, quae in inferno credit animas gravius puniendas per corpora jam assumta. Aber es ist klar, daß dasselbe gegen die Begründung des hl. Thomas gilt.

4. Darum beruft sich der hl. Bonaventura tristiger auf die göttliche Gerechtigkeit, um die Größe der Feuerstrafen zu beurtheilen.

Ideo dicendum quod ratio hujus sumitur ex divina justitia, et ista est ratio recta, quia quod ignis agat in animam non est naturae sed justitiae, et ideo quod magis agat, divinae justitiae est attribuendum. Quoniam igitur Deus justus poenam non acceptat, secundum quod est punitiva tantum, sed secundum quod plus est in ea ratio ordinis recti, secundum hoc intelligendum quod est poena assumta et poena inflicta. In poena assumta non tantum placet Deo ordinatio poenae ad culpam, sed ordo et rectitudo, quae est in voluntate assumente, in poena inflicta placet ordinatio poenae ad culpam. Quoniam igitur poena poenitentium in praesenti plus est assumta, poena morientium est inflicta in purgatorio, pro eo quod jam non est tempus agendi sed recipiendi, ideo modica poena in praesenti plus satisfacit et magis ea est contenta divina justitia quam de magna in futuro, et ideo quasi improportionaliter majorem exigit, ut ei satisfaciat [1]).

Der gerechte und billig denkende Richter wird demjenigen, der sich freiwillig der Strafe unterzieht, ein geringeres Strafmaß festsetzen, als demjenigen, der erst durch den Richterspruch zur Uebernahme der Strafe gezwungen wird. Wer in diesem Leben Buße thut, wird, da er es freiwillig thut, mit weniger Leiden die Gerechtigkeit Gottes versöhnen können, als wenn er erst nach dem Gerichte von Gott dazu verurtheilt wird. Dies gilt selbst von denjenigen zeitlichen Strafen, welche der Mensch nicht eigentlich von freien Stücken übernimmt, sondern die ihm hier Gott für seine Sünden sendet: er kann sie mit freiem

[1]) Ibid.

Willen übernehmen, und dieser Wille ist im Diesseits noch verdienstlich, im Jenseits kann auch die stärkste Liebe und Bereitwilligkeit zu leiden nicht mehr Anspruch auf eigentliches Verdienst machen.

Dort wird bei Bestimmung des Strafmaßes nicht der gute Wille mitberücksichtigt, sondern es ist blos die gerechte Abmessung zwischen Schuld und Strafe maßgebend. Es liegt sogar ein erschwerender Umstand darin, daß der Sünder es hier, wo er verhältnißmäßig so leicht abbüßen konnte, wo ihm so viele Mittel zur Tilgung seiner Schuld zu Gebote stehen, wo er neben der Genugthuung noch Gnade und Glorie verdienen konnte, es versäumte, sich vollkommen zu läutern: mit Recht läßt da der Richter allein die Gerechtigkeit walten.

5. Die Seele tritt auch mit der Befreiung vom Körper in eine ganz neue, höhere Welt, in das Reich der Geister, in die Ewigkeit ein. Die Verhältnisse der Geisterwelt, des Jenseits, der Ewigkeit, sie haben ganz andere Proportionen als die irdischen des Diesseits. Wir sind hier wie im Kindesalter, das, schwach und unreif, mit kindlichen Strafen gezüchtigt, gebessert wird. Im höheren, reiferen Alter des Jenseits müssen die Strafen weit ernster, empfindlicher werden. Das Diesseits steht aber vom Jenseits, das irdische Leben von dem der Ewigkeit weiter ab, als das Kindesalter vom reifen Mannesalter. Es ist mit dem Verhältnisse der irdischen zu den jenseitigen himmlischen Proportionen wie auf geometrischem Gebiete mit dem Verhältnisse der Erdmeridiane zu den Himmelsmeridianen. Jedem Meridian, d. h. jedem durch die Pole um die Erde gelegten größten Kreise entspricht ein in derselben Ebene gelegener Himmelsmeridian. Je zwei vom Mittelpunkte der Erde gezogenen Radien bilden dieselben Winkel hier auf Erden und droben am Himmel; aber hier auf Erden entspricht einem Winkel-Grad nur ein Abstand von 15 Meilen; je weiter von der Erde weg, wird dieser Abstand immer größer und am Himmel wird er unberechenbar. So nehmen auch auf geistigem Gebiete dieselben irdischen Verhältnisse im Himmel, im Jenseits ganz andere, unberechenbare Verhältnisse an.

6. Diese gänzliche Heterogeneität und Unvergleichbarkeit haben die Heiligen zunächst im Auge, wenn sie die Strafen des Fegfeuers über die irdischen stellen. So wenn der hl. Augustin sagt:

Ille ignis purgatorii durior erit, quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire aut videre aut cogitare quis potest [1]).

Wir können in unsern irdischen Anschauungen und Erfahrungen uns von jener höheren Art von Leiden keinen Begriff machen: die

[1]) serm. 104 in Append. (41 de Sanctis n. 5. cf. in ps. 37 a princ.).

Verschiedenheit ist keine blos quantitative, sondern noch mehr eine qualitative. Das ist es, was die hl. Katharina sagt: „Es lassen sich keine Redensarten, Figuren oder Gleichnisse auffinden," um die Qualen der Seelen im Fegfeuer zu erklären. „Sie haben eine so außerordentliche Pein, daß keine Zunge sie schildern, noch ein Verstand den mindesten Funken davon fassen möchte, wenn Gott sie nicht in besonderer Gnade offenbaren würde. Einen solchen Funken zeigte Gott aus Gnade dieser Seele (mir) aber mit der Zunge kann ich ihn nicht aussprechen. Und diese Erscheinung, die mir der Herr gezeigt hat, entfernte sich niemals mehr aus meiner Seele, und ich will davon sagen, soviel ich vermag. Nur diejenigen werden es verstehen, denen der Herr gnädig den Verstand eröffnet [1])".

„Was es Bedeutendes um das Fegfeuer sei, das kann keine Zunge aussprechen und kein Verstand fassen: ich sehe nur, daß die Pein so groß ist, wie in der Hölle" [2]).

„Alle diese Dinge, von denen ich gesprochen, sind im Vergleich zu dem, was ich in meinem Geiste (soweit ich es in diesem Leben habe verstehen können) als gewiß erkenne, so außerordentlich, daß alle Gesichte, alle Worte, alle Gefühle, alle Vorstellungen, alle Gerechtigkeit mir wie nichts vorkommen. Ich fühle mich beschämt, keine Worte finden zu können, die dem entsprechen [3])".

Diese Unvergleichbarkeit der Strafen des Fegfeuers mit den Leiden dieses Lebens beruht freilich nicht blos auf qualitativer Verschiedenheit: die qualitative Verschiedenheit bedingt in Anbetracht der Erhabenheit des Jenseits über das Diesseits, auch eine *intensivere* Strafe. Und das gilt nicht blos von der poena sensus, für die es der hl. Bonaventura allein zu begründen suchte, sondern kann mit gutem Fug auch von der poena damni gesagt werden. Es läßt sich wohl kaum ein so schmerzlich empfundener Verlust hier auf Erden denken, der mit der Verzögerung der Anschauung Gottes für die Seelen im Fegfeuer verglichen werden könnte.

7. Es ist ja sofort einleuchtend, daß es kein so hohes Gut, kein so geliebtes Wesen geben kann, wie es Gott, die unendliche Schönheit ist. Nun erkennen aber jene Seelen das unendliche Gut viel klarer, lieben es inniger, finden sich mächtiger mit ihm vereint, zu ihm hingezogen, fühlen es mächtiger als ihr einziges wahres Gut, ihre Glückseligkeit, ihre einzige Wonne, als die zärtlichste Mutter ihr Kind, die liebevollste Braut ihren Bräutigam lieben und begehren kann. Und

[1]) A. a. O. S. 230. 2. Kap. — [2]) S. 235. — [3]) S. 236.

doch dürften die fürchterlichsten Seelenschmerzen hier auf Erden gerade aus dem Zerreißen dieser Liebesbande, aus der Nichtbefriedigung solchen Liebesdranges entstehen [1]).

8. So dürfte wohl der Satz des hl. Thomas, daß die Strafen des Fegfeuers sowohl die Verzögerung der Seligkeit als die positiven Peinen alle irdischen Strafen übertreffen, wenn man dies im allgemeinen mit dem hl. Bonaventura versteht, nicht zu beanstanden sein. Auf Erden gibt es keine Leiden, welche nicht noch von irgend einer Pein im Fegfeuer übertroffen würden. Selbst die Erfahrung kann man dafür anrufen. Auch in diesem Leben verhängt Gott aus gerechten und weisen Absichten manchmal so entsetzliche Leiden als bloße zeitliche Strafe für eine Sünde, daß die gewöhnlichen Sündenstrafen als Kleinigkeit dagegen erscheinen. Dieselben sollen nicht als adäquate Strafe für die Schuld gelten, da diese manchmal schon verziehen ist, oder noch verziehen wird. Gottes Gerechtigkeit straft aber niemals zu hart, in diesem Leben immer noch gnädiger als die Schuld verdient hätte.

Die Strafen des Fegfeuers lassen aber gerade die Gerechtigkeit Gottes vor allem zur Geltung kommen. „Nicht der mindeste Heller wird diesen Seelen von der Bezahlung nachgelassen, in dem es von der göttlichen Gerechtigkeit so festgesetzt ist." So die hl. Katharina [2]).

9. Mit der Frage über die Strenge der Strafen hängt die über ihre Dauer enge zusammen, und soweit wir darüber etwas Be-

[1]) „Wenn es auf der ganzen Welt nur ein einziges Brod gäbe, welches allen Geschöpfen den Hunger stillen sollte und durch welches die Geschöpfe nur vom Anschauen gesättigt würden, und wenn der Mensch, der im Zustande der Gesundheit von Natur aus den Trieb zu essen hat, durch das Nichtessen weder erkranken noch sterben könnte, so würde dieser Hunger immer zunehmen, weil sich das Verlangen zu essen niemals mindern würde. Und wenn er nun wüßte, daß nur das besagte Brod ihn sättigen und der Hunger ohne dasselbe nicht gestillt werden könnte, so würde er unerträgliche Pein leiden. Je mehr aber der Mensch diesem Brode näher käme, ohne es zu sehen, desto mehr würde das natürliche Verlangen, welches vermöge seines Triebes ganz auf dieses Brod, in welchem all sein Genüge besteht, gerichtet ist, in ihm sich entflammen. Und wenn er gewiß wüßte, daß er das Brod niemals sehen würde, so hätte er in diesem Augenblick die vollkommene Hölle, wie die Verdammten, die aller Hoffnung beraubt sind, das Brod Gott, den wahren Heiland, zu sehen. Allein die Seelen des Fegfeuers haben die Hoffnung, das Brod zu sehen und sich vollkommen daran zu sättigen. Deßhalb haben sie so großen Hunger und leiden so lange Pein, als sie warten müssen, sich ersättigen zu können an dem Brode, das da ist Jesus Christus, der wahre Gott und Heiland, unsere Liebe." Leben u. Schriften der hl. Katharina. S. 233 f. 6. Kap.

[2]) 13. Kap. S. 240.

stimmtes sagen können, muß die Zeit des Fegfeuers nach denselben Grundsätzen beurtheilt werden wie die Größe des Leidens.

Es ist einleuchtend, daß man in diesem Leben wie durch gelindere freiwillige Strafen so durch kürzere Leiden die Sünden abbüßen kann, und in Anbetracht der Riesendimensionen des Jenseits gegenüber unsern diesseitigen kleinlichen, kindlichen Verhältnissen die Zeitdauer eine sehr große sein wird. Nur eine bestimmte Grenze können wir angeben: das jüngste Gericht; da dasselbe den definitiven Abschluß der Heilsökonomie darstellt, so hört mit ihm das Fegfeuer auf. Diejenigen, welche am Ende der Zeiten in nächster Nähe des Gerichts den Urtheilsspruch empfangen, müssen demgemäß in kürzester Frist durch die Schrecken des Weltuntergangs geläutert werden. Diejenigen, welche vorher gerichtet wurden, können bis zu diesem Termine im Fegfeuer geläutert werden. Daraus ergibt sich, daß das Fegfeuer Jahrtausende für besonders schwere Sünder dauern kann. Wie lange es dauert, nach welchen Regeln die Dauer von Gott festgesetzt wird, ist uns völlig unbekannt; denn die Zeitbestimmungen, welche in den Offenbarungen und Fegfeuergeschichten mitgetheilt werden, entbehren der nöthigen dogmatischen Sicherheit, um von der Glaubenswissenschaft verwerthet, oder auch nur von den Gläubigen zur Richtschnur ihres Verhaltens gemacht werden zu können [1]).

§ 625.

Der Geisteszustand der Seelen im Fegfeuer.

1. Doch mögen die Strafen des Fegfeuers noch so fürchterlich sein, sie brauchen uns nicht zu schrecken: sie sind auch mit unaussprechlichem Troste verbunden. In jenem wunderbaren Zustande verbindet sich höchste Pein mit trostreichster Freude, und gerade diesen Gedanken hat die hl. Katharina ganz besonders betont, und das Hauptverdienst ihrer Schrift liegt darin, daß sie gerade auf diesen Punkt unsere Aufmerksamkeit gelenkt hat, die hohe Seligkeit neben der unaussprechlichen Pein uns recht eindringlich vorstellt und begründet. Die heiligen Seelen im Fegfeuer erleiden jene Qualen mit der größten Bereitwilligkeit und Freude, weil sie von Liebe Gottes ganz ent-

[1]) Unbegreiflich ist, wie Soto (in 4. d. 19. q. 3. a. 2) und Maldonat (de purgat. q. 5) behaupten konnten, keine Strafe des Fegfeuers dauere über 10 Jahre. Diese Meinung wurde implicite verurtheilt durch die Censur, welche Alexander über den Satz: Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per Decem annos ausspracb. Denzinger. n. 1014.

flammt, jedes Hinderniß der Vereinigung mit ihm mit der größten Ungeduld durch das Leiden zu beseitigen suchen, weil sie jede Unreinigkeit, welche den Augen Gottes mißfällt, entfernen wollen.

2. Daraus, daß die Strafe im Fegfeuer nicht freiwillig übernommen, sondern von Gott verhängt wird, folgt nicht, daß die Seelen sie nicht gerne erleiden und übernehmen. Kann man ja auch in diesem Leben mit Freuden eine ganz gegen unser Erwarten verhängte Strafe erdulden. Auch aus dem Begriffe der Strafe als einem dem Willen gegen seine Neigung angethanes Leid folgt nicht die Unfreiwilligkeit.

Aliquid dicitur voluntarium dupliciter: uno modo voluntate absoluta, et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam. Et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter: uno modo quia per poenam aliquod bonum acquirimus, et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione: vel etiam quia ille libenter eam accipit et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio.

Alio modo quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali: et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari, sed eam supportat et quantum ad hoc voluntaria dicitur. Et sic poena purgatorii est voluntaria [1]).

Aehnlich der hl. Bonaventura, der eine dreifache Strafe in Bezug auf die Freiwilligkeit unterscheidet: a voluntate imperante, acceptante, tolerante, und zu letzterer gehört die Strafe des Fegfeuers [2]).

3. Keiner Widerlegung, nicht einmal der Beachtung werth, sind die Vorstellungen Luthers vom Zustande jener hl. Seelen im Fegfeuer: er hat ja später selbst mit der Leugnung des Reinigungsortes radical damit aufgeräumt [3]).

[1]) S. Thom. Append. ad Suppl. q. 2. a. 2.

[2]) in 4. dist. 20. p. 1. a. 1. q. 3.

[3]) Von Leo X. wurden unter den 41 Sätzen Luthers verurtheilt der 4. Imperfecta caritas morituri fert secum necessario magnum timorem, qui se solo satis est facere poenam purgatorii et impedit introitum regni.

Der 38. Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute saltem

4. Hören wir hierüber die herrlichen Schilderungen der hl. Katharina: „Da die vom Leibe getrennte Seele, die sich nicht in der anerschaffenen ursprünglichen Reinheit befindet, das Hinderniß in sich sieht und auch weiß, daß es nicht anders als mittels des Fegfeuers gehoben werden kann, so stürzt sie sich sogleich und gerne hinein. Und wenn sie diese Anordnung, die zur Hebung jenes Hinderniſſes geeignet ist, nicht finden würde, so würde sich in diesem Augenblicke in ihr eine Hölle erzeugen, die schlimmer wäre als das Fegfeuer. Denn sie würde sehen, daß sie sich vermöge des Hinderniſſes ihrem Ziele, das da Gott ist, nicht nähern könnte! Das ist aber eine Sache von solchem Belang, daß im Vergleiche damit das Fegfeuer gar nicht zu achten ist, obwohl es, wie schon gesagt, der Hölle ähnlich ist. Es ist in diesem Vergleiche wie nichts“ [1]).

„Ich sehe, die göttliche Wesenheit ist von solcher Lauterkeit (und weit über alle unsere Vorstellung), daß die Seele, welche nur den mindesten Splitter von Unvollkommenheit in sich hat, weit lieber in tausend Höllen sich stürzen, als mit solcher Makel in der Gegenwart Gottes erscheinen würde. Da sie nun erkennt, daß das Fegfeuer zur Hebung dieser Makeln bestimmt ist, so wirft sie sich hinein, und es kommt ihr vor, sie finde eine große Barmherzigkeit darin, daß dieses Hinderniß in ihr gehoben werden kann“ [2]).

Die Seelen im Fegfeuer sind so ganz von aller Selbstsucht entfernt, so ganz in den Willen Gottes ergeben, daß sie nicht einmal eine Abkürzung ihrer Leiden selbst kraft der Fürbitte der Lebenden anders wünschen als „insofern sie dabei die gerechteste Wagschale des göttlichen Willens im Auge haben. Denn sie überlassen alles Gott, der sich bezahlt macht, wie es seiner unendlichen Güte gefällig ist. . . Sie stehen daher unbeweglich auf allem dem, was Gott ihnen gibt, sei es nun Freude oder Pein, und sie können nicht mehr auf sich selbst schauen“ [3]).

„Sie sind so innig umgestaltet in den Willen Gottes, daß sie sich in allem mit seiner heiligsten Anordnung zufrieden geben. Und wenn eine Seele vor Gottes Angesicht gestellt würde und hätte nur

omnes: nec probatum est ullis aut rationibus aut Scripturis ipsas esse extra statum merendi aut augendae caritatis

Der 39. Animae in purgatorio peccant sine intermissione quamdiu quaerunt requiem et horrent poenas.

Denzinger. n. 628. 662. 663.

[1]) A. a. O. 7. Kap. S. 235

[2]) 8. Kap. S. 235. — [3]) 13. Kap. S. 241.

ein Weniges noch zu reinigen übrig, so würde man ihr dadurch eine größere Unbild anthun und es wäre für sie ein größeres Leiden als zehn Fegfeuer. Denn jene reine Güte und höchste Gerechtigkeit würde sie in dieser Gestalt nicht ertragen können, und es wäre dies eine Ungebühr gegen Gott; der Seele aber welche sehen müßte, daß Gott nicht vollkommene Genugthuung erhalten hat (wenn auch das Geringste an der Reinigung noch fehlen würde) wäre es unerträglich und sie würde, um dieses wenigen Rostes ledig zu werden, bereitwilliger in tausend Höllen gehen, als noch nicht vollkommen gereinigt vor Gottes Gegewart erscheinen [1])".

Die Heilige erklärt noch eigens im 16. K., wie die schweren Leiden keineswegs den Frieden und die Freude im Fegfeuer hindern: „Ich sehe diese Seelen in den Peinen des Fegfeuers unter einer doppelten Rücksicht. Die erste ist, daß sie diese Peinen gerne leiden und daß sie sehen, Gott habe ihnen große Barmherzigkeit erwiesen, indem sie nämlich betrachten, was sie verschuldeten, und erkennen, was es Großes um Gott ist. . .

„Die andere Einwirkung ist eine Freude, die sie haben im Anblicke der Anordnung Gottes, welcher mit lauter Liebe und Barmherzigkeit gegen die Seelen handelt."

„Diese zwei Anschauungen drückt Gott in einem Augenblick in diese Seelen, und weil sie in der Gnade sind, so verstehen und fassen sie dieselben, wie sie sind, nach ihrer Fähigkeit. Und deßhalb verursacht es ihnen eine große Freude, die niemals abnimmt, im Gegentheil um so mehr zunimmt, als sie sich Gott nähern. Die Seelen sehen sie aber nicht in sich, oder durch sich, sondern in Gott, in welchem sie weit besser eingesehen werden als in den Leiden, die sie zu dulden haben und welchen sie auch unvergleichlich höher schätzen. Denn jede kleinste Anschauung, die man von Gott haben kann, übertrifft alle Pein und alle Freude, die der Mensch zu fassen vermag. Und obschon sie dieselbe übertrifft, so nimmt sie ihnen doch nicht einen Funken der Freude oder der Pein."

Wie diese unaussprechliche Freude nicht ihre Pein ändert, erklärt die Heilige deutlicher: „Zwar gibt die Liebe Gottes, die in der Seele überströmt, ihr, soviel ich sehe, eine so große Zufriedenheit, die man gar nicht ausdrücken kann, nimmt den Seelen, die im Fegfeuer sind, nicht einen Funken ihrer Pein, im Gegentheil ist dieselbe Liebe, die sich aufgehalten sieht, dasjenige, was ihnen die Pein verursacht, und eine um so größere Pein verursacht, als die Liebe, deren sie Gott fähig macht, vollkom-

[1]) 14. Kap. S. 241.

mener ist. So haben also die Seelen im Fegfeuer sehr große Freude und sehr großes Leid: und das eine hindert nicht das andere" [1]).

5. Mit der hl. Katharina stimmt völlig der große Theologe Bellarmin in Bezug auf die Geistesstimmung der armen Seelen überein.

Nam licet absentia summi boni ex se generet in amante summam tristitiam, tamen in purgatorio mitigatur haec tristitia et levatur magna ex parte propter certam spem illius boni acquirendi; ista enim certissima spes affert incredibile gaudium, quo magis propinquat finis illius exilii, tanto magis gaudium crescit [2]).

Ex hoc loco (1 Joa. 4, 18), probatur potius eas esse perfectas in caritate, quia timent sive horrent poenas illas, propter quas differtur visio dei, ad quam vehementer anhelant, et ex altera parte libenter tolerant easdem poenas, quia vident per eas se purgari et disponi ad videndum Deum, quem toto corde diligunt [3]).

6. Wenn uns so der Zustand der Seelen im Fegfeuer als etwas ganz Unbegreifliches, Geheimnißvolles erscheint, so dient nach allem, was uns die Offenbarung und die theologische Wissenschaft darüber lehrt und insbesondere, was die tiefere Auffassung der in dem Dogma gelegenen Momente durch die gotterleuchteten Heiligen bietet, dies gerade zur Bestätigung der Wahrheit des Fegfeuers überhaupt und der hier gegebenen Auffassung von demselben. Denn alle göttlichen Veranstaltungen, insbesondere die jenseitigen Verhältnisse, sind mit irdischen Maßstäben nicht zu messen, können von unsern an das Diesseits gebundenen menschlichen Vorstellungen nur sehr unvollkommen erfaßt werden. Wir könnten für jenen Widerspruch zwischen größter Freude mit schwerstem Leid in einer und derselben Seele auf unsern Herrn Jesus Christus hinweisen, in dessen heiligster Seele jener Gegensatz den höchsten Grad erreichte: aber damit erklären wir ein kleines Geheimniß durch ein unbegreiflicheres Geheimniß. Näher liegt es, auf so viele große Heilige, insbesondere Martyrer, hinzuweisen, welche größere Qualen litten, als sie gewöhnliche Menschen ertragen können und dabei doch den größten Seelenfrieden bewahrten, ja manchmal in überströmender Freude frohlockten. Superabundo gaudio in omni tribulatione konnte mancher mit dem hl. Paulus ausrufen.

Aber wohl bei keinem Heiligen tritt der Zustand der armen Seelen so deutlich zu Tage, wie gerade bei der hl. Katharina v. Genua,

[1]) 12. Kap. S. 240. — [2]) de purgatorio. II, 14.
[3]) Recogn. lib. de purg. II, 3.

welche der Herr, wie er allen außerordentlichen Heiligen bestimmte Aufgaben in seiner Kirche zuweist, eigens dazu bestimmt zu haben scheint, uns das Fegfeuer handgreiflich vor Augen zu stellen. Sie konnte nur darum so klar und wahr vom Fegfeuer sprechen, weil sie es in sich selbst **erlebte**.

Nur wer mit einer so grenzenlosen Gottesliebe begnadigt ist, kann so großes Leid mit Freude tragen und den entsprechenden Seelenzustand einigermaßen schildern. Hören wir die Heilige hierüber selbst.

„Diese Weise der Läuterung, die ich von den Seelen des Fegfeuers sehe, fühle ich in meiner Seele schon hienieden, besonders seit zwei Jahren, und fühle sie und schaue sie jeden Tag klarer. Ich sehe meine Seele in diesem Leibe wie in einem Fegfeuer, das dem wahren Fegfeuer gleichförmig und ähnlich ist, jedoch mit der Einschränkung, daß der Leib es ertragen kann, ohne zu sterben, allein immer allmählig zunehmend, bis er endlich sterben wird . . ."

„Gleichwie der Mensch, der sich lieber tödten läßt, als daß er Gott beleidige, das Sterben empfindet, und es ihm Pein verursacht, aber durch das Licht Gottes einen Eifer empfängt, der ihn die göttliche Ehre höher schätzen läßt als den zeitlichen Tod, so achtet auch die Seele vermöge der Erkenntniß der Anordnung Gottes diese Anordnung höher als alle innerlichen und äußerlichen Peinen, so schrecklich sie sein mögen und zwar deßhalb, weil Gott, für den alles geschieht, alles übertrifft, was man sich denken und einbilden kann. Und weil die Seele vermöge der Einwirkung Gottes so von seiner Majestät erfaßt ist, daß sie nichts anders schätzen kann, darum verliert sie alle Eigenheit und Eigensucht und sieht nicht mehr, redet nicht mehr, erkennt nicht mehr Schaden oder Strafe in sich selber, sondern erkennt alles in jenem einen Augenblicke, da sie aus diesem Leben geht."

Darum konnte die hl. Dulderin ihre Abhandlung über das Fegfeuer mit der Bemerkung schließen: „daß Gott, der Beste und Größte, alles das, was vom Menschen ist, verschwinden läßt und das Fegfeuer ihn **läutert**" [1]).

§ 626.

Beziehungen der Seelen im Fegfeuer zu den Lebenden.

1. Die göttliche Weisheit hat uns über die specielle Beschaffenheit des Fegfeuers, seine Dauer, Strenge, sein Verhältniß zum Dies-

[1]) 17. Kap. S. 243 ff.

seits nichts Genaues mittheilen wollen: was wir darüber sicher wissen, reicht gerade hin, um unser sittlich-religiöses Leben zu normiren, ja gerade die Ungewißheit wirkt hier sicherer als die genaue Kenntniß: Wir müssen uns nach dem Gesagten das Fegfeuer eher länger als kürzer vorstellen, wir müssen darauf gefaßt sein, daß seine Dauer ganz über unsere menschlichen landläufigen Vorstellungen geht. Daraus müssen wir für uns und unser sittliches Leben den zwingenden Schluß ziehen, daß es die unbegreiflichste Thorheit ist, die Buße und Genugthung in diesem Leben, wo sie so leicht ist, zu vernachlässigen, daß es ein unbegreiflicher Leichtsinn ist, die läßlichen Sünden für gering zu achten, weil sie nicht die Hölle, sondern nur das Fegfeuer verdienen.

1. In Betreff der Verstorbenen ergibt sich für uns, daß wir die Fürbitte nicht so schnell einstellen dürfen, sondern immerdar für unsere Lieben beten müssen. Dabei ist es durchaus kein Schaden, wenn sie vielleicht unserer Hülfe nicht mehr bedürfen. Wir können ja bedingungsweise die Opfer, Abläße andern armen Seelen, oder wenn wir weniger großmüthig sind, uns selbst zuwenden. Sind die Verstorbenen bereits im Himmel, so wird die Liebe, die wir ihnen durch die Suffragien erweisen, sie vermögen, bei Gott für uns mächtige Fürsprache einzulegen.

Das fortgesetzte Fürbittgebet ist ja auch der schönste *Liebesverkehr* zwischen uns und unseren Theuren, es unterhält ungeschwächt die liebevolle Erinnerung an unsere Verstorbenen besser als alle Andenken, Erinnerungsfeste u. s. w. Wir können den geistigen Liebesverkehr mit den Dahingeschiedenen ebenso gut unterhalten, wie mit den Seligen; denn auch sie sind in vollkommenster Liebe mit Gott und damit auch mit uns verbunden. Es kann nicht bezweifelt werden, daß auch sie unsere Gebete, unsere Liebe, unsere Nöthen kennen können, wenn sie auch Gott noch nicht schauen. Denn die geistige Erkenntniß, welche die Seelen im Fegfeuer durch Gottes Einwirkung als ganz naturgemäße Fähigkeit besitzen, ist, wie auch der hl. Thomas bemerkt, an keine örtliche Entfernung oder Nähe gebunden. Es müßte sie also Gott positiv von dem Irdischen abschließen, was schwer zu glauben ist. Zum mindesten erstreckt sich dieselbe, wie der hl. Thomas bemerkt, auf diejenigen irdischen Verhältnisse, auf diejenigen Personen, welche in *besonderer Beziehung* zu ihnen stehen, für welche sie ein *besonderes Interesse* hegen.

2. Darum kann ihnen doch nicht unbekannt sein, was ihre Freunde zu ihrer Erleichterung thun, und dafür werden sie eine dank-

bare Liebe ihnen zollen. Sie werden ihnen also mit derselben oder mit ähnlicher Hülfe die Wohlthat zu vergelten suchen, wie die Seligen die Verehrung, die man ihnen zollt. Und dies ganz gewiß, wenn sie in die Seligkeit eingegangen sind, aber sicherlich auch jetzt, wenn und insofern sie es in ihrem hilfsbedürftigen Zustande vermögen. Nun kann man aber keinen stichhaltigen Grund anführen, der die Unmöglichkeit darzuthun vermöchte. Denn die Hilfsbedürftigkeit in eigener Angelegenheit schließt die Hilfeleistung gegen Andere nicht aus. Daß sie sich nicht selbst helfen können, hat seinen Grund in der Durchführung der strengen Gerechtigkeit nach dem Tode. Weil der Sünder verabsäumt hat, hier leichte und verdienstliche Buße zu thun, soll nun im Jenseits eine volle Genugthuung geleistet werden, durch reines Dulden, es sei denn, daß die Lebenden für ihn bei der Gerechtigkeit Gottes eintreten. Dabei bleibt aber bestehen, daß ihr Gnadenstand, ihre Liebesacte, ihre Geduld sie Gott höchst wohlgefällig machen. Er wird ihnen also alle ihre Bitten, ebenso wie den Seligen gewähren, freilich nur die, welche seiner Heilsordnung nicht zuwider sind. Nun ist aber die Bitte für die Lebenden, die Hilfeleistung gegen ihre Freunde im Diesseits keineswegs der festgeordneten Heilsordnung entgegen, sondern kraft der Gemeinschaft der Heiligen ist dieselbe derselben durchaus ganz gemäß, ja wird von derselben gefordert.

3. Freilich kann und muß man den Zustand des Fegfeuers eher den der Hilfsbedürftigkeit als den der Hilfeleistungen nennen, namentlich im Gegensatz zu den Seligen im Himmel, welche der Hilfe gar nicht bedürfen, sondern weit stärkere und darum naturgemäßere Helfer und Fürbitter sind als die armen Seelen. So äußert sich der hl. Thomas, der übrigens diese Frage nicht eigens erörtert, sondern sie nur gelegentlich berührt. Er macht sich den Einwand: die Seelen im Fegfeuer stehen nicht weniger über uns als die Seligen. Erstere beten nicht für uns: also auch letztere nicht. Darauf antwortet er:

Illi qui sunt in purgatorio et si sint superiores nobis propter impeccabilitatem, sunt tamen inferiores quantum ad poenas quas patiuntur et secundum hoc non sunt in statu orandi sed magis ut oretur pro eis [1]).

Man sieht, daß die Begründung durchaus keine Unmöglichkeit der Fürbitte darthut. Aus ihrem Strafzustande folgt allerdings, daß wir für sie beten, aber es folgt nicht, daß sie nicht für uns beten

[1]) 2. 2. q. 83. a. 11. ad 3 m.

können: ihr Zustand des Leidens ist allerdings mehr ein Zustand der Hilfsbedürftigkeit, aber weil die Leiden in dem vollendeten Gnadenstande mit der größten Liebe verbunden sind, ist die Möglichkeit wirksam für uns zu intercediren nicht blos nicht ausgeschlossen, sondern geradezu nahegelegt. Und dies auch nach der Begründung, welche der hl. Thomas für die Wirksamkeit der Gebete der Seligen gibt:

Eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex praecedentibus eorum meritis et ex divina acceptatione [1]).

4. Die Verdienste der Seligen gründen in ihrem Gnadenstande, in ihrer Liebe, in ihren guten Werken: alles dieses kommt auch den heiligen Seelen im Fegfeuer zu: viele derselben haben weit größere Verdienste als viele der Seligen. Aber selbst diejenigen, welche einen niederen Grad der Gnade besitzen, haben hinreichende Verdienste aus diesem Leben, um für uns Wohlthaten zu erwirken; sonst müßten wir unsere Anrufung auf die höchsten Heiligen beschränken; und doch weist dies der hl. Lehrer zurück mit dem Bemerken, daß die Fürbitte eines niederen Heiligen manchmal wirksamer sei, und zwar vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare [2]).

Nun das trifft gerade bei der Fürbitte der Verstorbenen zu: es sind meist schwere Nöthen, solche, an welchen wohl die verstorbenen Angehörigen, Freunde selbst betheiligt waren, in denen sich die Gläubigen an die armen Seelen wenden mit einer Inbrunst, mit einem Vertrauen, das sie den ihrem Gemüthe ferner stehenden Heiligen nicht entgegen bringen können. Und ein solches Gebet sollte der Herr nicht acceptiren? Um dies zu beweisen, müßte man schlagendere Gründe vorbringen, als den, daß ihr Zustand mehr der Hilfsbedürftigkeit als der der Hilfeleistung ist [3]).

[1]) Ibid. ad 1 m. — [2]) ad 4 m.

[3]) Der hl. Thomas führt fünf Gründe an, um darzuthun, daß man auch niedere Heilige anrufen dürfe und mit Nutzen anrufen könne. Dieselben kann man mehr oder weniger für die heiligen Seelen im Fegfeuer geltend machen.

Quamvis sancti superiores sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare. Et hoc propter quinque rationes: primo ex hoc quod quandoque aliquis habet majorem devotionem ad minorem sanctum quam ad sanctum majorem: ex devotione autem maxime dependet orationis effectus. Secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit per hoc autem quod diversos sanctos oramus quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut S. Antonio ad ignem infernalem. Quarto ut omnibus honor debitus exhibeatur a nobis. Quinto quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur. Suppl. q. 72. a. 2. ad 2 m.

5. Wenn die eigene Hilfsbedürftigkeit die Fürbitte der heiligen Seelen im Reinigungsorte unmöglich machte, dann könnten sie auch nicht für sich selbst bitten, und doch geben dies die Theologen gemeinhin zu. Suarez erklärt: Certum existimo orare pro se ipsis [1]); ebenso hält es Bellarmin für unzweifelhaft, daß sie für sich beten. Sie können, wie Gregor v. Valentia speciell genauer erklärt, Gott bitten, daß durch irgend ein Mittel, z. B. durch die Fürbitten der Lebenden, ihre Leidenszeit abgekürzt werde. Daß sie wenigstens im allgemeinen für uns beten, da ihnen ja unsere Nöthen im allgemeinen bekannt seien, gibt auch der hl. Thomas zu: also ist ihre Hilfsbedürftigkeit kein Grund, der ihre Fürbitte für uns unmöglich macht. Also bliebe blos ihre Unkenntniß als Hinderniß einer speciellen Fürbitte und also einer wirksamen Anrufung von unserer Seite. Diese Unkenntniß kann aber nicht nur nicht bewiesen werden, sondern streitet sogar mit den ausdrücklichen Principien derjenigen, welche sie behaupten.

Der hl. Thomas gibt ausdrücklich zu, daß die abgeschiedenen Seelen für uns bitten können, wenn sie auch natürlicher Weise nichts von hier wissen können. Einmal können sie für uns besorgt sein, wenn sie auch unsere Nöthen nicht speciell kennen, und für uns im allgemeinen beten [2]).

Sodann können sie aber unsere Verhältnisse erfahren durch die täglich zu ihnen kommenden Seelen, durch die Engel, selbst durch die Teufel, und im Nothfalle durch göttliche Offenbarung [3]).

Diese Mittel kann man aber nur in Bezug auf das Diesseits außerordentliche Mittel nennen, für das Jenseits sind sie natürliche. Es muß aber die Seele auch durch sich das Diesseits kennen können, weil, wie der hl. Thomas im vorhergehenden Artikel sagt, die örtliche Entfernung keinen Einfluß hat auf die Erkenntniß dieser Seele. Ihre geistigen Erkenntnißformen sind nicht so vollkommen wie die der Engel, um alle Einzeldinge zu erkennen; sie erkennen aber die, zu welchen sie eine besondere affectio oder habitudo haben (a. 4). Dazu gehören aber sicher die Nöthen der Ihrigen.

[1]) de relig. tr. 4. l. 1. c. 11. n. 12.

[2]) Animae mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum, sicut nos habemus de mortuis eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. 1. p. q. 89. a. 8 ad 1 m.

[3]) Possunt etiam facta viventium non per se ipsos cognoscere sed vel per animas eorum, qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos, seu daemones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augst. in eodem libro (de cura pro mort. ag. c. 15) dicit.

6. Ein stichhaltigerer Grund gegen die Fürbitte der armen Seelen könnte aus der Praxis der Kirche entnommen werden; sie ruft in ihren öffentlichen Gebeten nur die Seligen, nicht die armen Seelen an.

Darauf kann man zunächst erwidern, daß die Kirche auch nicht jeden Seligen, sondern nur die kanonisirten oder doch officiell anerkannten Heiligen verehrt und um ihre Bitte anruft. Daß die armen Seelen zum mindesten ebenso verehrt werden müssen wie die Seligen, kann man doch nicht bezweifeln, wenn man den Gnadenstand, die Gottesliebe, die Heiligkeit als den eigentlichen Grund der Verehrung anerkennt.

Vielen Seelen im Fegfeuer mit höchster Gottesfreundschaft müßte darum eine höhere Verehrung zu Theil werden, als manchen selbst kirchlich anerkannten und verehrten Heiligen. Nun verbindet aber die Kirche mit der Fürbitte die Verehrung; beides sind nur zwei zusammengehörige Momente des Heiligencultes. Da also die Kirche nur die anerkannten, d. h. sicher als solche bekannten Heiligen verehrt, so ruft sie auch nur diese um ihre Fürbitte an. Freilich im allgemeinen werden alle Heiligen verehrt und angerufen, namentlich wenn alle Heiligen zusammengefaßt werden: aber dann steht auch nichts im Wege, darunter auch die heiligen Seelen im Fegfeuer mit zu verstehen. Freilich wenn sie ein festum omnium SS. und den Tag darauf eine Commemoratio omnium defunctorum feiert, werden beide Klassen streng geschieden, und es muß zugestanden werden, daß die Kirche die armen Seelen weder verehrt noch anruft: es ist dies eben und muß Sache der Privatandacht bleiben. Der öffentliche Cult der Kirche muß sich auf sicher constatirte Cultobjecte beziehen, der einzelne Gläubige kann seine Gebete mit bester Zuversicht an diejenigen richten, deren Leben, Gemüth, Verdienste er näher gekannt, die er in der Freundschaft Gottes besiegelt hält. Darum ist dieses Gebet weit mehr Sache der Privat- als öffentlichen Andacht; und so finden wir es auch bereits von den ersten Christen geübt, welche auf den Grabinschriften ihre Dahingeschiedenen um ihre Fürbitte anrufen, nicht blos wenn dieselben als Martyrer oder in der Taufunschuld gestorben, sondern auch bei Angehörigen [1]), über deren sofortige Aufnahme in den Himmel die ersten Christen ebenso wenig Sicherheit haben konnten wie wir, wenn wir ähnliche Bitten an unsere Verstorbenen richten.

[1]) Kirsch, Die Lehre d. Gemeinsch. d. Heil. S. 55 ff. Vgl. Köln. Pastoralbl. 1883. S. 13 ff.

Marine, in mentem (!) nos habeto duobus (!) et Mariane f(iliam) c(arissimam) — Pete pro parentes tuos. — Pete pro Celsianu conjugem. Petas pro sorore tua — Attice dormi in pace de tua incolumitate securus et pro nostris peccatis pete sollicitus. — Suti pete pro nos ut salvi simus.

Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß die Kirche später in ihrem Armenseelencult auch dem Gedanken der Verehrungswürdigkeit jener heiligen Seelen und ihrer Freundschaft und Macht bei Gott stärkeren Ausdruck verleiht. Mehr als ein Jahrtausend hat es gedauert, bis sie die Abläße für die armen Seelen in die Hilfsmittel für die armen Seelen aufnahm: warum sollte nicht auch nach der andern Seite hin ein Fortschritt möglich sein? In der theologischen Wissenschaft wenigstens gewinnt die Meinung, daß die Seelen im Fegfeuer für uns bitten können, immer mehr Anhang. Wenn der hl. Thomas das Gegentheil gelehrt haben sollte, so haben die späteren großen Theologen, die doch seine Auctorität sehr hoch halten, ein Bellarmin, Suarez, Alphons v. Ligu., sich nicht abhalten lassen, diese Anrufung der Seele im Fegfeuer zu empfehlen. Bereits hat ein Provinzialconcil, das Viennor vom J. 1858 die Wirksamkeit der Fürbitte der Seelen im Fegfeuer ausdrücklich erklärt.

II. Mit der Frage über die Gebete der leidenden Seelen für uns hängt die über den Ort des Fegfeuers aufs engste zusammen. Manche fassen denselben nämlich als einen abgeschlossenen Kerker, in dem die Seelen von auswärts gar keine Mittheilung erhalten, von welchem aus sie nichts von der übrigen Welt erfahren können. Wäre das der Fall, so könnten sie nur in außerordentlicher Weise durch göttliche Offenbarung von unsern Nöthen und Gebeten Kunde erhalten. Wir würden also, wenn wir sie um ihre Hilfe anriefen, von Gott ein Wunder verlangen.

1. Daß die armen Seelen in einem bestimmten receptaculum, wie die Scholastiker[1]) es nennen, sich befinden, ist eigentlich mit dem Begriffe des Fegfeuers selbst gegeben. Es muß dieses receptaculum wohl auch an einem bestimmten abgegrenzten Orte sich befinden, wie auch die Hölle. Es wird auch auch als Kerker bezeichnet und in eine Ka-

[1]) Nach dem hl. Bonaventura werden die receptacula von Augustin und vom Lombarden abdita genannt, weil sie uns jetzt verborgen sind. Receptacula illa dicuntur abdita . . . quia nunc sunt nobis incognita, sed post judicium et resurrectionem erunt nobis nota. Dubia circa literam Magistri 4. dist. 45. dub. 2. Der hl. Augustin nennt die receptacula auch receptiones und rechnet dazu selbst den Himmel. in Joa. tr. 49, 10.

tegorie mit der Vorhölle, dem limbus patrum, gesetzt, der ja ganz gewöhnlich ein Kerker genannt wird, aus dem der Auferstandene die Gefangenen erlöst hat. Aber diesen Begriff des Kerkers darf man nicht ungebührlich urgiren und ausdehnen. Die Altväter und die armen Seelen befinden sich in einem Kerker, der ihnen nicht gestattet, zu Gottes Anschauung zu gelangen. Im Gefängniß liegt nun freilich der Begriff der Freiheitsstrafe, des Abschlusses von der Außenwelt; mit Unrecht trägt man aber diesen Begriff in die Vorhölle, in das Fegfeuer. Im Gegentheil dürfen wir uns wegen der Gemeinschaft der Heiligen Diesseits und Jenseits, Fegfeuer und Himmel nicht hermetisch gegeneinander abgeschlossen vorstellen.

2. Diese Abschließung ist auch in sich nicht denkbar. Die geistige Erkenntniß, welche der abgeschiedenen Seele durch Mittheilung der geistigen Ideen von Gott verliehen wird, ist, wie der hl. Thomas bemerkt, nicht an örtliche Entfernung gebunden: mag also das Fegfeuer noch so weit von uns entfernt sein, die geistige Erkenntniß der abgeschiedenen Seelen kann bis zu uns, insbesondere zu den Ihrigen dringen. Es müßte Gott also positiv ihnen die Kenntniß des Diesseits benehmen. Aber wie soll er das machen? Auch die dicksten Mauern, die dichteste Finsterniß durchdringt das geistige Auge.

Also müßte Gott bei der Eingießung der geistigen Ideen bezw. bei der Wiederbelebung des früheren geistigen Lebens gerade alle diejenige Kenntniß ausnehmen, welche auf das Diesseits Bezug hat, oder ihren Geist positiv verdunkeln, etwa wie dies bei den Teufeln der Fall ist. Beides ist undenkbar.

Ersteres ist nicht einmal möglich, da mit der Erweckung des neuen Geisteslebens das diesseitige Erkennen mit aller Klarheit von selbst auflebt. Jedenfalls widerstreitet es direct der Lehre des hl. Thomas, welcher zwar eine genaue Einzelerkenntniß der Dinge den abgeschiedenen Seelen abspricht, — da die ihnen eingegossenen geistigen Allgemeinbegriffe die Einzeldinge nur unbestimmt darstellten —, aber doch zugibt, daß das, was die Seelen besonders angeht und sie interessirt, auf rein natürlichem Wege von ihnen erkannt werden könne.

Dazu kommt aber noch die Belehrung durch andere Geister, die seligen Engel, die hl. Schutzengel. Denn wenn man das Fegfeuer auch als einen noch so abgeschlossenen Kerker denkt, den hl. Engeln ist der Zutritt nicht versperrt: dürfen ja auch hier auf Erden in den strengsten Gefängnissen Aerzte, Seelsorger die Verbrecher besuchen.

3. Der hl. Bonaventura, der mit dem hl. Thomas [1]), den Verstorbenen determinata receptacula anweist [2]), lehrt, daß die Verdammten und die Seligen einander kennen [3]). Dies gilt aber in noch höherem Grade von den Seelen im Fegfeuer.

Damit ist ihnen aber eine reiche Quelle der Erkenntniß auch in Betreff der diesseitigen Verhältnisse, insbesondere in Betreff der Nöthen und Gebete ihrer zurückgelassenen Angehörigen eröffnet. Diese Quelle der Erkenntniß statuirt nun ausdrücklich der hl. Bonaventura neben drei anderen, wenn er auch wegen der Abgeschlossenheit des receptaculum, wegen seiner Entfernung, der abgeschiedenen Seele eine sichere eigene Erkenntniß des Diesseits abspricht.

Est aliquid cognoscere dupliciter scl. propria consideratione et alterius instructione. Cognitio per propriam considerationem est duplex: aut enim est ut rei praesentis et per certitudinem aut est ut rei absentis et per quamdam conjecturationem. Similiter per instructionem cognitio est duplex, aut enim est per relationem alterius aut per revelationem Dei. Cum igitur sit quadruplex modus cognoscendi, primus non est in animabus separatis quantum ad actus nostros, quamdiu sunt in locis sibi deputatis; distant enim a nobis, nisi forte divina permissione veniant ad nos. Secundus vero qui est per quamdam conjecturationem sicut nos facimus de illis quos novimus, cum sint nobis absentes, in damnatis esse potest non in bonis, quia huic admixtus est error et dubietas. Tertius per relationem potest esse in bonis, quibus referunt angeli boni et in malis, quibus referunt daemones vel ipsi damnati. Quartus vero per illustrationem tantum in bonis. Unde Augustinus in l. de cura pro mort. agenda: „Possunt, inquit, spiritus mortuorum aliqua quae hic aguntur, quae necessarium est eos nosse non solum praesentia, sed etiam praeterita et futura Spiritu Dei revelante cognoscere“ [4]).

Man sieht, alle diese vier Erkenntnißquellen sind den Seelen im Fegfeuer zugängig. Auch die erste kann ihnen nicht verschlossen sein: erstens weil es gar nicht sicher ist, daß das Fegfeuer so weit von uns entfernt ist, wir wissen ja nicht, wo es ist, und zweitens thut die örtliche Entfernung der sicheren geistigen Erkenntniß keinen Eintrag. Die zweite Erkenntnißquelle, das Schließen und Vermuthen will der

[1]) Suppl. q. 69. a. 1 et 7. — [2]) in 4. dist. 45. a. 1. q. 1—3.
[3]) in 4. dist. 50. p. II. a. 1. q. 3.
[4]) in 4. dist. 50. p. II. a. 1. q. 2.

Seraph. Lehrer nur für die Verdammten gelten lassen; aber erstens können noch mehr die armen Seelen ganz sichere Vermuthungen über das Loos ihrer Hinterbliebenen haben, sie können aus den bekannten Erlebnissen auf deren fortdauernde Schicksale schließen; es reicht aber auch eine Vermuthung hin, um für sie zu bitten. Wohl mag mit dem vollendeten Zustande der Seligen eine unsichere Erkenntniß unverträglich sein, sie ist aber ganz dem Zustande der leidenden Seelen entsprechend, braucht also nicht auf die Verdammten eingeschränkt zu werden.

Selbst die Offenbarung Gottes, die dritte Quelle, ist für die Seelen im Fegfeuer nicht so außerordentlich und wunderbar, wie in diesem Leben. Wie die Offenbarung im Himmel zu den regelrechten Einwirkungen Gottes auf die Seligen gehört, so können auch die besonderen Mittheilungen an die armen Seelen etwa über die Nöthen und Gebete der Ihrigen, wenn sie auf andere Weise nicht erkannt werden könnten, nicht gegen die jenseitige Leitung verstoßen.

Wie wäre es da gar denkbar, daß Gott positiv den Verstand der Seelen im Fegfeuer verdunkelte, wie dies die zweite obige Begründung der Unkenntniß der Seelen annahm? Aber kann man dies auch nur einen Augenblick von der unaussprechlichen Liebe Gottes gegen seine geliebten Bräute denken? Der hohe Gnadenstand, der nicht durch sinnliche Vorspiegelungen und Neigungen mehr getrübt wird, ist ein Zustand des Lichtes, der Erkenntniß, der Liebe.

4. Freilich sagt man, das Fegfeuer sei in der Nähe der Hölle; es sei dasselbe Feuer, nur zeitlich, während das höllische ewig dauere. Der hl. Thomas bemerkt, daß über den Ort die Schrift uns keine Belehrung ertheilt, und auch zwingende Gründe von der Vernunft nicht erbracht werden können; daß man aber nach wahrscheinlicher Ansicht einen doppelten Ort des Fegfeuers annehmen könne, einen außergewöhnlichen außerhalb des Reinigungsortes und den gewöhnlichen im Reinigungsorte in der Nähe der Hölle [1]).

Wenn man das Fegfeuer in die Nähe der Hölle verlegt, so braucht dies weder im örtlichen noch auch im sachlichen Sinne streng genommen zu werden, ja es kann nicht einmal streng genommen werden,

[1]) Tamen probabiliter et secundum quod consonat magis sanctorum dictis et revelationi factae multis locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem et sic locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem sit ignis qui damnatos cruciat in inferno et qui justos in purgatorio purgat, quamvis damnati secundum quod sunt inferiores merito et loco inferiores ordinandi sunt. App. ad Suppl. a. 2.

da sachlich das Fegfeuer dem Himmel unendlich näher steht, als der Hölle. Der Vergleichspunkt ist lediglich der Strafcharakter beider Zustände und insbesondere ist es das Feuer, das in jener Ausdrucksweise ins Auge gefaßt wird, wobei freilich der Ausdruck: es ist dasselbe Feuer, welches die Verdammten peinigt und welches die Seelen läutert, sehr der Restriction bedarf; denn ganz gewiß befinden sich diese Seelen nicht im eigentlichen Feuer der Hölle, sondern nur in einem ihm ähnlichen.

5. Sodann verbindet man freilich einen localen Sinn mit der Nähe von Fegfeuer und Hölle: beide sind „unten". Aber dies unten ist nach heutiger Naturauffassung ein ganz unbestimmter Begriff: Was heute unten ist, wird Nachts oben und umgekehrt. Jene örtliche Auffassung beruht auf der Vorstellung, daß unsere Erde die tiefste Region der Welt darstelle. Darüber befindet sich der Himmel, und darunter die Hölle und etwas weniger tief das Fegfeuer. Jetzt läßt sich diese Vorstellung von der Unterwelt nur dadurch festhalten, daß man die Hölle in den Mittelpunkt der Erde verlegte und etwas weniger tief das Fegfeuer: eine Vorstellung, welche die Lehre von dem Jenseits in unserer Zeit dem Gespötte preisgeben würde. Wenn nun auch Hölle und Fegfeuer an einem bestimmten Orte sich befinden müssen, wo er ist, wissen wir nicht, und brauchen wir nicht zu wissen, da es mehr auf den Zustand der Bewohner ankommt, über den wir für die Heilszwecke hinreichend von der Offenbarung belehrt sind.

Hugo von St. Victor ist der Ansicht, daß eine jede Seele, da ihr Fegfeuer zu leiden habe, wo sie gesündigt hat[1]), und der hl. Gregor d. Gr. führt dafür zahlreiche Beispiele an[2]). Wenn nun diese Meinung auch wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, und speciell die Beispiele des hl. Gregor als wunderbare Ausnahmen zu betrachten sind (wenn sie überhaupt historischen Werth haben), so ist dieselbe doch nicht unwahrscheinlicher als die entgegengesetzte, das Fegfeuer sei ein von dem Diesseits und dem Himmel vollständig abgesperrter Behälter. Der hl. Bonaventura macht gegen jene Meinung Victors geltend, dann müßten alle, die in Paris gesündigt haben, auch in Paris ihr Fegfeuer bestehen, und der hl. Thomas, der Mensch könne ja an einem Orte Strafen für Sünden an verschiedenen Orten bestehen[3]). Doch damit wird jene Meinung nicht widerlegt; sie bleibt zum mindesten ebenso annehmbar wie die entgegenstehende, daß das Fegfeuer „unter der Erde", „in der Nähe der Hölle" sich befinde.

[1]) de sacram. l. 2. c. 4. — [2]) dial. 4. c. 30. 31. 32. 40.
[3]) App. ad Suppl. a. 2.

6. Der hl. Thomas und der hl. Bonaventura räumen indeß ein, und erklären es ausdrücklich, daß wir über den Ort des Fegfeuers nur Vermuthungen haben können. Zu diesen Vermuthungen gehören also auch die abgeschlossenen receptacula. Auf Vermuthungen aber darf man nicht so weitgehende Schlüsse bauen, wie die, daß die Seelen im Fegfeuer weder vom diesseitigen Leben noch von den Seligen im Himmel etwas wissen oder erfahren.

Der unermeßliche Raum bietet der Allmacht und Weisheit Gottes Möglichkeit genug, einen geheimnißvollen Platz zur Bestrafung, einen andern zur Belohnung und einen für die Läuterung herzurichten. Unsere schwache Erdenerfahrung mit sehr schwachem Ausblick in die Tiefen des unendlichen Raumes kann sich nicht vermessen, diese geheimnißvollen Orte und Zustände abmessen zu wollen. Dagegen lehrt uns der Glaube eine communio Sanctorum, eine innige Liebesgemeinschaft zwischen Lebenden, Verstorbenen und Seligen. Dieselbe besteht nicht in einer bloßen idealen Einheit, sondern in einem regen und thatkräftigen Liebesverkehr. Ein solcher ist aber mit dem Abschluß der armen Seelen vom Diesseits und vom Himmel unverträglich. Wo immer wir einen gegenseitigen Liebeserweis als möglich denken können, sind wir berechtigt, ihn für thatsächlich zu halten. Die Seligen helfen den armen Seelen und uns, diese als Gott näher uns, und wir als viatores ihnen.

Das „Oben" und „Unten", vom Jenseits gebraucht, bezeichnet also vor allem eine höhere oder niedere, moralische Stellung, eine größere Nähe an Gott oder Entfernung von ihm.

Quamvis animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores, determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradum dignitatis earum, in quibus sint quasi in loco eo modo quo incorporalia possunt esse in loco, secundum quod magis vel minus accedunt ad primam substantiam, cui locus superior per congruentiam deputatur scl. Deum, cujus sedem coelum Scriptura denuntiat. Et ideo animas quae sunt in participatione perfecta Deitatis in coelo esse ponimus, animas vero quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari [1]).

[1]) S. Thom. Suppl. q. 69. a. 1.

7. Nach diesen geistigen Zuständen werden demnach auch alle fünf Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen bestimmt: Himmel, limbus patrum, Fegfeuer, limbus puerorum, Hölle [1]).

Das Oben und unten bestimmt der Engl. Lehrer gerade auch in Bezug auf das Fegfeuer nach der sittlichen Würdigkeit; die Annahme Mancher, das Fegfeuer sei über uns, widerlegt er durch die Bemerkung:

Non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis scl. peccatum [2]).

Wenn also die Würdigkeit, die Gottes-Nähe oder -Ferne den Ort der receptacula bestimmt, so steht das Fegfeuer dem Himmel unendlich näher, als der Hölle. Dann ist aber auch der Verkehr zwischen Himmel und Fegfeuer ein ganz selbstverständlicher und inniger: es können also die armen Seelen zum mindesten alles erfahren, was auf Erden sie Betreffendes vorgeht, und dies nicht nur in sehr außerordentlichen Fällen, sondern ganz regelmäßig, sodaß die Befürchtung Bellarmins, die Anrufung der armen Seelen sei weniger nützlich, da sie nur ausnahmsweise darüber Mittheilung erhielten, ganz und gar grundlos ist.

Will man wirklich so weit gehen, auch den Schutzengeln den Zutritt zu ihren Pflegebefohlenen in der schweren Noth des Fegfeuers abzuschneiden? Um allen Verkehr zwischen den armen Seelen und ihren Schutzengeln abzuschneiden, hat man behauptet, das Schutzverhältniß beziehe sich blos auf das Diesseits; nach der Sicherung oder dem Verluste des Heiles im Jenseits habe dasselbe sein Ende erreicht [3]).

[1]) Receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status eorum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi: sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Sic ergo post mortem vel est in statu recipiendi finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipiendi finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradisus, vel quantum ad malum, et sic ratione actualis culpae est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si vero est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda, vel hoc est propter defectum personae, et sic est purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur propter peccata quae commiserunt, vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari. Suppl. q. 69. a. 7.

[2]) Append. ad Suppl. a. 2.

[3]) Vgl. Gr. v. Holtum, Etwas vom Wissen der Seelen des Fegfeuers. Studien u. Mittheilungen aus dem Bened.- u. Cister.-Orden. 1902. S. 289 ff.

Das ist jedenfalls eine sehr äußerliche Auffassung des Schutzverhältnisses zwischen Schutzengel und Clienten. Der Glaube erkennt darin ein inniges Liebesverhältniß, das mit dem Tode nicht gelöst, sondern nur verklärt und verstärkt wird.

Wie die hl. Engel mit ihren seligen Pflegebefohlenen, denen sie in der Erreichung ihres Heiles behilflich waren, in besonderer Liebe verbunden bleiben, so auch mit den ihres Heiles sicheren heiligen Seelen im Fegfeuer, welche gleichfalls durch ihre Schutzengel in den Zustand des sicheren Heiles gekommen sind. Diese fortdauernde Liebe wird aber keine rein affective bleiben, sondern wird sich dem Hilflosen und Nothleidenden gegenüber in wirksamem Beistande äußern. Die hl. Schutzengel müssen also von ihrer besonderen Liebe gedrängt, ihren so schwer leidenden Clienten zu Hilfe kommen: es sei denn, daß sie von Gott positiv daran gehindert würden. Wer kann aber eine solche strenge Maßregel Gottes auch nur mit einem Scheine von Ueberzeugungskraft beweisen? Auch zu den schwersten Verbrechern werden die Aerzte und Seelsorger zugelassen.

Eine ganz unleugbare Erkenntnißquelle vom Diesseits haben die Seelen im Fegfeuer von den täglich, stündlich, ja in jedem Augenblicke ankommenden neuen Bewohnern des Reinigungsortes. Damit erfahren sie zum mindesten die leiblichen und geistigen Nöthen ihrer Hinterbliebenen. Nun kann man aber nicht zweifeln, daß diese heiligen Seelen immer für das Heil der Ihrigen beten; also ganz besonders, wenn sie deren Nöthen erfahren. Dabei brauchen sie von den Bitten derselben gar keine Kenntniß zu haben.

8. Selbst wenn die Mittheilungen von Seiten der Engel, Seligen und anderen Bewohnern des Reinigungsortes nicht zum regelmäßigen Verkehre gehörten, auch nach dem hl. Thomas ist die Abschließung der armen Seelen vom Diesseits keine so strenge, daß sie nicht in dringenden Nöthen uns zu Hilfe kommen könnten. Denn neben den regelmäßigen Orten der Reinigung nimmt er gestützt auf die Aussprüche und Erzählungen der Heiligen noch einen zweiten Ort hier auf Erden per dispensationem an, der also nicht gerade als außerordentliches Wunder bezeichnet werden kann [1]).

Der hl. Lehrer beruft sich dabei auf den hl. Augustinus, der eine sichtbare Erscheinung des hl. Felix von Nola berichtet, und be-

[1]) Alius est locus purgatorii secundum dispensationem, et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur vel ad vivorum instructionem vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens per suffragia ecclesiae mitigaretur. Ibid.

sonders auf den hl. Gregor, der in seinen Dialogen [1]) viele Beispiele von Erscheinungen armer Seelen anführt. Auf solche Erzählungen darf man, wie schon oben bemerkt, nicht zu viel Gewicht legen; aber wenn so große Kirchenlehrer häufige sichtbare Erscheinungen von Verstorbenen der göttlichen Vorsehung nicht zuwider, sondern ihr entsprechend [2]) halten, dann kann doch ein unsichtbarer Verkehr der Abgeschiedenen mit den Lebenden nicht so außerordentlich genannt werden. Wenn die Teufel ganz regelmäßig auf dieser Welt herumschweifen, die doch in den festesten Kerker eingeschlossen sind, wenn die hl. Engel einen regelmäßigen Verkehr mit den ihnen anbefohlenen Schützlingen unterhalten, sollten dann die hl. Seelen der Verstorbenen so ganz vom Diesseits abgeschlossen, ihre Erkenntniß vom Diesseits durch Gott positiv behindert sein?

Der hl. Thomas lehrt, daß die Heiligen es verdient haben, und daß es ihrem seligen Zustande entspricht, sichtbar zu erscheinen, wenn sie wollen, dies aber den Verdammten verwehrt sei. Nun, die Seelen im Fegfeuer stehen doch den Seligen ungleich näher als den Verdammten, als den Teufeln: warum sollte ihnen denn der unsichtbare geistige Verkehr mit den Lebenden so erschwert sein? Derselbe kann und muß sogar in gewissem Sinne ein regelrechter genannt werden.

9. Jedenfalls ist, was man zum Beweise für das Gegentheil vorbringt, äußerst schwach, trifft den Kernpunkt der Frage gar nicht. So, wenn gesagt wird: Der sinnliche Mensch steht in diesem Leben nur mit sichtbaren, materiellen Wesen in geistigem Verkehr; denn seine Erkenntniß ist keine rein geistige; darum kann er mit den rein geistigen Wesen, den leiblosen Seelen, nicht in Verkehr treten [3]).

[1]) I. 4. c. 36. 40. 55.

[2]) Secundum divinae dispositionem providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando damnatis contingat quod ad eruditionem et terrorem permittantur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quae narrantur, patet. Suppl. q. 69. a. 3.

[3]) Secundum naturalem cursum animae separatae propriis receptaculis deputatae a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur, nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. S. Thomas ibid. Suppl. q. 69. a. 3.

Daraus würde folgen, daß überhaupt jeder Verkehr, auch der geistige, zwischen den Verstorbenen und uns nach gewöhnlichem Gesetze ausgeschlossen wäre.

Wir könnten nicht mit den Heiligen geistig verkehren, die Schutzengel könnten nur durch besondere Zulassung bei uns sein u. s. w. Allerdings der sichtbare Verkehr zwischen den Abgeschiedenen gehört nicht der diesseitigen Ordnung an, er folgt einem andern Gesetze, dem Gesetze der Gnade, der Liebe, der Gemeinschaft der Heiligen. In dieser höheren, geistigen Ordnung wäre der Abschluß der Verstorbenen von den Lebenden eine Unnatur, wenn derselbe nicht als Strafe verhängt wird, wie man sie höchstens für die Verdammten nachweisen kann. Im Lichte des Glaubens kann der Christ bei seinen verstorbenen Lieben nur innige Theilnahme an ihrem Geschicke sehen; nicht leiblich erscheinen die Seelen, das wäre ein Wunder, aber gewiß sind sie in allen wichtigen Ereignissen in unserem Leben in schweren Nöthen, wo unser ganzes Gemüth auf sie gerichtet ist, uns nicht ferne.

10. Die gläubigen Christen lassen sich durch Bedenken von Theologen in ihrer Anrufung der armen Seelen nicht beirren, oder vielmehr sie kennen sie nicht und würden sie wahrscheinlich sehr sonderbar finden. Schon die Christen der Katakomben, welche ihre verstorbenen Angehörigen um ihren Schutz anrufen, sind über solche Bedenken hinweggegangen: es entstammt also die jetzt immer mehr sich verbreitende Privat-Andacht einem echt christlichen Sinne.

Warum sollen wir denn auch einer solchen frommen Uebung durch theologische Spitzfindigkeiten Schwierigkeiten bereiten? Für eine zweifache Klasse von Christen ist sie zu billigen oder sogar zu empfehlen.

a) Es sind besonders große Nöthen, in welchen sich die gewöhnlichen Gläubigen an die armen Seelen wenden, zumal wenn die Verstorbenen selbst an den Angelegenheiten noch betheiligt waren.

Ein solches inniges, so ganz vertrauensvolles Gebet, wie es wohl kaum sonst zum Himmel emporsteigt, kann Gott nicht unerhört lassen: an ihn wird ja jedes Gebet im Grunde gerichtet, die armen Seelen sollen bei Gott Hilfe erflehen. Er könnte es nun freilich ohne irgend welche Dazwischenkunft der Seelen: aber wir wissen ja, daß die göttliche Weisheit und Güte überall da, wo es thunlich ist, die entsprechenden Mittelglieder anwendet, daß er Menschen durch Menschen, die niederen Wesen durch die höheren zu ihrem Ziele führt, durch die in der Heilsökonomie weiter Fortgeschrittenen die auf dem Wege noch zurück sind. Mögen nun die Seelen im Fegfeuer in einer

Beziehung unter uns stehen, in Bezug auf das Heil selbst stehen sie über uns. Sie stehen Gott weit näher als wir. Also wird er durch ihre Vermittlung das an sie gerichtete Gebet erhören.

Wenn sie dasselbe also, wie man behauptet, nicht kennen können, so muß er es ihnen offenbaren. Diese Offenbarung ist nicht etwas durchaus Abnormes, Ungewöhnliches, sondern muß auch in Bezug auf die Seligen angenommen werden, wenn sie von allen unsern Gebeten Kenntniß erhalten sollen. Denn auch die Seligen erkennen nicht die geheimsten Wünsche des Herzens, Gott allein eignet die καρδιογνωσία. Dies gibt auch der hl. Thomas zu, wenn er sagt, daß die Seligen die inneren Gedanken erkennen, quatenus eis revelatur vel per visionem Verbi vel quocumque alio modo[1]). Petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

Aber einer eigentlichen Offenbarung Gottes an die Seele im Fegfeuer bedarf es für gewöhnlich nicht, da die abgeschiedene Seele in das Reich der Geister eingetreten ist: es gehört aber, wie der hl. Thomas lehrt, und mit ihm alle Theologen, zu den natürlichen Beziehungen der Geister, daß die niederen durch die höheren „erleuchtet" werden und die Geister zu einander „sprechen".

Daß auf die Menschenseelen sich die illuminatio durch die höheren Geister, etwa der unmittelbar über ihnen stehenden Engel und Erzengel erstrecke, wird mit Unrecht bestritten. Daß aber gar die locutio nicht zwischen den Seelen im Fegfeuer und den Seligen und Engeln stattfinden könnte, kann nur behauptet werden, wenn man das Fegfeuer als positiv abgeschlossenes Gefängniß beweisen könnte.

Also kann an der Möglichkeit der Kenntniß der armen Seelen und damit der Wirksamkeit des Gebetes, das wir an sie richten, nicht gezweifelt werden. Man kann dieses Gebet also nur empfehlen.

b) Dies noch besonders einer Klasse von Christen, welchen ein echt tiefes religiöses Empfinden abhanden gekommen ist. Da sie von warmem Gefühle sind, hegen sie oft zärtliche Zuneigung zu ihren theueren Verstorbenen. Warum soll man sie nicht ihre Zuflucht zu diesen nehmen lassen? Sie beten dann doch, und dieses unvollkommene Gebet kann gerade durch die Verstorbenen, welche vor allem deren ewiges Heil im Auge haben, zum Ausgangspunkte eines mehr christlichen Gebetes und Lebens werden. Ueberhaupt ist der geistige Verkehr mit den Seelen im Jenseits ein ganz naturgemäßes Mittel, den Geist vom Diesseits auf das Jenseits, unsere eigentliche Heimath zu richten.

[1]) Suppl. q. 72. a. 1. ad 5 m. Vgl. 2. 2. q. 83. a. 4. ad 2 m.

§ 627.

Die Fürbitten für die Verstorbenen.

I. Mit der Existenz des Fegfeuers ist noch nicht die Wirksamkeit, sondern nur die Möglichkeit unserer Fürbitten für sie gegeben.

1. Aber umgekehrt folgt aus der wirksamen Fürbitte, ja schon aus der allgemeinen Thatsache der Fürbitte in der Kirche die Existenz des Fegfeuers. Unsere obigen Beweise sind ja hauptsächlich aus der allgemeinen Praxis der Kirche, der Fürbitte für die Verstorbenen, geführt worden. Denn darin spricht sich der Glaube aus, daß wir durch unsere Gebete, Opfer, den Seelen im Fegfeuer wirksam helfen können. Diesen Glauben finden wir aber auch bei den Vätern positiv ausgesprochen, so vom hl. Augustin:

Nam pro defunctis quibusdam vel ipsius ecclesiae vel quorundam piorum exauditur oratio: sed pro his, quorum in Christo regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia judicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere [1]).

Die Gebete nützen weder den valde bonis noch den valde malis, sondern den mediocriter bonis [2]).

Sie nützen denen, welche in diesem Leben es verdient haben, daß ihnen nach dem Tode die Gebete zu Gute kommen.

2. Der innere Grund für die Wirksamkeit unserer Fürbitten liegt in der „Gemeinschaft der Heiligen". Kraft derselben können wir unsern Mitbrüdern hier auf Erden unsere Genugthuung zuwenden, können die Heiligen für uns wirksam intercediren, kann der Schatz der Verdienste der Heiligen durch die Kirche im Ablaß uns zugewendet werden. Die reale Grundlage der Gemeinschaft bildet die Gnade, die Liebe: die Liebe ist mittheilsam, den Freunden ist alles gemeinsam.

Dies gilt zunächst für die Christen in diesem Leben, welche durch die Gnade und die kirchliche Organisation einen einzigen mystischen Leib des Herrn bilden. Was ein Glied leidet in diesem Leibe, leidet das andere mit, was einem frommt, kommt auch dem andern zu Gute, wie der hl. Paulus lehrt und nach der Natur der Sache selbstverständlich ist. In jeder geordneten Gesellschaft ist die Thätigkeit der einzelnen Individuen, auch wenn sie nicht direct das Gemeinwohl im Auge hat, mehr oder weniger socialer Natur; sie trägt zum Wohl

[1]) de civ. D. XXI, 24, 2. — [2]) Enchir. 109. n. 29.

und Wehe der Gesellschaft und der Mitbürger bei; noch mehr wenn dieselbe direct das Wohl der Andern bezweckt. So kommen in dem Gottesreiche, in dem mystischen Leibe Christi, der Kirche, die guten Werke eines Gliedes dem Ganzen und allen andern zu gute; noch mehr, wenn sie dieselben direct auf andere übertragen.

In der äußeren Gesellschaft sind es äußere, greifbare Güter, welche andern entweder von den Individuen selbst oder von der socialen Auctorität zugewendet werden. In der unsichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen kann die bloße innere Intention der Zuwendung genügen, da die wirksame Zuwendung durch das Haupt dieser Gesellschaft Gott selbst geschieht, bezw. nur von ihm acceptirt zu werden braucht. Daß er aber das Gute als für den Mitbruder geltend thatsächlich acceptirt, lehrt uns der Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen und die vielfachen Versicherungen in der Schrift, daß er wegen der Einen Anderer verschont, verzeiht u. s. w.

Allerdings Gnadenstand, sittliche Tüchtigkeit und die Seligkeit kann einem andern nicht zugewandt werden; eben weil es einen innern Widerspruch einschließt, kann die Communio Sanctorum sich nicht darauf beziehen. Nur durch eigene sittliche That kann der Mensch die Seligkeit erlangen; denn dieselbe setzt voraus, daß der Mensch im Gnadenstande sich befinde, der für die selige Anschauung nothwendige Disposition ist: der Gnadenstand muß aber von den Erwachsenen durch eigenes Mitwirken erlangt werden; der Gnadenstand ist Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche uns nicht Andere zuwenden können. Nur durch Gebet können wir Andern die Gnade der Bekehrung, des Empfanges der Taufe, von der Barmherzigkeit Gottes erflehen [1]).

[1]) Actus noster ad duo valere potest: primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis; secundo ad aliquid consequens statum sicut homo per aliquem actum meretur aliquod praemium accidentale vel dimissionem paenae. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest: uno modo per modum meriti alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, quia meritum innititur justitiae, oratio autem misericordiae; orans enim impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum est ergo quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scl. ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam, quia sors gloriae redditur secundum mensuram accipientis; unusquisque autem ex actu disponitur et non ex alieno: et dico dispositionem dignitatis ad praemium.

Sed per viam orationis etiam ad statum consequendum opus unius alteri dum est in via valere potest; sicut quod unus homo impetrat alteri gratiam. Cum igitur impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis potest se extendere quae potestati divinae subsunt ordinate.

Wohl aber können wir Andern unsere guten Werke zuwenden, insofern sie eine Genugthuung für ihre Sünden darstellen [1]); denn auch im bürgerlichen Leben kann die Strafe von einem andern übernommen werden, um der Gerechtigkeit Genüge zu leisten. Dies ist hier freilich blos ein äußerer Ersatz, der nicht statthaft ist, wenn die Gesinnung des Schuldigen durch die Strafe beeinflußt werden soll. Diese Einschränkung braucht bei der stellvertretenden Genugthuung des Christen nicht gemacht zu werden, sie kann ja nur da eintreten, wo der Mitmensch schon sich gebessert hat und nur noch Strafe zu erdulden hat, die er nicht zurückweist, sondern nur erleichtert wünscht [1]).

3. Dieselben Grundlagen für die Uebertragung der Genugthuung wie für die lebenden Christen, bestehen auch für die Verstorbenen: die Communio Sanctorum umfaßt die streitende, leidende, triumphirende Kirche; die Gnade und Liebe verbindet die Mitglieder der diesseitigen und der jenseitigen Kirche:

Caritas quae est vinculum ecclesiae membra uniens non solum ad vivos se extendit sed etiam ad mortuos, qui in caritate decedunt. Caritas enim quae est vita animae, sicut anima est vita corporis non finitur (I. Cor. XIII, 8): „Caritas numquam excidit.“ Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt. Et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest. Et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis et propter caritatis unionem et propter intentionem in eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae vel aliquid hujusmodi quod statum mortui non transmutat [2]).

[1]) Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingere potest: vel propter communicantiam in radice operis quod est caritas in operibus meritoriis: et ideo omnes qui sibi in vicem caritate connectuntur aliquod emolementum ex mutuis operibus reportant; tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque gaudebit de bonis alterius: et inde est quod articulus fidei ponitur communio sanctorum. Alio modo ex intentione facientis, quia aliqua opera specialiter ad hoc facit, ut talibus prosint. Unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata; unde possunt eis valere ad impletionem satisfactionis vel aliquid hujusmodi quod statum non mutat. S. Thom. Suppl. q. 71. a. 1.

[2]) S. Thom. Suppl. q. 71. a. 2.

Und nochmals kommt der hl. Lehrer speciell auf die Wirksamkeit der Fürbitte für die Verstorbenen in demselben Artikel zurück:

Poena purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata. Et ideo quia ut ex dictis patet opera uuius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivus sive mortuus fuerit, non est dubium quia suffragia per vivos facta existentibus in purgatorio prosint.

4. Noch weiter geht der hl. Bonaventura in der Begründung, Wirksamkeit und Angemessenheit der Fürbitte für die Verstorbenen zurück: Strenge und Milde, die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes sind darin harmonisch vereinigt.

Quoniam primum principium, cum sit optimum ac per hoc summae severitatis contra malum, debet pariter summae suavitatis esse ad bonum. Et ideo, cum ratione severitatis justitiae justi in quibus est reatus culpae, debeant post hanc vitam in purgatorio tormentari, debent etiam ratione suavitatis misericordiae relevari et habere auxilium et munimen, maxime quia in miseria sunt constituti et suis operibus et meritis non possunt amplius se juvare. Disponere igitur debuit regimen divinae providentiae, suffragia eis conferri ab his qui possunt, salva tamen rectitudine justitiae, a qua nec debet nec potest dulcedo divinae misericordiae dissentire nec aliquatenus separari [1]).

Die Gerechtigkeit Gottes freilich fordert auch, daß durch die Fürbitten für die Verstorbenen die Ehre Gottes nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr gefördert werde, daß die göttliche Weltregierung durch sie nicht gestört und die sittliche Beschaffenheit, der Werth des menschlichen Verdienstes zu ihrem Rechte kommen [2]).

In der Nothwendigkeit, eine weise göttliche Weltregierung zu wahren, liegt für den Seraph. Lehrer der Grund, daß nicht die Seligen noch auch die Verdammten, sondern nur die Seelen im Fegfeuer Hilfe durch unsere Fürbitte erlangen können [3]). Der Werth der Verdienste verlangt, daß die gemeinsamen Fürbitten mehr denjenigen zu

[1]) Brevil. p. VII. c. 3. n. 2.

[2]) Quoniam igitur rectitudo justitiae exigit conservationem honoris divini, regiminis universi et qualitatis meriti humani: ideo superni et primi principii providentia summa disposuit, haec suffragia valere defunctis secundum dulcedinem misericordiae et rectitudinem justitiae servantis honoris divini dignitatem, universi regimen et humani meriti qualitatem. S. Bonav. ibid.

[3]) n. 4.

Gute kommen, welche dies im gegenwärtigen Leben mehr verdient haben und mehr denjenigen, welchen sie speciell zugewandt werden, als anderen [1]).

Weil durch die Fürbitten für die Verstorbenen auch die Ehre Gottes gefördert werden soll, so müssen gerade diejenigen Werke am wirksamsten und angenehmsten sein, welche diesem Zwecke ganz besonders dienen, das sind aber Fasten, Gebet, Almosen und ganz besonders das hl. Meßopfer [2]).

5. Der hl. Thomas begründet die Wirksamkeit unserer Fürbitte für die Verstorbenen in etwas anderer Weise; er betont die Liebe, mit der sie verrichtet werden, und die Intention, mit der sie den armen Seelen zugewandt werden, und darum zählt er nach Vorgang des hl. Augustin [3]) nur Almosen, Gebet, Opfer namentlich auf mit dem Bemerken:

Ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia, quamvis quaecumque alia bona quae ex caritate fiunt pro defunctis eis valere credenda sunt.

Auch das Glaubensbekenntniß des Michael Paläologus und das Concil v. Florenz, welches dieses wiederholt, hat blos Meßopfer, Gebet, Almosen, doch mit dem Zusatz et alia pietatis officia. Daneben führen Andere auch das Fasten an [4]).

Man sieht leicht, daß der Unterschied kein sachlicher ist. Allerdings trifft die Begründung des hl. Thomas vorzüglicher die drei Hilfsmittel, welche in der Kirche von jeher vor allen übrigen in Geltung waren, wie dies unsere Zeugnisse für das Fegfeuer darthun.

Suffragia vivorum prosunt defunctis secundum quod uniuntur viventibus in caritate, et secundum quod intentio viventium fertur in mortuos. Et ideo illa opera praecipue nata sunt mor-

[1]) n. 5.

[2]) Primo igitur, quoniam in hujusmodi suffragiis servari debet justitia quae divini praecipue est conservatio honoris, et honor divinus nihilominus exigit opera satisfactoria et poenalia sibi persolvi pro culpis, hinc est quod per illa opera habent suffragia fieri, per quae potissime fit satisfactio et honor recompensatur Deo. Quoniam igitur hujusmodi sunt tres partes satisfactionis: jejunium, oratio et eleemosyna, et altaris sacrificium, in quo maxime redditur honor debitus Deo propter placentiam illius, qui in sacrificio illo offertur: hinc est quod suffragia ecclesiae consistunt in hujusmodi operibus satisfactoriis et maxime in Missis celebrandis, secundum quod Gregorius in IV. dialogorum (c. 55) insinuat, aliquos propter Missarum beneficia de poenis magnis celerrime liberatos. Ibid. n. 3.

[3]) de cura p. mort. c. 18. — [4]) decret. 13. q. 2. cap. 22.

tuis suffragari quae maxime ad communicationem caritatis pertinent vel ad directionem intentionis ad alterum. Ad caritatem autem sacramentum Eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis continens illum in quo tota ecclesia unitur et consolidatur scl. Christum. Unde Eucharistia est quasi quaedam caritatis origo vel vinculum. Sed inter caritatis effectus est praecipuum eleemosynarum opus. Et ideo ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur scl. sacrificium ecclesiae et eleemosynae.

Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio quia oratio secundum suam rationem non dicit solum respectum ad orantem sicut et cetera opera sed directius ad illud pro quo oratur [1]).

Dagegen ist es durchaus berechtigt, den drei Arten der Suffragia das Fasten hinzuzufügen; denn Beten, Fasten, Almosen sind die regelmäßigen und vorzüglichen Werke der Genugthuung [2]).

Unsere Fürbitte für die Verstorbenen soll aber gerade *eintreten* für die Genugthuung, welche die armen Seelen noch zu leiden haben. Das ist auch der eigentliche Grund, warum das wirksamste Erlösungsmittel für die armen Seelen das hl. Meßopfer ist: es wird ja dargebracht in remissionem peccatorum. Darunter sind aber ganz besonders die *Sündenstrafen* zu verstehen [3]).

6. Nach jetziger kirchlicher Praxis und Auffassung muß man den vorzüglichen Fürbitten für die Seelen im Fegfeuer auch den *Ablaß* hinzufügen, der allerdings erst spät in dieser Weise von der Kirche verliehen wurde [4]).

Derselbe zeigt sich so recht als Werk der *Genugthuung*. Denn durch denselben wird die überfließende Genugthuung Jesu Christi und der Heiligen in stellvertretender Weise den Gläubigen bezw. den Verstorbenen zugewandt. In privater Weise kann diese Zuwendung auch von den Gläubigen geschehen, und ist in früheren Zeiten auch schon vor der Ablaßverleihung für die Verstorbenen geschehen. Wie wir für unsere und des Nächsten und der Verstorbenen Sünden unsere Genugthuung verwenden können, so können wir die Genugthuung Jesu Christi mit der der Heiligen für uns und die armen Seelen aufopfern; aber das hat nicht die Kraft einer Ablaßbewilligung, welche nur von der Kirche auctoritativ ausgehen kann; nur die Kirche hat Gewalt über den öffentlichen Schatz der Verdienste, nur sie kann die Gläubigen von den Sündenstrafen *lossprechen*.

[1]) Suppl. q. 71. a. 9. — [2]) S. oben § 571, S. 139 f.
[3]) S. oben 9. Bd. § 556. — [4]) S. oben § 576, S. 171 f.

Darum kann ohne besondere Bewilligung der Kirche auch der Ablaß, den wir gewonnen, nicht andern, auch nicht speciell den armen Seelen zugewandt werden. Denn im Ablasse findet eine wirksame, vor Gott gültige Zuwendung des thesaurus ecclesiae statt; diesen allgemeinen öffentlichen Schatz kann nur die kirchliche Auctorität rechtskräftig vertheilen. Da aber in der Ablaßvertheilnng zugleich eine Jurisdictionsgewalt ausgeübt wird, eine rechtskräftige Lossprechung von Sündenstrafen stattfindet, so kann die Kirche nicht direct den Seelen im Fegfeuer einen Ablaß ertheilen, da sie über dieselben keine Jurisdiction besitzt. Sie kann ihnen freilich wirksamer den thesaurus ecclesiae zuwenden als ein Privater. Die armen Seelen als Glieder der großen Gemeinschaft der Heiligen haben allerdings ebenso Theil daran wie die Lebenden, aber die Kirche hat allein das Recht der wirksamen Zuwendung. Da nun aber auch die Kirche den Ablaß nur als Ersatz der Genugthuung, als Milderung der strengen Forderung der Gerechtigkeit verleihen kann, so muß regelmäßig ein anderes gutes Werk ein opus poenale geleistet werden. Da dies aber die armen Seelen nicht mehr können, so läßt die Kirche durch die Lebenden das gute Werk verrichten und die damit gegebene Indulgenz den armen Seelen zuwenden.

Während den Lebenden der Ablaß per jurisdictionem verliehen werden kann, wird den armen Seelen derselbe nur per modum suffragii verliehen. Die Lebenden, welche die vorgeschriebenen Werke selbst verrichten können, gewinnen den Ablaß direct oder, wie der hl. Thomas sich ausdrückt, modo primario, die Verstorbenen indirect, modo secundario [1]).

[1]) Indulgentia alicui prodesse potest dupliciter: uno modo principaliter, alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit scl. qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti. Unde cum mortui non possint facere aliquid horum pro quibus indulgentiae dantur eis directe indulgentiae valere non possunt.

Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa, quod quandoque contingere potest, quandoque autem non potest secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma: „Quicumque facit hoc vel illud habebit tantum de indulgentia“, ille qui hoc facit non potest fructum indulgentiae in alium transferre, quia ejus non est applicare ad aliquam intentionem ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiae valent.

Si autem indulgentia sub hac forma fiat: „Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus vel quicumque alius ei adjunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit“ talis indulgentia non solum vivo sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare ecclesia transferre

Dabei überträgt der Lebende nicht seinen Ablaß auf einen andern, sondern er setzt nur die Bedingung, welche erforderlich ist, damit die Intention der Kirche, welche auf die armen Seelen selbst geht, erfüllt werde. Der einzelne Gläubige kann gar nicht den von ihm gewonnenen Ablaß auf Andere übertragen, obgleich er alle seine Genugthuung Andern zuwenden kann. Denn die Wirkung des Ablasses beruht nicht auf dem guten Werke, dem opus poenale, das zur Erlangung des Ablasses auferlegt wird, sondern auf der auctoritativen Austheilung des Schatzes der Kirche verbunden mit einer jurisdictionellen Lossprechung. Eine Lossprechung aber, die ich erhalten habe, kann ich nicht einem Andern zuwenden [1]).

7. Daß die Liebe, welche alles gemeinsam macht, nicht hinreicht, um die Wirksamkeit der Suffragia zu begründen, sondern auch die stellvertretende Genugthuung berücksichtigt werden muß, gibt auch der hl. Thomas zu, wenn er den Einwand des Praepositivus zurückweist, die Fürbitten nützten nicht demjenigen mehr, für den sie speciell dargebracht werden, sondern dem, welcher ihrer würdiger, welcher mehr in der Liebe begründet sei, und wenn er seinerseits Rechenschaft darüber abzulegen sucht, daß allgemeine Gebete für die Verstorbenen

possit communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod praelatus ecclesiae possit pro arbitrio animas a purgatorio liberare, quia ad hoc ut indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias faciendi. Suppl. q. 71. a. 10.

[1]) Opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit et ideo potest pro quocumque vult satisfacere. Sed indulgentia non potest applicari ad aliquem nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam. Et ideo cum ipse applicat ad facientem vel dantem hoc aut illud, ille non potest qui hoc facit ad alterum hanc intentionem transferre. Si tamen sic fieret indulgentia: „Ille qui facit vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam", valeret ei pro quo fit. Nec tamen iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit. S. Thom. Suppl. q. 27. a. 3. ad 2 m.

Daraus folgt, daß man einem Lebenden keinen Ablaß zuwenden kann, etwa den von uns selbst erlangten auf Andere übertragen. Denn solche Abläße verleiht die Kirche nicht. Es ist fraglich, ob sie es überhaupt kann. Denn der Ablaß ist wesentlich eine Ergänzung der eigenen Buße, eine Milderung der von der strengen Gerechtigkeit geforderten Genugthuung. In dem Falle einer Uebertragung auf Lebende würden diese von aller Buße entbunden. Dies ließe sich höchstens für den Fall denken, daß der so Beschenkte selbst gar keine Bußübung mehr übernehmen könnte aus eigenem Antriebe; und doch könnte auch bei ihm der Ablaß nur eine Abkürzung, Milderung der Strafe bewirken. Daß ein vollkommener Ablaß einen solchen alsbald nach dem besonderen Gerichte von aller Strafe, also ganz vom Feuer befreie, wird wohl kaum anzunehmen sein.

für den Einzelnen nicht so viel wirken, wie wenn sie auf diesen Einzelnen gerichtet sind.

Valor suffragiorum pensari potest ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quae facit omnia bona communia: et secundum hoc magis valent qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant: et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem. — Alio modo valent suffragia ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur, et sic satisfactio unius alteri computatur: et hoc modo non est dubium quin magis valeant ei pro quo fiunt, immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad remissionem poenae ordinatur. Unde quantum ad remissionem poenae praecipue valet suffragium ei pro quo fit [1]).

Es ist ja klar, daß die Liebe nur die Möglichkeit der Uebertragung begründet: die Uebertragung selbst muß von demjenigen geschehen, der die stellvertretende Genugthuung leistet; damit das Werk aber für die Sühnestrafen des Fegfeuers Werth habe, muß es selbst irgendwie ein Bußwerk sein.

8. Aus demselben Grunde kann die Fürbitte für alle armen Seelen oder im allgemeinen für Viele dargebracht, nicht die Wirkung haben, wie wenn speciell für Wenige oder Einen gebetet oder geopfert wird [2]).

Man könnte nun freilich sagen, die geistigen Güter unterscheiden sich gerade darin von den materiellen, daß letztere mit der Vertheilung an Viele sich mindern; je Mehrere daran participiren, um so weniger bekommt jeder Einzelne. Dagegen können die geistigen Güter in gleicher Weise von Vielen, von Unzähligen genossen werden. Die Erkenntniß und Liebe der Wahrheit, des unendlichen Gutes, kann

[1]) Suppl. q. 71. a. 12.

[2]) Si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra ecclesiae, suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent, quia caritas non minuitur si dividitur effectus ejus in multos, immo magis augetur: et similiter etiam gaudium quanto pluribus est commune fit majus ut dicit Augustinus (Confess. l. VIII. c. 4). Et sic de uno bono facto non minus laetantur multi in purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos, tunc magis valet suffragium alicui pro quo singulariter fit, quam quod fit pro eo communiter et pro multis aliis; sic enim effectus suffragiorum dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Suppl. q. 71. a. 13.

ohne Minderung für die Einzelnen von unendlich vielen Geistern getheilt werden.

Darauf ist zu erwidern, daß die Genugthuung nicht ein rein geistiges Gut ist, sondern Zahlung einer Schuld. Durch eine einzige Zahlung von bestimmtem Werthe kann man aber nicht beliebig viele Schulden abtragen. Das erklärt schön der hl. Bonaventura.

Licet sint spiritualia tamen divina justitia pro majori culpa majorem exigit emendam et pro pluribus culpis plures emendas. Unde exemplum de lumine quod aliqualiter illuminat ad unam mensam sedentes, non placet, quia hujusmodi suffragia potius assimilari habent pretiis redemtivis quam hujusmodi influentiis diffusivis [1]).

Zu dem Beispiele vom Lichte ist indeß zu bemerken, daß die Lichtquelle nur eine ist, dieselbe aber nach allen Seiten den Aether in Bewegung setzt, wodurch jedes Auge in der Umgebung einen Lichtstrahl aber jedes immer einen andern erhält.

Selbst das hochheilige Meßopfer von unendlicher Sühnekraft, durch welches, auch nur einmal dargebracht, alle Seelen aus dem Fegfeuer befreit werden könnten, hat für den Einzelnen mehr Kraft, als für Viele, sonst reichte eben eine hl. Messe ein für alle Mal hin. Es wirkt eben nicht mit Naturnothwendigkeit, wie die Sonne, welche Alles in ihrer Sphäre uneingeschränkt erleuchtet, sondern nach göttlicher Festsetzung [2]).

Uebrigens fügt der Seraphische Lehrer die treffende Bemerkung hinzu, daß es nicht unsere Sache ist, genau die Wirkung einer jeden Fürbitte zu bestimmen, sondern daß wir dies der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes überlassen müssen [3]).

Gerade in Anbetracht der gnädigen und weisen Vertheilung der göttlichen Wohlthaten können wir mit dem hl. Thomas im Anschluß an Johannes v. Damaskus annehmen, daß die armen Seelen, an

[1]) Brevil. p. VII. c. 3. n. 5.

[2]) Quamvis virtus Chr. qui continetur sub sacramento Eucharistiae sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur. Unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures missae in satisfactionem unius peccati injunguntur. S. Thom. Suppl. q. 71. a. 14. ad 2 m.

[3]) Quantum autem cuilibet determinate valeant, illo certitudinaliter definire habet, cujus est in reatibus et poenis et suffragiis pondus attendere et numerum et mensuram.

welche gar Niemand denkt, aus dem allgemeinen Gebete mehr Frucht ernten, und daß der Ueberfluß der officiellen Suffragia Andern zukomme.

Credibile est, quod per divinam misericordiam, si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt (ut si eis non indigeant) aliis dispensetur pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damasc. (Serm. de dorm.) sic dicentem: „Vere Deus tamquam justus commetietur impotenti possibilitatem tamquam sapiens defectuum commutationem negotiabitur"; quae quidem negotiatio attenditur, si id quod deest uni alteri suppleat [1]).

9. Von weit größerer Wichtigkeit für uns ist es zu wissen, welche Bedingungen von unserer Seite erforderlich sind, um gottgefällige Suffragien für die armen Seelen darzubringen. Diese ergeben sich aus dem Gesagten: wenn ihre Wirksamkeit in der Liebe, der Gnade, der Gemeinschaft der Heiligen begründet ist, und sie in sich die wesentliche Bedeutung einer stellvertretenden Genugthuung haben, so müssen sie im Gnadenstande verrichtet werden. Dieselben Bedingungen, welche zur eigenen Genugthuung für sich selbst erfordert werden, müssen hier eher noch in höherem Maße erfüllt sein, weil sie andern nützen sollen. Zum meritum de condigno und zur Genugthuung im vollen Sinne ist aber der Gnadenstand erforderlich. Der noch nicht gerechtfertigte Sünder kann allerdings, wenn er unvollkommene Reue hat, auch eine Art Verdienst haben, und somit auch eine Genugthuung, wenn auch keine strenge, leisten.

Ebenso ist der Gnadenstand nicht durchaus nothwendig, um wirksam für die armen Seelen zu beten und das hl. Opfer für sie darzubringen. Insbesondere ist das hl. Meßopfer, wenn es auch von einem sündhaften Priester selbst sakrilegisch dargebracht wird, ex opere operato wirksam. Da nun gerade die Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen die directe Wirkung des Meßopfers gegen die Sünde ist, so tritt dieselbe für einen Verstorbenen unfehlbar ein.

In suffragiis quae per malos fiunt, duo possunt considerari: primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris. Et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent per quoscumque fiant, quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt [2]).

Dies gilt einigermaßen auch von den kirchlichen Gebeten und Functionen, welche von einem schlechten Priester, z. B. beim Be-

[1]) Suppl. q. 71. a. 14. ad 2m.

[2]) S. Thom. Suppl. q. 71. a. 3.

gräbnisse verrichtet werden; er verrichtet sie nicht in seinem Namen, sondern im Namen der Kirche [1]).

Selbstverständlich ist, daß, wenn der Sünder nur den Auftrag des Verstorbenen oder eines andern, der im Gnadenstande sich befindet, erfüllt, z. B. die Almosen darreicht, Messen lesen läßt, diese Suffragia ihren Werth haben, aber blos wegen der Verdienste des Auftraggebers. So wenigstens ist der hl. Thomas zu verstehen, wenn er sagt:

Si quis in caritate decedens praecipiat sibi suffragia fieri. vel alius praecipiat caritatem habens, illa suffragia valent defuncto quamvis illi per quos fiunt, in peccato existant.

Mehr beweist jedenfalls seine Begründung nicht:

Alio modo quando agit ut instrumentum alterius; opus enim instrumenti est magis principalis agentis. Unde quamvis qui agit ut instrumentum alterius non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest meritoria ratione principalis agentis. sicut si servus in peccato existens, quodcumque opus misericordiae facit ex praecepti domini sui caritatem habentis [2]).

II. Um nun genauer zu bestimmen, in welcher Weise unsere Suffragia den Verstorbenen helfen, müssen wir den Läuterungsproceß selbst, den sie im Fegfeuer durchzumachen haben, etwas näher untersuchen.

1. Derselbe wäre nämlich sehr ungenau charakterisiert, wenn man ihn einfach als Strafe, Abbüßung rückständiger zeitlicher Strafen bezeichnen und darum unsere Fürbitten lediglich auf Milderung und Kürzung von Strafen beziehen wollte. Die Läuterung des Fegfeuers geht auch auf die Sündenschuld. In Bezug auf die Todsünden ist ja wahr, daß dort nur noch Strafe für hier getilgte Schuld abgebüßt werden kann. Aber eine eigentliche Läuterung könnte man dies nicht nennen: die Läuterung, Reinigung, die gerade das Wesentliche des Fegfeuers ist, bezieht sich direct auf die Sünde; nur in dem Grade als die Strafe zur Sünde in Beziehung steht, könnte man wohl

[1]) Alio modo quantum ad opus operantis. Et sic distinguendum est, quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, prout est ejus, et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi nec alii; alio modo inquantum est alterius, quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius ecclesiae, sicut sacerdos dum dicit in ecclesia exequias mortuorum; et quia ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium (de coel. hier. c. 13) inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, defunctis prosunt. Ibid.

[2]) Ibid.

die Abbüßung derselben uneigentlich Reinigung nennen. Man versteht aber eine eigentliche Reinigung, wenn man dem Fegfeuer die wesentliche Aufgabe zuschreibt, die Seele, welche „noch nicht rein genug ist", vor das allerheiligste Angesicht Gottes zu treten, erst „vollkommen zu läutern".

2. Mehr im eigentlichen Sinne kann die Befreiung von den bösen Neigungen, die Ausrottung des fomes peccati eine Läuterung genannt werden. Eine solche bewirkt nun allerdings auch das Fegfeuer. Die sinnlichen Neigungen freilich, welche man gewöhnlich als fomes peccati bezeichnet, werden mit der Ablegung des Leibes vollständig beseitigt; aber auch die leiblose Seele, der Geist hat seine schlimmen Neigungen, zumal wenn dieselben durch Gewohnheit in diesem Leben gefestigt wurden, und eine entgegengesetzte Tugendübung nach der Bekehrung nicht eintritt.

Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß mit dem Eintritt in das Jenseits unter dem Eindrucke des strengen Gerichtes Gottes und dem ganzen Ernst der Lage, der Geist so ganz auf Gott gerichtet wird, daß alle Neigung zur Sünde vollständig schwindet. So wenigstens schildert, wie wir sahen, den Geisteszustand der armen Seelen die hl. Katharina und ihr stimmt auch Bellarmin bei [1]).

Die sofortige Tilgung der Begierlichkeit folgt auch aus dem definitiven Endzustand der Seelen. Mit dem Eintritt ins Jenseits ist ihr Loos endgültig und unwandelbar entschieden. Sie können absolut nicht mehr sündigen, nicht mehr verloren gehen. Dazu ist erforderlich, daß sie in der Gnade befestigt sind. Die Befestigung in der Gnade kann nun auf zweierlei Weise geschehen: entweder durch unfehlbar wirksame Gnade für jede Entscheidung des Willens oder durch Ausrottung der Begierlichkeit. Das erstere umständliche Verfahren wendet Gott an bei der Befestigung in der Gnade bei den Heiligen in diesem Leben, um ihnen so reichlichere Gelegenheit zum Verdienste während eines längeren Lebens zu geben. Da aber die armen Seelen nicht mehr zu verdienen vermögen, so erfolgt solches bei ihnen am einfachsten durch eine einmalige Einwirkung Gottes, welche alle Begierlichkeit beseitigt. Vielleicht ist aber eine besondere Einwirkung nicht nöthig, sondern es läßt sich, wie wir sahen, schon rein psychologisch aus dem

[1]) Credibile est, omnes istos habitus tolli per primum actum contrarium animae separatae, quem statim a separatione elicit. Etsi enim hic non possit uno actu destrui habitus contractus per multos actus, tamen ibi poterit, quia actus ille multo vehementior erit, cum anima tunc sit potentior quantum ad actus spirituales, nec habeat fomitem contrarium et resistentem ut hic habet. Bellarm. de purgat. II, 14.

Geisteszustande der Seelen und ihren äußeren Verhältnissen die moralische Unmöglichkeit zu sündigen erklären.

3. Also kann die Läuterung des Fegfeuers nicht wohl auf die bösen Neigungen, jedenfalls nicht in erster Linie gehen: diese Läuterung vollzieht sich in einem Augenblicke, schon im Beginn des Fegfeuers: die Läuterung des Fegfeuers vollzieht sich aber nach allgemeiner Vorstellung *nach und nach*: die Seele wird immer reiner, immer heiliger, immer fähiger, vor den Allerheiligsten hinzutreten. Diese successive Wirkung würde allerdings bei den zeitlichen Strafen recht wohl verständlich sein: die Strafe wird immer milder und schon durch die Annäherung an das Ende immer erträglicher und macht zugleich den Leidenden immer mehr befähigt, in den Himmel einzugehen. Auch würde sich in diesem Sinne die Wirksamkeit der Suffragia sehr einfach erklären: wir erdulden die Strafe für die armen Seelen.

4. Und wirklich hat es Theologen gegeben, welche das Fegfeuer als bloßen *Strafort* gelten lassen: eine Nachlassung von Sünden im Jenseits nicht mehr für möglich erklären. Diese Meinung setzt sich, wie der hl. Thomas bemerkt, in Widerspruch mit der hl. Schrift, nach welcher noch Sünden in der andern Welt nachgelassen werden, und mit den Aussprüchen der Väter, nach welchen uns, wie wir oben sahen, leichte Sünden im Jenseits nachgelassen werden; wenn aber die Nachlassung der Sünden im Jenseits nur Abbüßung der zeitlichen Strafen bedeutet, so würden dort weder läßliche noch Todsünden nachgelassen. Darum nennt der hl. Lehrer diese Lehre frivol [1]).

[1]) Quidam dixerunt quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quoad culpam: et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur et remissionis non est capax non autem potest esse quod cum veniali decedat sive mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem, veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit. Unde si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in B. Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali. Et ita cum in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia, potentiae animae totaliter gratiae subjiciuntur et veniale expellitur.

Sed haec opinio frivola est et in se et in causa sua. In se quidem quia dictis Sanctorum et Evangelii adversatur, quae non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in litera (4. dist. 21) dicit, quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem (dial. 4, 39) leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quod hoc dicitur specialter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros, quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat. Append. ad Suppl. q. 2. a. 4.

Sie widerspricht aber auch der bekanntesten Erfahrung. Es kommt sehr häufig vor, daß Jemand blos mit läßlichen ins Jenseits hinübergeht, ohne daß er sie bereute oder bereuen konnte. Was soll es nun mit einem solchen Armen geben? er kann nicht in die Hölle kommen, nicht in den Himmel, nicht ins Fegfeuer: denn dieses tilgt blos Strafen für verziehene Sünden.

Doch man hat eine Ausflucht, dieselbe, durch welche die Reformatoren das Fegfeuer ganz beseitigen zu können glaubten: der Tod mit seinen Schrecken tilgt alle Sündenschuld. Wir haben gezeigt, daß dies eine leere Ausflucht ist: insbesondere aber werden läßliche Sünden, die kaum zu meiden sind, die Sterbenden oft noch in die Ewigkeit begleiten. Es reicht aber auch ein einziger Fall einer ungesühnten Sünde hin, um die ganze Beweisführung der Gegner umzustoßen. Die läßliche Sünde ist gerade in diesen schweren Leiden sehr leicht möglich, denn der fomes peccati ist nicht ausgerottet [1]).

Es verfängt auch die weitere Ausflucht nicht, jeder Mensch, wenigstens der, welcher von der Todsünde frei ist, habe ein habituales Mißfallen an der Sünde, sodaß, wenn er auch nicht actuale Reue erwecken kann, doch virtuell die Sünde verabscheut. Es benöthige ja zur Nachlassung der läßlichen Sünde keine ausdrückliche Reue über dieselbe, sondern es reicht jede Regung der Seele, die virtuell gegen die Sünde gerichtet ist, zu deren Tilgung hin.

Gewiß: aber es muß doch irgend welche, wenn auch noch so leise

---

[1]) Quantum autem ad causam frivola apparet, quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem vel diminuit quantum ad radicem, sed quantum ad actum, sicut patet de illis qui graviter infirmantur: nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subjiciat, quia tranquillatio potentiarum et subjectio earum ad gratiam est quando inferiores vires obediunt superioribus, quae legi Dei condelectantur; quod in illo statu esse non potest, cum actus utrarumque impediatur, nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut etiam in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere. Et praeterea dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille et vires animae subderet gratiae, adhuc non sufficeret ad purgationem culpae venialis jam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae; quia culpa actualis etiam venialis non dimittitur sine actuali contritionis motu, quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur in gratia existens, qui cum veniali obdormivit. Et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Ibid.

actuale Regung da sein; eine solche fehlt aber manchmal dem Sterbenden, z. B. wenn Bewußtlosigkeit eintritt [1]).

5. Also muß im Fegfeuer selbst die Nachlassung läßlicher Sünden erfolgen. Dieselbe ließe sich nun in dreifacher Weise denken: Erstens sogleich mit dem Eintritt in den Reinigungsort und durch seine Einwirkung auf die wegen ihrer Sünde so fürchterlich gepeinigte Seele in Verbindung mit der Kraft vollkommener Liebe, vor welcher dort alle Hindernisse schwinden, werden alsbald alle läßlichen Sünden in Bezug auf ihre Schuld getilgt, das Fegfeuer hat fernerhin nur zeitliche Strafen für Tod- und läßliche Sünden abzubüßen.

Gegen diese Auffassung läßt sich nichts Entscheidendes einwenden, denn sie hat nichts zu thun mit der oben widerlegten Meinung, daß das Fegfeuer reiner Strafort sei. Eine Liebe, wie sie uns ganz glaublich von jenem rein geistigen Zustande, der in die innigste Beziehung zum letzten Ziele tritt, geschildert wird, dürfte wohl imstande sein, alle Sünden zu tilgen. Nur eines ließe sich wieder dagegen einwenden: eine successive, allmähliche Läuterung wäre dies nicht.

Einer solchen trägt eine zweite Annahme vollkommene Rechnung, nach welcher durch die schweren Strafen des Fegfeuers der Abscheu gegen die Sünde immer mehr gesteigert wird, und so schließlich durch vollkommene Reue alle Sünden und Sündenstrafen getilgt werden.

Diese Meinung hat der hl. Thomas in seinen früheren Schriften vertreten, hat sie aber später aufgegeben. Was einigermaßen unbefriedigt erscheint, ist die Steigerung der Reue durch die Strafe: das wäre doch wohl eher eine unvollkommene Reue; freilich ist ja der Gnadenstand vorhanden und damit die Möglichkeit der heilsamen Wirksamkeit der Strafe gegeben: aber wie wir ausführten, scheint der

[1]) Nec potest dici, ut dicunt. quod si non poenituit actu vel proposito, in generali vel speciali, sit versum in mortale propter hoc quod „veniale fit mortale dum placet"; quia non quaelibet placentia peccati venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet cum sit voluntarium), sed talis placentia, quae ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit (de Trin. l. 10. c. 10). Et sic placentia illa quae facit peccatum mortale est actualis placentia, quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis postquam peccatum veniale commisit nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo vel tenendo, sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis et in hac cogitatione obdormiat et moriatur. Unde patet quod haec opinio omnino irrationalis est. Ibid.

Gnadenstand des Jenseits schon anfangs eine so vollkommene Liebe mit sich zu führen, daß sie nicht erst gesteigert werden muß, um Nachlassung läßlicher Sünden zu wirken.

Darum scheint eine dritte Annahme, welche der hl. Thomas später vorträgt, das Richtige zu treffen. Er sagt:

Et ideo cum aliis dicendum quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia poena illa aliqualiter voluntaria virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem, quae simul cum gratia stare potest [1]).

Die Strafe wird von den heiligen Seelen im Gnadenstande mit der größten Bereitwilligkeit, ja großer Freude, mit heroischer Geduld während der ganzen Dauer des Leidens getragen: es sind also da die Bedingungen zu einer adäquaten Genugthuung im vollsten Maße gegeben: So lange also die Strafzeit dauert, währt auch die Sühnezeit. Und so wird das Fegfeuer zu einem wirklichen Orte allmählicher Läuterung.

6. So wird die Strafe des Fegfeuers zu einer wahrhaft sühnenden und genugthuenden Leistung ganz entsprechend der Buße, welche wir in diesem Leben im Gnadenstande zur Abbüßung der Schuld und Strafe verrichten: und so bieten wir den armen Seelen durch unsere Suffragia eine wirkliche stellvertretende Genugthuung.

Die läßliche Sünde kann auch mit vollkommener Liebe bestehen und also eine weitere Sühne verlangen; wenn also auch die Liebe der Seelen im Fegfeuer schon von Anfang sehr groß ist, so schließt sie weitere Buße nicht aus. Hier auf Erden muß nach der Vergebung und Eingießung der Gnade und Liebe die Sühne fortgesetzt werden, weil noch größere Liebe erforderlich ist, um nicht nur die Sünde, sondern auch alle zeitlichen Strafen zu tilgen; dort aber, wo mit der Tilgung der letzten Makel der Himmel eröffnet ist, muß Sühne und Strafe gleichzeitig beendigt werden.

Es sind auch die beiden dazu erforderlichen Momente: Gnade (Liebe) und Leiden so groß, daß mit der Tilgung der Schuld auch alle Strafe getilgt sein kann; jedenfalls wird die göttliche Weisheit dieselben in solchem Verhältniß zu einander abmessen, daß kein Hinderniß mehr zur Anschauung Gottes zu gelangen, für die Seele besteht, sobald jede Makel der Schuld in ihr durch das Fegfeuer getilgt ist.

[1]) Append. q. 2. a. 4.

7. So stellt sich denn die Lehre vom Fegfeuer als eine sehr ernste, ja erschreckende dar, aber zugleich bietet die nähere Erwägung derselben Trost und wirkt jedenfalls sehr heilsam auf Jeden, der es mit seinem jenseitigen Loose ernst nimmt. Es mahnt uns das Fegfeuer, vor jeder, auch der geringsten Unvollkommenheit uns zu hüten, es mahnt uns dringend, nicht in Sorglosigkeit Schulden auf Schulden zu häufen, die am Ende des Lebens angewachsen, eine lange Sühnezeit verlangen.

Das Fegfeuer mahnt uns, die Buße nicht zu verschieben, sondern wenn wir auch Nachlassung der Sünden uns versprechen können, doch die vielen Gelegenheiten, für sie genugzuthun, nicht vorüber gehen zu lassen. Hier können wir mit geringen Leiden und kurzen Bußübungen erreichen, was dort lange und schwere Peinen bewirken müssen. Insbesondere können wir uns hier die reichlichen Früchte des hl. Meßopfers zueignen, um große Schulden und Strafen abzutragen, wir können durch Abläße unsere Genugthuung erleichtern und bei allen diesen Bußübungen zugleich, da wir noch in statu viae sind, die Gnade und Glorie vermehren.

Aber nicht blos heilsam, erschreckend und mahnend wirkt der Gedanke an das Fegfeuer: es liegt auch ein großer Trost in dem Gedanken, daß wir noch im Jenseits uns reinigen, besonders aber daß wir unseren Lieben, auch wenn sie bereits ins Jenseits hinüber gegangen sind, noch wirksame Hilfe leisten können. Wer kann sich für so rein halten, daß er alsbald nach dem Tode zur Anschauung Gottes zu gelangen sich zutrauen könnte! Das Fegfeuer zeigt uns das Mittel, uns zu reinigen: dasselbe ist zwar ein hartes Strafmittel, aber es verbindet sich mit der Pein die festeste Gewißheit des Heiles und innigster Gottesliebe, es wird mit der größten Bereitwilligkeit angenommen und ertragen. Es bietet uns das Fegfeuer die Möglichkeit, unsere Liebe, unseren Dank, unsere Verehrung dahingegangenen Theuren und Wohlthätern zu entrichten: das entspricht so sehr einem Drange des Menschenherzens, daß, wie wir hörten, selbst dogmatische Leugner des Reinigungsortes sich gedrängt fühlen, für ihre Verstorbenen zu beten.

Sechstes Kapitel.

Der Himmel [1]).

§ 628.

Die ewige Seligkeit im Lichte der natürlichen Vernunft.

I. Daß es ein „ewiges Leben", einen Himmel geben müsse, kann auch die Vernunft durch die evidentesten Gründe nachweisen. Freilich müssen dabei die Ausdrücke ewiges Leben und Himmel im philosophischen, nicht im christlichen Sinne genommen werden. In christlichem Sinne genommen ist der Himmel und das ewige Leben nur durch die Offenbarung bekannt, und kann auch nur durch göttliche Offenbarung uns Kunde werden von einem Himmel, in welchem die Anschauung Gottes unsere Glückseligkeit ausmacht, in welchem wir nicht einfach leben und glückselig leben, sondern am seligen Leben Gottes selbst theilnehmen.

1. Im philosophischen Sinne ist der Himmel der Zustand unserer vollkommenen Beseligung für das tugendhafte Leben, durch welches wir im Diesseits unserem letzten Ziele zugestrebt haben. „Ewiges Leben" würde dem Wortlaute nach blos Unsterblichkeit besagen; und diese kann von der Vernunft durch zwingende Gründe dargethan werden; zwingender sind dieselben freilich für die Unsterblichkeit der Frommen, während die ewige Dauer der Seelen der Verdammten oder jedenfalls die Ewigkeit der Strafen nicht so zwingend von der Vernunft bewiesen werden. Aber unter „ewigem Leben" versteht man eben die selige Unsterblichkeit, die ewige Seligkeit: sie wird also vor allen durch alle jene Gründe dargethan, welche die Philosophie für die Unsterblichkeit der Seele anzuführen vermag. Noch specieller weist die Philosophie nach, daß nur in Gott unsere Seligkeit sich finden kann, daß nur die Erkenntniß und Liebe des höchsten Gutes uns jene vollkommene Glückseligkeit geben kann, nach der wir ver-

[1]) Thomas Aqu. op. de beatitudine. Bischof Martin, Blicke ins Jenseits 1878. Bautz, Der Himmel. Mainz, Kirchheim. 1881. Stöger, Die Himmelskrone, oft aufgelegt.

langen, die uns von Gott in Aussicht gestellt und folglich gegeben werden muß, wenn wir die Bedingungen erfüllen, an welche diese göttliche Verheißung geknüpft ist. Das ist aber der Himmel im wahren Sinne des Wortes: Vollkommene Glückseligkeit bei Gott und in Gott.

Im engsten, christlichen Sinne gehört freilich noch dazu, daß Gott nicht durch eine beliebige, natürliche Erkenntniß erkannt und geliebt werde, sondern daß die Erkenntniß die vollkommenste, nämlich Schauen Gottes sei. Nicht diese, sondern eine Erkenntniß Gottes überhaupt, aber so vollkommen, daß sie uns ganz befriedigt, wollen wir durch Vernunftgründe darthun. Bei diesen Beweisen darf freilich nicht von der Vorsehung Gottes abgesehen werden, wenigstens läßt sich nur unter Voraussetzung eines gütigen, weisen gerechten Gottes stringent die ewige Belohnung und Bestrafung, die Erfüllung unserer fundamentalen Triebe in vollkommener Glückseligkeit darthun. Aber die Vernunft kann auch ohne Offenbarung die Existenz Gottes und seiner Vorsehung ganz einleuchtend nachweisen. In der That sind es nur die Gottesleugner, welche gleichmäßig Gott und ewiges Leben verwerfen.

2. Dagegen wenn es einen Gott gibt, so muß er vor allem gerecht und heilig sein. Seine Gerechtigkeit und Heiligkeit fordert aber mit zwingender Nothwendigkeit ein anderes Leben zur Belohnung der Tugend und Bestrafung der Sünde. Das Sittengesetz ist im letzten Grunde der Ausdruck des allerheiligsten Wesens Gottes selbst; in der Wesenheit Gottes, dem Urgrund alles Seins, aller Möglichkeit, aller Ordnung, aller denkbaren Wesenheiten, welche nur als Abbilder und Darstellungen des göttlichen Seins das sind, was sie sind, ist auch der letzte Grund der sittlichen Ordnung, d. h. der Grund enthalten, warum etwas der Ordnung entspricht, sittlich gut ist, anderes der Ordnung zuwider, sittlich schlecht ist, also warum ein Handeln Tugend oder Sünde ist.

Nun liebt aber Gott sein unendlich liebenswürdiges heiligstes Wesen mit unendlicher Liebe und haßt alles, was gegen dasselbe gerichtet ist, mit unendlichem Hasse. Also muß er auch mit derselben intensiven Liebe die sittliche Ordnung lieben, mit derselben Abscheu die Verletzung der Ordnung hassen. Sein heiligster Wille muß die Befolgung der sittlichen Ordnung, d. h. des Sittengesetzes als deren Ausdruck dem Menschen wie allen freien Wesen als strengste Pflicht auferlegen, die Verletzung derselben aufs strengste verbieten. Daraus ergibt sich, daß er die Tugend nothwendig lieben muß wie sein eigenes Wesen, die Sünde verabscheuen als die schlimmste Feindin Gottes, die

Verächterin seines heiligsten den Menschen aufs strengste verpflichtenden Willens.

Die Liebe und der Haß Gottes sind aber nicht rein abstracte Affecte, sondern sie sind Kraft und That. Also muß er Guten Gutes erweisen, den Sünder Uebel leiden lassen. Das ist auch die Ueberzeugung aller Menschen, die an einen Gott glauben. Wo immer wir ein Gottesbewußtsein finden, im Leben der Völker und des Einzelnen, da ist damit auch die selbstverständliche Forderung verbunden, daß der gerechte Gott die Guten belohnen und die Frevler bestrafen müsse.

Nun ist es eine Jedem in die Augen springende Thatsache, daß in diesem Leben die Guten nicht nach Verdienst belohnt, die Bösen nicht nach Gebühr bestraft werden; im Gegentheil erheben sich fortwährend die Klagen, welche selbst in Anklagen gegen die Vorsehung ausarten, daß es den Bösen hier weit besser ergeht als den Guten, daß jene gerade aus ihrer Schlechtigkeit Gewinn ziehen, während die Guten wegen der Tugend zu leiden haben, unter Umständen alles, selbst ihr Leben opfern müssen. Jene Anklagen wären allerdings berechtigt, wenn es kein anderes Leben gäbe. Da aber Gott gerecht und heilig ist, wird er ganz gewiß einem Jeden vergelten nach seinen Werken: dies kann nur geschehen in einem anderen Leben.

Diese Beweisführung zeigt auch evident, wie überall mit dem Gottesbewußtsein der Unsterblichkeitsglaube verbunden ist, und beseitigt mit einem Schlage die Zweifel, welche Kritiker an dem Unsterblichkeitsglauben der Israeliten aufgeworfen haben. Wenn selbst ein unvollkommenes Gottesbewußtsein überall und immer den Glauben an die göttliche Vergeltung einschließt, dann kann doch das so hoch entwickelte Gottesbewußtsein der alten Israeliten nicht ohne Jenseitsglauben gedacht werden. Denn gerade die Gerechtigkeit Gottes, welcher den Sünder bestraft und den Gerechten belohnt, wiederholt die hl. Schrift fort und fort. Sie vertröstet diejenigen, welche am Glücke der Gottlosen Anstoß nehmen auf das Ende: dann wird dem Gerechten wie dem Sünder sein verdientes Loos werden. Es ist ganz lächerlich, wenn man unter dem Ende den Tod, bezw. den Lebensabend verstehen will, in dem Sinne, daß vor dem Tode oder im Tode selbst die Gerechtigkeit Gottes sich zeigen werde.

Denn es ist gleichfalls offenkundige Thatsache, daß viele Gerechte bis in den Tod die schwersten Leiden zu ertragen haben und oft noch einen härteren Todeskampf zu bestehen haben, als die Gottlosen, welche unter Umständen bis zu ihrem Tode die Früchte ihrer Sünde genießen. Also ist es gar nicht denkbar, daß ein gläubiger Israelit, der auf

das tiefste von der belohnenden und bestrafenden Gerechtigkeit so sehr überzeugt war, daß er sie schon in dieser Welt geübt haben wollte, von einem andern Leben hätte absehen können. Es wird in der älteren Zeit von der hl. Schrift weniger ausdrücklich hervorgehoben, weil es eine selbstverständliche Grundüberzeugung des religiösen Menschen ist, ebenso fundamental wie das Gottesbewußtsein selbst, in welchem es mitenthalten ist.

3. Also Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verlangen Belohnung und Bestrafung im Jenseits; aber der Mangel einer vollkommenen Sanction des Sittengesetzes würde auch gegen die Weisheit Gottes verstoßen.

Wenn die Verletzung des Sittengesetzes keine andere Strafe zu erwarten hätte, als die irdischen Nachtheile, welche aus der Sünde folgen, würde von der Mehrzahl der Menschen die Sünde ungescheut begangen werden. Denn viele Pflichtverletzungen werden hier gar nicht oder doch nicht wirksam gestraft, es haben vielmehr die Verbrecher große Vortheile aus ihrer Sünde. Die Guten müssen für die Pflichterfüllung so schwere Opfer bringen, daß, wenn ihnen nicht eine jenseitige Belohnung in Aussicht gestellt wird, für die Menschen, wie sie nun einmal sind, jeder kräftige Impuls zur Tugend fehlte. Man müßte, wenn es keine göttliche Gerechtigkeit gibt, jeden für einen Thoren halten, der wegen der Tugend, etwa ihrer Schönheit halber sich so schwere Opfer auferlegte.

Hätte also Gott keine vollkommene jenseitige Belohnung und Bestrafung festgesetzt, so gliche er einem Gesetzgeber, der einfach ein Gesetz promulgirt, aber keine Belohnung, keine Strafe festsetzt: der heilige und weise Gott würde ebenso wie jener Gesetzgeber durch dieses Verfahren beweisen, daß ihm wenig an der Beobachtung seines Gesetzes liegt, er würde sich und den Untergebenen das mächtigste Mittel entziehen, wodurch die Beobachtung des Gesetzes sichergestellt wird.

4. Die Weisheit Gottes verlangt diese Sanction aber um so dringender, als er sie in der Natur des Menschen und des Sittengesetzes selbst grundgelegt, also unfehlbar in Aussicht gestellt hat: er würde sich in der schroffsten Weise selbst widersprechen, wenn er die Tugend ohne vollkommene Belohnung ließe, wenn die Sünde nur im Diesseits bestraft würde.

Mit der absoluten Forderung nämlich, das Sittengesetz zu befolgen, hat der Schöpfer in das menschliche Herz einen unüberwindlichen Trieb nach Glückseligkeit gelegt, der mit jener Forderung viel-

fach in heftigste Collision geräth. Um das Sittengesetz zu beobachten, müssen wir oft unser Wohl, unsere Glückseligkeit opfern, unter Umständen müssen wir, um unserer Pflicht zu genügen, alles, selbst das Leben, die Grundlage aller Glückseligkeit, opfern. Wollen wir dagegen unserem natürlichen Verlangen nach Wohl und Glück genügen, müßten wir nicht selten das Sittengesetz verletzen. Es stehen also zwei natürliche Anlagen des Menschen, die des Gewissens und die Triebe des Herzens mit einander in Widerspruch. Auf Widerspruch kann der allweise Gott die menschliche Natur, die Krone der Schöpfung nicht angelegt haben: es wäre ein Widerspruch mit sich selbst. Der Ausgleich, die Hebung dieses peinlichen Widerspruchs ist nur dadurch möglich, daß in einem besseren Jenseits die Sittlichkeit durch Glückseligkeit belohnt wird.

5. Aber nicht blos gegen die Weisheit Gottes, sondern ebenso schroff würde die Versagung der ewigen Belohnung gegen die Güte Gottes verstoßen. Der beste Vater würde seine Kinder mit dem Glückseligkeitstrieb äffen, ihnen denselben nur zur Qual gegeben haben. Denn daß er selbst diesen Trieb in das menschliche Herz gepflanzt hat, ist so sicher, als daß Gott es ist, der unsere Natur eingerichtet hat. Der Trieb ist nämlich so fundamental, so allgemein, so nothwendig und unüberwindlich, daß er als der natürlichste aller Triebe bezeichnet werden muß. Die vernünftige Natur kann gar nicht anders angelegt werden, als mit dem wesentlichen Triebe nach Glückseligkeit und zwar nach vollkommener Glückseligkeit. Denn die vernünftige Natur, oder noch allgemeiner jedes erkennende Wesen verlangt nach dem, was es als bonum sibi erkennt; was es begehrt, begehrt es, damit es ihm wohl sei, daß es glücklich sei. Beim Verlangen des vernünftigen Wesens leuchtet die vernünftige Erkenntniß dem Willen vor: derselbe geht also so weit als diese Erkenntniß; dieselbe erkennt aber nicht blos dieses oder jenes Gut, sondern das Gute im allgemeinen. Mag darum der Mensch noch so viele und noch so große Güter erlangt haben: sein Verlangen geht darüber hinaus; nur der Inbegriff aller Güter kann ihn vollständig befriedigen.

Der Besitz aller Güter, d. h. die vollkommene Glückseligkeit ist das Ziel des Menschen; nach diesem Ziele zieht Gott selbst den Menschen durch den Naturtrieb mit unwiderstehlicher Gewalt hin. In diesem Leben aber wird dieses Ziel nicht erreicht, unendlich bleibt der Besitz wirklicher Glückseligkeit hinter dem natürlichen, gottgepflanzten Verlangen zurück. Also muß uns ein gütiger Vater und weiser Gott in einem andern Leben die Seligkeit verleihen, zu der er uns so

mächtig hinzieht. Grausam wäre er gegen seine Kinder, ja er versündigte sich gegen sich selbst, wenn er diesen Trieb unerfüllt ließe, denselben dem Menschen nur zur Qual gegeben hätte.

6. Gott selbst ist das letzte Ziel des Menschen, nach welchem er thatsächlich strebt und zu dem ihn der Schöpfer bestimmen mußte. Denn das Streben des Geistes mit einer universalen Erkenntniß kann durch nichts Endliches beruhigt werden, nur im Unendlichen kann es seinen Ruhepunkt finden. Es muß aber auch der Schöpfer den Menschen für sich bestimmen, auf sich als das unendliche Gut hinrichten. Denn Beweggrund des absolut unabhängigen Willens Gottes kann nur das unendliche Gut, welches er selbst ist, sein, der heiligste Wille kann nur wegen des höchsten Gutes wollen. Wenn er also etwas Geschaffenes will, so muß er es wegen des höchsten Gutes wollen, er liebt in ihm nur das unendliche Gut. Das ist nur dadurch möglich, daß das geschaffene Gut als ein Ausfluß, eine Darstellung des höchstes Gutes von ihm geliebt wird. In Wahrheit ist ja auch jedes endliche Wesen nur dadurch gut und liebenswürdig, daß es ein Abbild der unendlichen Güte ist; denn das Wesen Gottes ist der Urgrund alles Seins nicht blos der Existenz, sondern auch der Wesenheit der Dinge. Also will der heiligste Wille Gottes, daß alles geschaffene Sein, Gottes Wesenheit abbilde und durch seine Thätigkeit und Selbstvervollkommnung Gott immer mehr ähnlich werde, bis es in der höchsten ihm möglichen Verähnlichung mit Gott sein Endziel erreiche. Der Mensch kann aber in vorzüglicherer Weise als alle unvernünftigen Geschöpfe, durch geistige Erkenntniß Gott ähnlich werden, noch mehr durch Erkenntniß und Liebe Gottes des unendlichen Wahren und Guten. Denn das eigentliche Leben Gottes besteht in der Erkenntniß und Liebe seiner selbst.

Also ist die vollkommenste Erkenntniß und Liebe Gottes Ziel des Menschen. Dieselbe bildet aber auch seine Glückseligkeit. Also da der Mensch ohne seine Schuld sein Ziel nicht verfehlen kann, muß ihm ein seliges Leben in vollkommenster Liebe und Erkenntniß Gottes vorbehalten sein [1]).

[1]) Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur est ultimus finis ejus. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et hoc includit omnes alias. In genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia, quia Deus semper actu intelligens est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo, secundum quod intelligit ipsum Deum:

7. Gottes Weisheit verlangt absolut, daß er seine Geschöpfe auf ein Ziel hinrichten muß. Dieses Ziel kann kein anderes sein als Gott selbst, da ein anderes Ziel dem unendlich heiligen Willen, der nur das unendliche Gut in allem intendiren kann, zuwider wäre. Also ist auch dem Menschen Gott als Ziel vorgesteckt. Dieses Ziel erreicht er nur, wenn er seiner Natur gemäß handelt. Denn die Natur ist das Princip des Wirkens, die Summe der Kräfte, durch welche das besondere Ziel des Geschöpfes erreicht werden soll. Das Sittengesetz ist aber der Ausdruck der menschlichen Natur und ihrer Beziehungen zu andern sittlichen Wesen. Also ist der Mensch darnach zu handeln durch den absoluten Willen Gottes verpflichtet, und durch dieses sittliche Handeln erreicht er sein Ziel. Gott aber ist sein letztes Ziel, das er seiner geistigen Natur entsprechend nur durch Erkenntniß Gottes erreichen kann [1]).

Der Schöpfer muß aber das höchste vom Geschöpfe zu erreichende Ziel und die vollkommenste Erreichung desselben ihm vorstecken, sonst hätte er Mittel zwecklos verschwendet. Also vollkommenste Erkenntniß Gottes und was damit gegeben ist, vollkommenste Liebe Gottes ist des Menschen Ziel [2]).

Dieses wird aber in diesem Leben nicht erreicht. Also in einem andern. Vollkommenste Erkenntniß und Liebe Gottes ist aber des Menschen Seligkeit.

II. Zu diesem Ergebnisse führt nicht blos eine abstracte philosophische Deduction, nein das menschliche Herz muß diese Schlußfolgerung ganz concret und praktisch durchleben.

1. Daß unser Herz von keinem irdischen Gute, von keinem Genusse, von keinem Besitze befriedigt wird, fühlt jeder Mensch, auch

nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 25.

[1]) Ultimus finis cujuslibet rei est Deus. Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo conjungi, quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem aliquid conjungitur Deo per hoc quod substantiam ejus aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia), quam dum consequitur ejus aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis intendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

[2]) Quum operationes ex objectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto ejus objectum est perfectius; et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere hujus operationis, quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 25.

derjenige, dessen Bedürfnisse und Streben kaum über den Nullpunkt sich erheben. Aber auch die höchststrebenden Geister, auch solche, welche alles erreichen, was die Erde Sterblichen bieten kann, finden ihr Herz öde, unbefriedigt, sie verlangen nach etwas Besserem. Wer nun nicht durch materialistische, pantheistische, pessimistische Vorurtheile sich den natürlichen, geraden Sinn hat aus der Brust reißen lassen, der trägt die Ueberzeugung in sich, daß sein so natürliches Sehnen nicht unerfüllt bleiben kann, daß ein weiser und gütiger Gott nicht ein grausames Spiel mit seinem Lebensglücke treiben kann. Zumal wenn schwere Leiden, wenn Noth des Lebens, welche der Mehrzahl der Menschen beschieden sind, über uns hereinbrechen, dann richtet sich der Blick unwillkürlich nach oben, nach einer besseren Zukunft, mit der festen Zuversicht, daß die Vorsehung für die geduldig ertragenen Leiden ein besseres Jenseits uns vorbehalten hat. Wo diese Zuversicht fehlt, da muß nothwendig Verzweiflung die Leidenden, deren Zahl unendlich ist, ergreifen. Kann aber eine Lebens- und Weltauffassung auf Wahrheit Anspruch machen, welche die Menschen mit psychologischer Nothwendigkeit zur Verzweiflung zum allgemeinen Massenmord, den Ed. v. Hartmann in Aussicht stellt, treibt. Geradezu wie Hohn auf die Leiden und Qualen der Unglücklichen klingt es, wenn uns die atheistischen Leugner der Unsterblichkeit rathen, uns ins Unvermeidliche zu fügen, uns mit der „Allgewalt des Causalgesetzes" zu trösten, für das Ganze zu arbeiten, dessen Theil wir sind und das nie vergeht, für die Zukunft zu arbeiten, in der Anderen unsere Arbeiten und Leiden zu Gute kommen. Welchem Schwerbedrängten, Leidenden, ja überhaupt welchem vernünftigen Menschen können solche Speculationen über die entsetzliche Noth des Lebens hinweghelfen? So grausam und gefühllos, wie sich gegen die leidenden Menschen diese Atheisten erweisen, kann ein gütiger Vater im Himmel nicht gegen seine Geschöpfe, seine Kinder sein.

Fällt der Unsterblichkeits- und Vorsehungsglaube, dann ist das menschliche Leben für Viele unerträglich, für alle inhaltsleer, dann verdient das Leben nicht gelebt zu werden, es ist, wie die Pessimisten sehr treffend bemerken, „ein Geschäft, das die Kosten nicht deckt". Die Pessimisten haben die consequenten Folgen aus dem Atheismus, aus der Leugnung des andern Lebens gezogen. Das Beste für den Menschen wäre es dann, gar nicht geboren sein, oder sobald als möglich dasselbe wieder wegzuwerfen: der allgemeine Selbstmord der Einzelnen, welchen Schopenhauer vorschlägt, oder der Massenmord des

ganzen Geschlechtes, den Hartmann für wirksamer hält, wäre die einzige vernünftige Folgerung.

Wenn man sich gegen diese Consequenz dadurch zu decken sucht, daß man die sittliche Aufgabe des Menschen betont, welche von allem Glück und Vortheil absieht und doch gerade durch ihre Selbstlosigkeit dem Leben einen reichen Inhalt eine würdige Aufgabe stellt, so kennt man das menschliche Herz sehr schlecht. Wer will und kann absolut schwere Opfer bringen, sein Wohl einer Idee opfern? einer Idee, welche ohne Gott eine reine Abstraction ist. Höchstens einigen gut situirten Philosophen kann es einfallen, mit solchen Ideen die leidende Menschheit zu beruhigen. Und dann: welcher Mensch, mag er auch noch so günstig und ideal beanlagt sein, kann die hohe sittliche Aufgabe, die ihm gesteckt ist, erfüllen? Wir alle müssen vielmehr eingestehen, daß wir Sünder sind, auch diejenigen, welche soviel von der selbstlosen religionslosen Moral zu reden und ihre Vorzüge zu preisen wissen. Soll es nun für immer bei diesem Stückwerck in der höchsten Sphäre menschlicher Thätigkeit bleiben, soll der Mensch gerade seine wichtigste Lebensaufgabe verfehlen? Das stimmt schlecht zu der Weisheit und Harmonie, die wir in der ganzen Schöpfung bewundern: jedenfalls kann uns ein weiser, heiliger und gütiger Gott nicht zu einem solchen Zustande verurtheilt haben. Er ist es ja, der uns die sittliche Anlage anerschaffen, er drängt uns durch das Gewissen zur Entwickelung der Anlage, er verlangt auf das strengste vollkommene Heiligkeit von uns, wohl wissend, daß wir sie in diesem Leben nicht erreichen können, daß wir unendlich weit selbst am Ende unseres Lebens von unserer sittlichen Vollendung entfernt sind: kann er da uns ein Leben versagen, in welchem wir vollenden, was er von uns verlangt? Er würde sich selbst widersprechen, wenn er diese Vollendung niemals ermöglichte.

2. Wie für vollkommene Sittlichkeit, so ist unser Geist auch angelegt für Erkenntniß der Wahrheit. Wie das Auge für das Licht geschaffen und eingerichtet ist, und nach Licht ein unwiderstehliches Verlangen trägt, so ist noch fundamentaler unser Geist, weil mit Verstand begabt, auf die Wahrheit hingerichtet, und verlangt nach ihr intensiver und allgemeiner nach deren Erkenntniß als der Gefangene im dunklen Kerker nach dem Tageslichte.

Es mag Manchen befremden, wenn dieses Wahrheitsverlangen als ein so intensives und allgemeines bezeichnet wird; wie viele Alltagsmenschen kümmern sich in ihrem Stumpfsinn spottwenig um

Wahrheit, viele spotten über die Erforschung der Wahrheit, höchstens begnügen sie sich mit einem skeptischen „Was ist Wahrheit?“

Freilich in dieser abstracten Form sind es nur auserwählte Geister, die ein so heftiges Verlangen nach Wahrheit haben, wie etwa der hl. Augustinus, dem die Erkenntnis als fortwährendes Ideal vorschwebt. Aber auch minder hohe Geister ringen thatsächlich nach Wahrheit, wenn sie mit großem Fleiße, unter den härtesten Mühen der Wissenschaft sich hingeben, Gesundheit, Vergnügen, ihr ganzes Leben ihrem Dienste widmen. Die niedrigen Geister freilich zeigen wenig Verlangen nach „Wahrheit“, aber wissen wollen auch sie, und wenn es nur die Kunstgriffe ihres Gewerbes, die Tagesneuigkeiten und andere unnütze Dinge sind.

Aber ein gewisses Maß von Erkenntniß der Wahrheit ist jedem Menschen dringendstes Bedürfniß und unerläßliche Pflicht: die sittlich-religiöse Erkenntniß. Er muß doch wissen, wozu er auf der Welt ist, woher er kommt, wohin er geht, welche Pflichten er zu erfüllen habe u. s. w. Wenn wir nun in unser Inneres blicken und Rundschau bei Andern halten, was gewahren wir da von Realisirung jener Anlage zur Wahrheit, wie erfüllt sich unser Verlangen und Bedürfniß nach Wahrheit? Der Irrthum, die Unwissenheit, der Zweifel gerade in Bezug auf die wichtigsten Wahrheiten ist des Menschen Antheil. Man rühmt sich freilich heutzutage eines ungeheuren Fortschritts, eines unermeßlichen Wissensschatzes: aber in diesem Wissensschatze steckt mehr Irrthum, Zweifel, Hypothese als sichere Wahrheit.

Je mehr die Wissenschaft fortschreitet, desto mehr Räthsel und Probleme thun sich auf, was die besonnenen Forscher und gerade die bevorzugtesten Liebhaber der Wahrheit anerkennen. Sie erklären mit Sokrates: Ich weiß, daß ich nichts weiß, oder mit dem großen Newton: „Mir selbst komme ich vor wie ein Kind, das am Ufer des Meeres spielt und sich damit belustigt, daß es dann und wann, einen glatten Kiesel oder eine Muschel größer als gewöhnlich findet, indeß der Ocean der Wahrheit unerforscht vor mir liegt.“ Also einige Fünkchen Wahrheit unter der unermeßlichen Masse von Irrthum und Unwissenheit, das wäre das Resultat jener unendlichen Anlage für Wahrheit, welche der Schöpfer unserem Geiste gegeben? Wenn so der allweise Gott seine Pläne in der Welt und gerade auf der Höhe der Schöpfung so erbärmlich verwirklichte, träfe ihn mit vollster Wucht der Vorwurf, den Horaz dem ungeschickten Bühnendichter macht: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Soll das eine befriedigende Lösung des großartigen Weltdramas sein? Nein, die Wahrheit, für die uns

Gott geschaffen hat, müssen wir in einem besseren Jenseits ohne Dunkel, ohne Zweifel, ohne Unsicherheit erkennen. Und da wir schon hier einsehen, daß nur in Gott selbst die endgültige Lösung aller Welträthsel gefunden werden kann, so muß er sich uns dort in einer so vollkommenen Weise zu erkennen geben, daß unser Verlangen nach Wahrheit befriedigt wird. Damit ist dann naturgemäß eine solche Liebe seiner unendlichen Schönheit, welche ja wieder nur die Wahrheit ist, verbunden, daß unser Verlangen nach Glückseligkeit vollkommen befriedigt ist.

3. Ebenso stark und noch viel intensiver als der Trieb nach Wahrheit unserem Geiste eingepflanzt ist, ist unserem Gemüthe und Herzen die Liebe angethan. Die Liebe ist der Grundtrieb des menschlichen Herzens, nicht etwa blos in der Auffassung und Darstellung von Dichtern und sinnlichen Menschen, sondern die größten Denker wie Augustin und Thomas behandeln die Liebe als die Grundtendenz unseres gesammten Gefühlslebens. Die Bedürfniß nach Liebe kann nicht wie das nach Wahrheit so leicht durch Rohheit und Stumpfsinn erstickt werden, ganz liebeleer kann kein menschliches Herz sein, wenn es freilich auch gar zu häufig unwürdigen Gegenständen seine Zuneigung schenkt. Die Liebe ist das schönste Geschenk, der mächtigste Trieb, welchen die gütige Vorsehung dem armen Menschen in der Oede dieser Welt verliehen. Liebe ist dem Menschenherzen innerstes Bedürfniß, ohne Freundschaftsverbindung ist es nicht möglich, die Wanderschaft dieses Lebens zu ertragen. Manche Liebes- und Freundschaftsverbindungen sind vom Schöpfer selbst, in der Blutsverwandtschaft, in der geschlechtlichen Einigung geknüpft und dieselben dienen freilich zunächst irdischen Zwecken, insbesondere der würdigen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes; aber die sinnliche Liebe genügt dem edleren Menschen nicht: gerade aus diesen natürlichen Verbindungen erwachsen die zartesten Freundschaftsbande, wenigstens sollen wir eine solche Veredlung der Gefühle anstreben, und das Leben selbst drängt uns, noch andere freundschaftliche Beziehungen ohne sinnliche Grundlage mit Gleichgesinnten einzugehen. Das verlangt unser Herz, dazu drängt unser geistiges und leibliches Bedürfniß, das verlangt das Sittengesetz, welches die Freundschaft als ein eminent sittliches Verhältniß billigt, anräth, befiehlt.

Liebe und Freundschaft aber verlangen Ewigkeit ihres Bestandes. Kaum ein herberer Schmerz kann uns treffen, als wenn wir von den Geliebten getrennt, wenn sie uns durch den Tod entrissen werden. Gibt es nun kein anderes Leben, dann ist unsere Liebe nur ein schöner

Traum gewesen, oder vielmehr eine Illusion, darauf berechnet, uns zu täuschen und zu quälen. Dann wäre es viel vernünftiger, nach Stoiker Art gar keine Freundschaft zu schließen: jedenfalls wäre die Freundschaft um so qualvoller, je inniger und ausgedehnter sie gewesen. Stimmt dies zu den Absichten einer gütigen und weisen Vorsehung, ist es vereinbar mit der Heiligkeit eines liebenden Vaters, der uns die Freundschaft als beste Mitgift fürs Leben gegeben, sie uns anbefiehlt, zu ihr uns durch natürliche Triebe und Bedürfnisse hinzieht?

Also es muß ein anderes Leben geben, das die Liebesbande nicht zerreißt, sondern veredelt, befestigt: nur so ist Freundschaft und Liebe eine würdige Gottesgabe.

Wahre und edle Freundschaft muß in Gott gegründet sein; denn man muß den Freund lieben wegen seiner wirklichen Liebenswürdigkeit, diese kommt ihm aber mehr als Abbild Gottes zu, als wegen seiner persönlichen sehr endlichen Vollkommenheit. Indem die Dahingeschiedenen Gott vollkommener erkennen und lieben, müssen sie auch uns, die Kinder und Ebenbilder Gottes, mehr lieben und schätzen, wir blicken mit mehr Vertrauen und Hochschätzung zu ihnen hinauf: unsere Liebe vermehrt sich und harrt der Stunde, wo wir wieder mit ihnen in Gott auf ewig vereint sein werden.

Welches ist dagegen die Stimmung der Ungläubigen am Grabe ihrer Lieben? Verzweiflung, Weltschmerz, stumme Resignation ins Unvermeidliche. Konnte ein gütiger Vater so mit den edelsten Anlagen und Regungen des menschlichen Herzens gleichsam seinen Spott treiben? Eine solche Welt- und Lebensauffassung hat man nicht mit Unrecht Pansatanismus statt Pantheismus genannt.

III. In Erkenntniß der Wahrheit und in der Liebe des Guten, welche die Grundtriebe unseres geistigen Wesens bilden, kann also allein unsere Glückseligkeit gefunden werden: es ist ja auch die Glückseligkeit, der Zustand höchster Vollendung unseres Wesens, vollkommener Entwickelung unserer Anlagen. Dazu ist also vor allem erforderlich, daß unsere edelsten Anlagen und Triebe erfüllt werden: also vor allem unsere geistige Erkenntniß und unser Wille. Dieselben finden aber ihre Vervollkommnung proportional den Objecten, auf die sie gerichtet sind: je edler, vollkommener die Gegenstände sind, mit denen sich unser Verstand und Wille beschäftigt, um so werthvoller, edler, erhabener das Erkennen und Lieben.

1. Also gehört zur vollkommensten Bethätigung unseres Verstandes, dessen Object das Wahre ist, die Erkenntniß der höchsten, ersten und letzten Wahrheit, zur vollkommensten Bethätigung unseres Willens

die Liebe des höchsten Gutes. Also nur in Gott[1]), in der klaren Erkenntniß und inbrünstigen Liebe Gottes kann unsere Natur zu der Vollendung kommen, auf welche ihre Grundtriebe hinzielen, für welche sie vom Schöpfer angelegt ist. Da also der gütige und weise Schöpfer diese Anlage nicht vereiteln, diese Triebe nicht unerfüllt lassen kann, so muß er in einem besseren Leben sich den Seinigen so zu erkennen geben, daß die vollkommenste Liebe zum höchsten Gute uns allseitig beglückt.

Also vermag unsere Vernunft mit aller Klarheit die Existenz des Himmels darzuthun, nicht nur insofern man darunter eine vollkommene Glückseligkeit im Jenseits versteht, sondern specieller die Seligkeit in Gott. Denn der Himmel ist vor allem der Ort oder der Zustand, wo wir in Gott selig sind, wo wir bei Gott, in innigster Weise mit ihm vereinigt sind.

Diese Nähe Gottes, die Vereinigung mit ihm ist weniger örtlich oder physisch zu verstehen; sie wird durch die geistigen Bande hergestellt: wir sind bei ihm, in ihm, wenn wir auf die vollkommenste Weise, die unser Geist verlangt, ihn erkennen und demgemäß ihn lieben, womit die höchste Beseligung gegeben ist, die ja auch in anderer Weise als durch Erkennen und Lieben nicht möglich ist.

2. Bei der Bestimmung der dem Menschen zukommenden endlichen Vollendung und Glückseligkeit müssen vor allem seine höheren Anlagen und Fähigkeiten, Verstand und Wille, berücksichtigt, ihre vollkommenste sie befriedigende Thätigkeit als Maßstab des Glückes angelegt werden. Diese Fähigkeiten erhalten ihre Vervollkommnung durch Thätigkeit und zwar durch Thätigkeit in Bezug auf ihre ihnen proportionirten Gegenstände: der Gegenstand des Verstandes ist das Wahre, der proportionirte Gegenstand das Wahre im allgemeinen. Nicht dieses oder jenes Wahre, wie für den Sinn, z. B. für das Auge die Farbe, für das Ohr der Ton, sondern wegen seiner Universalität alles Wahre. Dement-

[1]) Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum: alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest secundum quod dicitur Ps. CII, 5: „Qui replet in bonis desiderium tuum". In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit. S. Thom. 1. 2. q. 2. a. 8.

sprechend geht der Wille nicht auf dieses oder jenes Gut, sondern auf das Gute im allgemeinen, auf alles Gute, welches die universale Erkenntniß dem Willen vorhält.

Es können also unsere geistigen Fähigkeiten nicht befriedigt werden, unser Drang nach Wahrheit nicht beruhigt, unser Verlangen nach dem uns angemessenen Guten nicht gestillt werden, wenn wir nicht alles Wahre erkennen, nicht alles Gute besitzen.

Dieses läßt sich nun in zweifacher Weise erreichen: erstens dadurch, daß wir jede einzelne Wahrheit für sich erkennen, und jedes einzelne Gut besitzen, oder zweitens dadurch, daß wir den Inbegriff und letzten Grund aller Wahrheit erkennen, das unendliche Gut, welches alle einzelnen Güter in sich schließt, besitzen. Ersteres ist nun wenigstens in Bezug auf den Besitz aller Güter absolut unmöglich: viele derselben schließen sich gegenseitig aus, keines derselben können wir im höchsten Grade besitzen. Also bleibt nur, daß wir durch das unendliche Gut befriedigt werden. Dazu ist aber erforderlich, daß wir es auf die vollkommenste Weise erkennen, womit dann auch die Erkenntniß aller Wahrheit für den Verstand gegeben ist [1].

3. Noch ein drittes Moment, das im Begriffe des Himmels, des ewigen Lebens enthalten ist: die ewige Dauer der Seligkeit können wir durch die Vernunft mit aller wünschenswerthen Klarheit nachweisen.

Und gewiß, eine Seligkeit, welche nicht immer dauert, kann keine wahre, geschweige denn eine vollkommene, den Geist vollständig befriedigende sein. Ein Wesen, das nur, wie das Thier, den Augenblick erkennt, von der Zukunft nichts weiß, daran nicht denkt, kann

[1] Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus quae dicuntur bona fortunae, neque in bonis corporis neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem neque ad intellectivam secundum actus moralium virtutum, neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scl. artem et prudentiam, relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis . . .

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis rerum cognitionem in potentia continens et est principium non finis humani studii a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis; neque etiam secundum scientias, quae sunt de rebus infimis, quum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet inductionis via quod supra rationibus est probatum, quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 37.

durch einen momentanen oder kurz dauernden Genuß vollständig befriedigt werden. Der Geist schaut aber in die Zukunft, von ihr kann er seinen Blick nicht abwenden. In diesem Leben sind freilich unsere Gedanken auf so viele nichtige Dinge gerichtet, daß der Lebemensch sich in den Augenblick versenken kann; aber ganz kann auch er sich der Zukunft nicht erwehren. Im Jenseits aber hat die Seele nur Wahrheit und Wirklichkeit vor Augen: da kann sie nur bei völliger Sicherung ihres ewigen Glückes sich beruhigen. Würde ihr nicht ewiger Besitz garantirt, so würde sie noch mehr als wir auf Erden den Tod, die gänzliche Vernichtung oder den Verlust der Seligkeit fürchten müssen, und diese Furcht wäre um so größer, je vollkommener ihre Seligkeit. Es würde sich also die Ungereimtheit ergeben, daß die Tugendhaftesten, welche die größte Seligkeit verdient haben, am stärksten von der Furcht vor der Zukunft gequält würden.

Also ewig muß die Glückseligkeit dauern, sie ist „ewiges Leben“ [1]).

4. Die Erkenntniß und Liebe Gottes, zu welcher uns die Vernunft als zu der Vollendung unseres Wesens, dem Abschluß unserer Strebungen, also unserer dereinstigen Seligkeit geführt hat, kann nur diejenige sein, welche unserer Natur und der geschöpflichen Natur überhaupt entspricht: es ist dies die abstractive Erkenntniß Gottes aus seinen Werken, nicht die unmittelbare Anschauung des Wesens Gottes selbst.

Denn die menschliche Natur und ihre Anlagen und Triebe können nur jene Vollendung und Erfüllung beanspruchen, welche innerhalb der Sphäre dieser Natur sich hält. Eine Vervollkommnung des Menschen, welche über alle Ansprüche und Anlagen derselben hinausgeht, kann nicht gefordert werden: sie erhält ihre natur gemäße Entwickelung, Vervollkommnung und Vollendung, wenn ihre höchsten Fähigkeiten, Verstand und Wille, ihr vorzüglichstes Object, Gott, in der Weise erreichen, wie es dem geschaffenen Geiste naturgemäß ist.

Nun kann aber kein geschaffener Geist Gott in sich unmittelbar schauen; dazu wäre erforderlich, daß der endliche Geist sich zum ideellen Ausdruck des Unendlichen gestaltete. Die Anschauung Gottes ist so absolut übernatürlich, daß die Philosophie und Theologie Mühe hat, ihre Möglichkeit darzuthun oder auch nur annehmbar erscheinen zu lassen.

Also nur aus Wirkungen und Abbildern Gottes kann der geschaffene Geist mit rein natürlichen Kräften Gottes Wesenheit erkennen.

[1]) Vgl. Psychologie, das ganze letzte Kapitel, Apologetik I S. 296 ff.

Selbst dem Engel ist nur diese Art der Erkenntniß Gottes natürlich, aber freilich unvergleichlich vollkommener als die unsrige, da das erhabene, rein geistige Wesen des Engels ihm als Analogon dient, um die Gottheit zu erkennen, während unser proportionirtes Erkenntnißobject nicht das rein Immaterielle, sondern das Geistige im Sinnlichen ist. Dieses Immaterielle bezw. Sinnliche kann uns aber nur einen schwachen Begriff von dem unermeßlich erhabenen absolut geistigen Wesen Gottes geben.

5. Und doch vermöchte auch eine solche abstractive, d. h. aus den Werken, Aeußerungen, Wohlthaten Gottes gewonnene Erkenntniß und Liebe Gottes uns eine unermeßliche, die kühnsten Ansprüche des menschlichen Herzens vollständig befriedigende Seligkeit zu gewähren. Die Freude in Gott ist schon hienieden die edelste, befriedigendste und vorübergehend und vereinzelt selbst intensivste, welche das irdische Leben bietet. Die Heiligen möchten die Wonne, die sie in der Vereinigung mit Gott in Betrachtung und Liebe seiner Werke genießen, nicht mit allen Freuden der Welt vertauschen, sie erachten sie als Tand gegenüber dem „Frieden, der allen Sinn übersteigt". Der hl. Paul vom Kreuz war beim Anblick des Blüthenschmucks einer grünenden Wiese so ergriffen, daß er die Blumen mit seinem Stocke schlug und ausrief: „Seid still, seid still." Der hl. Franz X. mußte sich die Brust abkühlen, um vom Feuer der Liebe Gottes nicht verzehrt zu werden, und seine Wonne in Gott war so groß, daß er ausrief: „Es ist genug, mein Gott, es ist genug." Alle Pracht der Erde ekelte den hl. Ignatius von Loyola an, wenn er am gestirnten Himmel die Schönheit und Größe Gottes las. Die hl. Magdalena v. Pazzis gerieth in Entzückung, wenn sie bei Betrachtung einer schönen Frucht bedachte, daß Gottes Liebe dieselbe von Ewigkeit für sie bereitet.

Wenn nun schon die Schönheit dieser Erde, welche doch für alle, selbst die Feinde Gottes, eingerichtet ist, welche sich nur sehr sporadisch in diesem Thränenthale wie ein Sonnenstrahl durch dichtes Gewölk hindurch zeigt, dem menschlichen Geiste und Herzen so viel himmlische Freude bereiten kann, welche Wonne müßte es sein, wenn Gott eigens eine Welt, einen Himmel herstellte, welcher ganz darauf berechnet wäre, recht anschaulich ihn selbst uns zu offenbaren in seiner Güte, Größe und Herrlichkeit, einen Himmel, der den Seinigen einen seiner Größe würdigen Lohn bieten sollte für ihre Arbeiten, Mühen und Leiden, die sie für ihn erduldet!

So wäre ein ewiges Leben, ein Himmel von unaussprechlicher Seligkeit möglich, wenn wir auch Gottes Schönheit nur aus seinen

Werken schauten, jedenfalls dann, wenn wir von einer höheren, über alle unsere Ansprüche und Ahnungen hinausliegenden Seligkeit nichts wüßten, wenn wir nicht für eine übernatürliche Glückseligkeit bestimmt wären. Thatsächlich aber ist die unmittelbare Anschauung Gottes unsere Bestimmung, sie bildet thatsächlich das ewige Leben, sie macht den Himmel im Sinne der christlichen Eschatologie aus.

§ 629.

Die Seligen schauen Gott von Angesicht zu Angesicht.

I. Dieser Satz ist Glaubenssatz, den Benedict XII. in der Constitution Benedictus Deus vom 29. Jan. 1336 definirt:

Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui jam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam et etiam illorum, qui postea decedent, eamdem videbunt divinam essentiam ipsaque perfruentur ante generale judicium [1]).

1. Zur Erklärung dieser Definition kann die Verurtheilung des 105. Satzes der Armenier durch denselben Papst dienen:

Dicunt (Armeni) quod vita aeterna etiam in illis, qui ibunt ad paradisum coelestem, non consistit in Dei visione faciali et fruitione, quia Dei essentia a nulla creatura umquam videbitur, sed solum claritas ejus [2]).

Das Letztere erklärt deutlicher eine Fassung der Verurtheilung, wie sie sich bei Reynald im Jahre 1341 findet: „Sie schauen nur die Klarheit, welche von der Wesenheit Gottes ausgeht, wie das Licht der Sonne von der Sonne ausgeht, und doch nicht die Sonne ist."

Das Concil von Florenz erklärt in dem Unionsdekret:

In coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum [3]).

Noch neuestens sah sich Leo XIII. veranlaßt, die Sätze des Ontologisten Rosminis, der die Anschauung Gottes schon in diesem Leben lehrte, die selige Anschauung aber entstellte, zu verurtheilen:

[1]) Denzinger. n. 456.
[2]) Ibid. n. 835.
[3]) Ibid. n. 588.

38. Deus est objectum visionis beatificae, inquantum est auctor operum ad extra.

39. Vestigia sapientiae ac bonitatis, quae in creaturis relucent, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in aeterno exemplari collecta sunt ea Ipsius pars quae ab illis videri possit (che è loro accessibile) . . .

40. Cum Deus non possit, nec per lumen gloriae totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare, nisi eo modo qui finitis intelligentiis sit accommodatus: scl. Deus se illis manifestat, quatenus cum ipsis relationem habet ut eorum creator, provisor, redemtor, sanctificator [1]).

2. Vor allem bedarf die Bezeichnung Anſchauung Gottes, visio beatifica. Schauen von Angeſicht zu Angeſicht, welche in dieſen Erklärungen der Kirche gebraucht worden, noch einer näheren Erklärung: Im allgemeinen haben wir dieſelbe bereits im Vorigen durch den Gegenſatz: „abſtractive Erkenntniß Gottes“ charakteriſirt. Im Gegenſatz zu der abſtractiven Erkenntniß Gottes aus den Geſchöpfen, ſeinen Wirkungen und Manifeſtationen, iſt die visio, Anſchauung eine unmittelbare Erkenntniß Gottes in ihm ſelbſt, wie er in ſich ſelbſt iſt. Auf doppelte Weiſe können wir Jemand kennen, mittelbar dadurch, daß wir ſeine Eltern und Geſchwiſter kennen, und ihn z. B. nach der Familienähnlichkeit beurtheilen, oder daß wir Schriften von ihm geleſen, Kunſtwerke oder andere Arbeiten von ihm kennen, insbeſondere wenn wir mit ihm brieflich verkehrt haben. Unſere Kenntniß wird ein unmittelbares Schauen, Sehen, wenn wir ihn perſönlich kennen lernen, wenn wir von Mund zu Mund mit ihm uns unterhalten, wenn wir ſein Angeſicht und er das unſrige ſchaut. So werden wir alſo im Himmel Gott nicht mehr blos aus ſeinen Werken mittelbar erkennen, ſondern unmittelbar ſein Weſen ſelbſt erkennen.

Wenn dabei ein Mittel erforderlich iſt, ſo iſt es nicht, wie Benedict XII. erklärt, ex parte objecti, ſondern ex parte subjecti.

Wir erkennen nicht erſt ein von Gott unterſchiedenes Object und durch dieſes Gott, ſondern erkennen ihn unmittelbar vermittelſt des lumen gloriae, welches unſere Erkenntnißkraft erhöht und befähigt, Gott zu ſchauen.

So erkennen wir auch die Dinge durch Begriffe und Ideen: aber dieſe ſind nicht objective, ſondern ſubjective Erkenntnißmittel: nicht ſie werden erkannt und dann vermittelſt derſelben ihre Objecte, ſondern

[1]) Denzinger. n. 1773—75.

sie erkennen wir gar nicht, sondern unmittelbar durch sie ihre Objecte: sie sind kein medium quod oder ex quo, sondern ein medium quo cognoscitur. Freilich ist das lumen gloriae, durch welches wir befähigt werden, Gott zu schauen, keine reine subjective Idee, sondern ein übernatürlicher stärkender Einfluß Gottes auf unsere Erkenntnißkraft, aber es hat doch mit der Idee gemein, daß es nicht Object der Erkenntniß, nicht medium ex quo, sondern ein bloßes medium quo ist.

3. Es kommt in mancher Beziehung mit dem körperlichen Lichte überein, in dem wir die Gegenstände sehen: nicht das Licht wollen wir sehen, sondern das Licht dient dazu, die Gegenstände sichtbar zu machen, es ist also ein medium quo.

Es ist freilich vom lumen gloriae darin verschieden, daß es doch auch Gegenstand des Sehens sein kann. Näher kommt dem Wesen des lumen gloriae das „Licht" der Vernunft, welches subjectiv und die Gegenstände erkennbar macht: doch davon mehr später, das Gesagte genügt, um die Definition Benedicts XII. zu verstehen, welche die unmittelbare Anschauung Gottes durch den Ausschluß eines objectiven Erkenntnißmittels genauer erklärt.

4. Ein göttliches „Licht" nehmen auch die Armenier, welche derselbe Papst verurtheilt, an: den „Lichtglanz" Gottes, ebenso wie bei den Griechen Palamas und die Mönche vom Berge Athos, die Ὀμφαλοσκοποί. Diese Asketen brachten es durch unnatürliche anhaltende Situation, unverwandtes Schauen nach dem Nabel dahin, über kurz oder lang die δόξα θεοῦ zu schauen, einen Lichtglanz, welchen die indischen Fakire durch ähnliche asketische Operationen und Meditationen zu schauen vermögen.

Diese δόξα θεοῦ ist vom lumen gloriae wesentlich verschieden, erstens gerade dadurch, daß es ein objectives Erkenntnißmittel ist, oder besser gesprochen das alleinige eigentliche Object des Schauens der Seligen sein soll: nicht Gott wird in demselben geschaut, sondern der Glanz Gottes wird gesehen: höchstens kann man aus ihm, wie auch aus andern Wirkungen Gottes auf seine Schönheit und Herrlichkeit schließen. Wenn es auch deutlicher als andere Geschöpfe uns Gottes Wesenheit offenbarte, es vermittelte immer nur eine abstractive Erkenntniß, die unmittelbare Anschauung soll es ja ersetzen, da solche nicht möglich sei.

Zweitens ist ein solcher Lichtglanz Gottes eine ganz verkehrte Vorstellung: Gottes unendlich einfaches und geistiges Wesen kann keinen Lichtglanz um sich verbreiten. Was jene Pseudomystiker in ihrem

unnatürlichen Seelenzustande sahen, sind Visionen, imaginäre Lichterscheinungen, wie sie bei Hysterischen, Hypnotisirten, die mönchischer Askese sehr fern stehen, neben andern abenteuerlichen Gesichtswahrnehmungen vorkommen.

Diese Trennung der claritas Dei von seinem Wesen hat schon der hl. Gregor d. Gr. widerlegt, indem er auf die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens und die hl. Schrift hinwies [1]).

II. Andere Stellen der hl. Schrift beweisen deutlicher die selige Anschauung als die hier vom hl. Gregor angeführte.

1. Doch kann in der That diese „Offenbarung" Christi nur von der Anschauung verstanden werden. Denn die ganze Abschiedsrede des Herrn dreht sich um die Wiedervereinigung der Apostel mit dem Herrn „nach einer kleinen Weile", „dann werdet ihr mich sehen", weil ich lebe, und ihr werdet leben [2]).

Eine Offenbarung haben sie ja, und zwar auch von seiner Herrlichkeit [3]), aber im Diesseits schon empfangen, also muß die Verheißung auf eine Offenbarung seiner selbst im vollkommensten Sinn gehen, nämlich eine solche, welche ihnen den Herrn zeigt, wie er ist: sie werden ihn sehen, wie er ja auch ausdrücklich sagt.

Noch deutlicher erklärt er die Selbstoffenbarung vor den mit ihm wiedervereinigten Aposteln in dem hohenpriesterlichen Gebete: „Vater, ich will, daß die, welche du mir gegeben hast, wo ich bin, auch sie bei mir seien, daß sie die Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast" [4]). Daß unter dieser Herrlichkeit nicht etwa die Verherrlichung der Menschheit, jedenfalls nicht allein, sondern die göttliche von Ewigkeit ihm zukommende Herrlichkeit zu verstehen ist, erklärt der Herr gleich am Anfange des Gebetes: „Verherrliche mich nun, Vater, bei dir selbst, mit der Herrlichkeit, welche ich bei dir hatte, ehe die Welt war" [5]).

Der Herr bittet um die Verherrlichung der Menschheit, als Ausdruck und gebührende Folge seiner Herrlichkeit, die ihm als Gott von

[1]) Sciendum vero est, quod fuere nonnulli, qui Deum dicerent etiam in illa regione beatitudinis in claritate quidem sua conspici sed in natura minime videri. Quas nimirum minor inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici et incommutabili essentiae aliud est claritas alia natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Quia enim suis dilectoribus haec Dei sapientia se quandoque ostenderet, ipse pollicetur dicens: „Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo meipsum illi" (Joa. 14, 21). Ac sic patenter dicat: Qui in vestra me cernitis, restat ut in mea me natura videatis. Moral. XVIII. 28.

[2]) V. 19. — [3]) Joh. 1, 14. — [4]) Joh. 17, 24. — [5]) 17, 5.

Ewigkeit zukommt. Wenn also die Apostel die göttliche Herrlichkeit des Gottmenschen in der Seligkeit schauen, schauen sie sein Wesen selbst.

2. In diesem Sinne ist auch die Herrlichkeit zu verstehen, welche wir nach dem hl. Paulus mit „unverhülltem Angesichte schauen".

„Aber wir alle schauen mit enthülltem Angesichte (wie im Spiegel, *κατοπτριζόμενοι*) und werden umgewandelt in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit (*ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*) wie vom Geiste des Herrn" [1]).

Zwar ist hier zunächst die Rede von der klaren unverhüllten Erkenntniß Christi im N. T., im Gegensatz zu der Erkenntniß der Juden, welche das Angesicht Moses wegen seines Glanzes ohne Hülle nicht schauen konnten; darauf geht auch das Schauen im Spiegel, welches sonst vom Apostel dem jenseitigen unmittelbaren Schauen des Angesichtes Gottes engegengesetzt wird [2]); aber der Apostel sagt, daß wir von Herrlichkeit zu Herrlichkeit umgewandelt werden: diese neue Herrlichkeit ist die eigentliche Klarheit, welche nach jener Stelle als Schauen des Angesichtes Gottes auf die diesseitige bildhafte Erkenntniß folgt: die Umbildung in das Bild Gottes findet ja erst in der seligen Anschauung statt.

Somit ist unsere Stelle vollkommen synonym mit einem der schönsten und klarsten Aussprüche des hl. Johannes über das Jenseits und erhält von ihr noch mehr Licht.

„Geliebteste, schon sind wir Kinder Gottes, es ist nur noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn er erscheinen wird, wir ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist" [3]).

Schon in diesem Leben sind wir als Kinder Gottes Gott ähnlich durch die Gnade, aber wir wandeln noch im Dunkel des Glaubens: im Jenseits wird das Dunkel in helles Licht verwandelt, die Göttlichkeit wird eine vollkommene, indem wir an dem Schauen des Wesens Gottes, wie es in sich ist, wodurch es glückselig ist, theilnehmen. Klarer kann doch die unmittelbare Anschauung Gottes kaum bezeichnet werden: sie gibt auch die Art und Weise an, wie die Anschauung Gottes zu Stande kommen kann: denn wir können uns dieselbe kaum anders vorstellen, als durch eine Vergöttlichung des Geistes, welche die *θέωσις* der Gnade vollendet.

3. Genauer führt der hl. Paulus den Gegensatz zwischen der dunkeln bildhaften Erkenntniß Gottes im Diesseits und dem klaren unver-

[1]) 2 Kor. 3, 18. — [2]) 1 Kor. 13, 12. — [3]) 1 Joh. 3, 2.

hüllten unmittelbaren Schauen im Jenseits aus: „Jetzt sehen wir im Spiegel, räthselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann werde ich erkennen, wie ich erkannt bin“ [1]).

Das Schauen „von Angesicht zu Angesicht“ ist das unmittelbarste Schauen; die Sprache hat keinen stärkeren Ausdruck für das klare unmittelbare Sehen; die Theologie wie die Kirche in ihren dogmatischen Entscheidungen hat diesen Ausdruck adoptirt, um damit das klarste und unmittelbarste Schauen Gottes gegen alle falschen Auffassungen der beseligenden Himmelserkenntniß auszudrücken.

Indem nun der Apostel weiter unsere himmlische Erkenntniß Gottes mit derjenigen, durch welche er sich selbst erkennt, auf eine Stufe stellt, erklärt er dieselbe so stark als unmittelbares Schauen der Wesenheit Gottes, daß er sogar ein Erfassen der Wesenheit Gottes, wie es die Eunomianer behaupteten, zu lehren scheint. Soweit freilich dürfen wir die Worte des Apostels nicht ausdehnen; sie erhalten ihre bestimmtere Fassung schon aus der Natur der Sache: das „wie“ kann Aehnlichkeit, größere und geringere Gleichheit bezeichnen; welcher Grad der Uebereinstimmung zu verstehen ist, zeigt meistens die nähere Betrachtung der verglichenen Gegenstände. Hier ist aber evident, daß eine vollständige Gleichheit ausgeschlossen ist: es ist absolut unmöglich, daß ein endlicher Verstand den Unendlichen vollständig erfasse; eine blos entferntere Aehnlichkeit der beiderseitigen Erkenntniß kann auch nicht gemeint sein; denn diese haben wir schon im Diesseits.

Das Schauen Gottes enthält aber keinen inneren Widerspruch; dieses ist also das tertium comparationis, zumal dasselbe vorher schon durch den emphatischen Ausdruck von „Angesicht zu Angesicht“ ausdrücklich und direct als jenseitige Erkenntnißweise angegeben war.

4. Das Schauen Gottes wird überhaupt in der hl. Schrift als der charakteristische Zustand der Seligkeit, dieses selbst einfach als Seligkeit bezeichnet. So in den acht Seligkeiten, welche unter den verschiedensten Wendungen die Seligkeit als Lohn der entsprechenden Tugenden in Aussicht stellen: Ihrer ist das Himmelreich, sie werden gesättigt, getröstet werden u. s. w. [2]). Denen nun, die eines reinen Herzens sind, wird die Seligkeit verheißen mit den Worten: „Sie werden Gott schauen“ [3]). Man wendet dies freilich oft auch auf die

[1]) 1 Kor. 13, 12.

[2]) Omnia ista praemia unum sunt in re, scl. beatitudo aeterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit quod per divina bona nobis nota describeretur observata convenientia ad merita quibus praemia attribuantur. S. Thom. 1. 2. q. 69. a. 4. ad 1 m.

[3]) Matth. 5, 8.

bessere Erkenntniß Gottes im Diesseits an, was gewiß eben so berechtigt ist, als wenn man das Himmelreich, das Gesättigt-, Getröstetwerden schon für diese Welt geltend bezeichnet, aber eigentliche adäquate Belohnung kann nur das ewige Himmelreich, der ewige Trost, also die vollkommene Seligkeit sein: das Schauen Gottes, das dem reinen Herzen verheißen wird, ist also das vollkommene jenseitige beseligende Schauen Gottes.

5. In der Geheimen Offenbarung erklärt der hl. Johannes gleichfalls das Schauen Gottes „wie er ist" specieller als ein Schauen von Angesicht, und dies als die Seligkeit der Diener Gottes.

„Sie werden sein Angesicht schauen und sein Name steht auf ihrer Stirne" [1]).

Gott selbst wird ihr Licht in dem himmlischen Jerusalem sein, sodaß sie eines geschöpflichen Lichtes, wie wir es hier nöthig haben, nicht bedürfen [2]).

Die Engel schauen nach der Versicherung des Herrn stets das Angesicht Gottes [3]), ihnen werden wir aber in der Seligkeit gleichgestellt werden [4]).

Die Anschauung Gottes kommt den Engeln nicht als solchen zu, sie ist übernatürlich für jedes Geschöpf, sondern als Kindern Gottes durch Gnade, solche sind aber auch die begnadigten Menschen.

6. Schon das A. T., das doch in Bezug auf das Jenseits sehr spärliche Aufschlüsse gibt, bezeichnet die klare Anschauung Gottes als das Wesen der himmlischen Glückseligkeit. „Ich werde gesättigt werden, wenn deine Herrlichkeit offenbar wird" [5]). Die Herrlichkeit Gottes, welche Niemand schauen kann, er müßte denn sterben, ist sein Wesen selbst; dieses wird dann offenbar, d. h. es wird klar erkannt, geschaut.

In den glänzendsten Farben schildert der hl. Sänger die ewige Seligkeit und gibt zugleich eine außerordentlich zutreffende Erklärung von ihrem Princip, der lichtvollen Anschauung des ewigen Lichtes.

Inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos: quoniam apud te est fons vitae et lumine tuo videbimus lumen [6]).

[1]) 22, 4.

[2]) Et civitas non eget sole neque luna, ut luceant in ea. Nam claritas Dei illuminavit eam et lucerna ejus est Agnus. 21, 23.

[3]) Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei. Matth. 18, 10.

[4]) Aequales enim angelis sunt et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis.

[5]) Ps. 16, 15. — [6]) Ps. 35, 9.

Um das ewige Licht, die strahlende Gottheit zu schauen und von ihrer Schönheit beseligt zu werden, bedürfen wir eines eigenen Lichtes, das aber wieder nur göttliches Licht ist. Dieses befähigt uns, das unerschaffene Licht, die unendliche Klarheit und Herrlichkeit Gottes zu schauen.

III. Bei solcher klaren Lehre der hl. Schrift über die selige Anschauung kann das christliche Bewußtsein die Seligkeit des Himmels sich gar nicht anders vorstellen, wie auch der hl. Augustinus treffend bemerkt:

Ipsis autem videri Deum, cum videbitur, Christianus ambigit nemo, qui fideliter accipit, quod Deus ait ille magister: „Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt" [1]).

1. Der hl. Lehrer handelt in einem eigenen Kapitel der „Stadt Gottes" de qualitate visionis, qua in futuro saeculo sancti Deum videbunt. Er beweist, wie wir gethan, das Schauen speciell aus 1 Joh. 3, 2, 1 Kor. 13, 12 und Matth. 18, 10, woraus sich ergibt, daß wir dann ebenso, wie die Engel schon jetzt, ihn von Angesicht zu Angesicht schauen werden.

In der That war dies auch die allgemeine Lehre der Väter vor der Controverse mit den Eunomianern, welche behaupteten, die Wesenheit Gottes könne von uns völlig erfaßt werden. So Irenäus, Theophilus v. Ant., Clemens Al., Origenes, Cyprian, Novatian, die Clementin. Recognitionen [2]).

2. Gegenüber den Eunomianern sprechen sich die Väter manchmal in einer Weise aus, daß, wenn wir ihre wahre Ansicht nicht kännten, sie mit einigem Recht als Gegner der Anschauung gedeutet werden könnten, wie dies auch Vasquez von Basilius, Greg. v. Nyssa, Epiphanius, Cyrillus v. Jerus. u. Alex., Ambrosius, Hieronymus, besonders aber vom hl. Chrysostomus behauptet.

Ist es nun aber denkbar, daß der so klaren Lehre der hl. Schrift, welcher kein Christ, wie der hl. Augustin sagt, widersprechen kann, so hervorragende heilige Kirchenväter, einen principiellen Widerspruch entgegengesetzt haben sollten? In der That lehren alle die Anschauung Gottes [3]). So insbesondere der hl. Chrysostomus. Indem er die unvollkommene Verklärung des Herrn auf dem Thabor, wo Petrus schon von einer Ahnung des Zukünftigen entzückt wurde, mit der jenseitigen vergleicht, ruft er aus: „Wenn Petrus beim

[1]) De Civ. D. XXII, 29.
[2]) S. Franzelin, de Deo uno. thes. V. p. 194.
[3]) Vgl. Franzelin, l. c. p. 195—99.

Schauen eines dunklen Bildes des Zukünftigen Alles aus seinem Gemüthe wegwarf wegen der Wonne, welche ihm aus dieser Vision wurde: was soll man sagen, wenn die Wahrheit selbst kommt, wenn im offenen Palaste den König selbst zu schauen vergönnt sein wird nicht mehr im Räthsel und im Spiegel, sondern von Angesicht zu Angesicht, nicht mehr durch den Glauben, sondern durch Schauen *διὰ εἴδους* (2 Kor. 5, 7)" [1]).

Dieser letzte Gedanke, dem Apostel Paulus entnommen, wird häufig vom hl. Lehrer wiederholt; gegenüber der dunklen Glaubenserkenntniß ist die jenseitige klares Schauen, deutliches Erfahren *(ἡ ἔννοια ἄμυδρα αὐτὴ ἡ πεῖρα ἡ σαφής)*.

Gegen Eunomius und Aetius, welche in ihrer Verblendung so weit gingen, daß sie behaupteten, sie erkännten Gott ganz vollkommen, so wie sich selbst und noch viel besser, mußte freilich Chrysostomus ein erschöpfendes Schauen der Gottheit zurückweisen. Er weist nur die *ἀκριβὴς κατάληψις τῆς οὐσίας, ἀκριβὴς καὶ τετρανωμένη γνῶσις, γνῶσις μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης* [2]) zurück, jene nämlich, „welche der Vater vom Sohn hat"; eine solche kann nur der Sohn selbst haben, der im Schooße des Vaters ist; denn umgekehrt „wer einfach schaut, hat keine vollkommene Erkenntniß vom Geschauten" [3]).

Häufig wollen die Väter auch nur sagen, daß Gott nicht in diesem Leben, daß er mit körperlichem Auge nicht geschaut werden kann.

Manche Väter erklären die Anschauung Gottes allerdings für unmöglich, aber nur für die natürliche Erkenntnißkraft des Menschen; sie werde aber möglich durch die Liebe und Allmacht Gottes. So schon der hl. Irenäus:

Secundum magnitudinem quidem et mirabilem gloriam nemo videbit Deum videbit et videt (Exod. 33, 20) . . . Secundum autem dilectionem et humanitatem et quod omnia possit etiam hoc concedit eis, qui se diligunt i. e. videre Deum . . . Quoniam quae „impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum" (Luc. 18, 27) [4]).

3. Der einzige ältere Kirchenschriftsteller, welcher die Anschauung Gottes geleugnet haben mag, ist Theodoret, der bereits den Irrthum der Armenier und Palamiten anticipirt zu haben scheint, wenn er erklärt: „Sie sehen nicht die göttliche Wesenheit selbst, sondern einen gewissen Glanz, der ihrer Natur entspricht" [5]).

[1]) ad Theod. laps. n. 10.

[2]) De Incomprehens. hom. 4. n. 2. 3. 4. 5; n. 3. 4. — [3]) hom. 15. n. 2.

[4]) adv. haer. IV, 20. n. 5. — [5]) de Incommutabili T. IV, p. 12–15.

Uebrigens gelten selbst bei diesen Orientalen die Anhänger der „Herrlichkeit Gottes" als Sektirer. Denn auf einem Concil von 29 Bischöfen, Lehrern, Aebten und Archipresbytern erklären sie, jener Irrthum werde nicht von der Armenischen Kirche gelehrt, sie verurtheilen ihn als häretisch mit Berufung auf die bekannten Stellen der hl. Schrift und die liturgischen Gebete [1]).

Gegen die Griechen wurde auf dem Concil von Florenz nicht so sehr die klare Anschauung Gottes definirt, sondern der sofortige Eintritt nach einem seligen Tode. Dieselbe wird also vorausgesetzt.

§ 630.

Die Anschauung Gottes ist eine durchaus übernatürliche Glückseligkeit.

I. Die arianischen Eunomianer behaupteten nicht nur ein natürliches Schauen Gottes schon in diesem Leben, sondern selbst ein vollständiges Begreifen seiner Wesenheit, sein Wesen solle nämlich nach den Arianern lediglich in der Agennesie, *ἀγεννησία*, die dem Sohne nicht zukomme, bestehen.

Diese Irrlehre bedarf keiner Widerlegung mehr, die Väter mußten sich eingehender damit beschäftigen. Die beste Widerlegung gibt der hl. Chrysostomus, der nebst den großen Kappadociern ihnen am energischesten entgegentrat: „Dieser Mensch wagt zu sagen: Ich kenne Gott, wie Gott sich selbst kennt. Bedarf dies einer Widerlegung? Reicht es nicht hin, die Worte nur auszusprechen, um ihre ganze Gottlosigkeit zu erkennen? Denn dieser Unsinn ist offenbar, der Wahnsinn unentschuldbar, die Art der Gottlosigkeit neu [2]).

Und doch sah sich das IV. Lateranconcil veranlaßt, die Incomprehensibilitas Gottes gegen die Waldenser ausdrücklich zu erklären [3]).

Die Beguarden behaupteten in ihrem mystischen Quietismus bereits für dieses Leben ein beseligendes Schauen Gottes. Sie verurtheilte das Concil von Vienne, speciell ihre Sätze:

4. Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi, sicut eam in vita obtinebit beata. 5. Quod quaelibet intellectualis creatura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum [4]).

[1]) Mansi XXV. p. 1196 sq. -- [2]) de Incompreh. hom. 2. n. 3.
[3]) c. Firmiter. Denzinger. n. 355. — [4]) Denzinger. n. 402. 403.

Nach Bajus und Jansenius ist wie die Gnade so die Anschauung Gottes natürliche Ausstattung und Bestimmung des Menschen, wie der Engel; nur die Sünde hat sie unverdient gemacht. Der 3. Satz des Bajus wurde verurtheilt:

Et bonis angelis et primo homini si in illo statu perseverasset usque ad ultimum vitae, felicitas esset merces et non gratia [1]).

Die Ontologisten lehren von philosophischem Standpunkte aus eine Anschauung Gottes schon diesem Leben, eine solche freilich, die nicht selig mache. Fünf Sätze der Ontologisten wurden vom Heiligen Officium verurtheilt, darunter der

1.: Immediata dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Der 2.: Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum [2]).

Von derselben Congregation mit Gutheißung Leo's XIII. wurden die Sätze Rosminis verworfen.

Der 37.: Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale, sed subsistens ac vivens: illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam objectivitatem: ut qui videt alterum (quod est Verbum) etiamsi per speculum et in aenigmate, videt Deum [3]).

Dieser Irrthum Rosminis über die Anschauung Gottes und die Glückseligkeit hängt auf's engste zusammen mit seiner Auffassung des Uebernatürlichen überhaupt: die Gnade besteht nur in einer vergeistigten göttlichen Gesinnung.

Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis; cujus communicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis, qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiae, completus in altera vita constituit lumen gloriae [4]).

Hierin treffen mit Rosmini neuere deutsche Theologen, Hermes, Hirscher, Kuhn zusammen, welche das Uebernatürliche nur in einer Vervollkommnung, Vergeistigung der Natur finden, speciell in einer Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, in einer sittlichen Vervollkommnung. Die Gnade als eine wahre Realität, welche die Natur

[1]) Cf. prop. 4. 5. 6. 11.
[2]) 18. Sept. 1861. Denzinger. n. 1516–1523.
[3]) 14. Dez. 1887. Denzinger. n. 1772. — [4]) Denzinger. n. 1771.

unendlich über sich hinaushebt, kommt dabei nicht zur vollen Geltung [1]), und damit auch nicht die Uebernatürlichkeit der seligen Anschauung.

Den Ontologismus eingehend zu widerlegen, ist hier nicht der Ort: er ist ein philosophischer [2]) und theologischer Irrthum, so offenbar absurd, daß man auf ihn die Widerlegung des Eunomius durch Chrysostomus anwenden könnte: Man braucht ihn blos auszusprechen, um ihn als Wahnwitz zu erkennen. Er widerspricht dem klaren Bewußtsein, der Vernunft, der Offenbarung, welche die Anschauung Gottes als jenseitige Belohnung verheißt, welche Gott schlechthin unsichtbar nennt und ausdrücklich erklärt, daß kein Mensch je Gott gesehen, noch auch sehen kann [3]). Ausführlich ist darüber oben [4]) bei der natürlichen Gotteserkenntniß gehandelt worden.

1. Es bleiben also hauptsächlich diejenigen theologischen Irrthümer zu widerlegen, welche die Anschauung Gottes als dem Menschen *naturgemäße Glückseligkeit* verlangen. Dieselben sind aber auch bereits insofern principiell widerlegt, als der Gnadenstand nicht blos dem gefallenen Menschen, sondern auch dem unschuldigen, ja auch den Engeln übernatürlich ist. Denn die Gnade und die Glorie stehen in so innigem inneren Zusammenhange, daß, wenn die Gnade durchaus übernatürlich ist, dies um so mehr von der Glorie in der Anschauung Gottes gesagt werden muß. Die Gnade ist die *Vorbereitung* auf die Glorie, sie ist der *Anfang* der Gotteskindschaft, die Glorie die Vollendung. Die Gnade ist der *Keim*, die *Knospe*, die sich zur vollen *Blüthe* in der Seligkeit entwickelt. Durch die Gnade *verdienen* unsere Werke die Glückseligkeit und ohne Gnade sind sie für dieses Ziel ganz unfruchtbar darum, weil die natürlichen guten Werke nur eine natürliche Glückseligkeit verdienen könnten; die absolute Nothwendigkeit der Gnade ergibt sich also aus der absoluten Uebernatürlichkeit der Glückseligkeit. Ueberhaupt kann die Gnade und speciell

[1]) *Kuhn* bedauert es, daß die Gnadenlehre seit dem Concil v. Tr. durch die Neuscholastik eine Wendung zum „Physischen" genommen habe, die durch die Jansenistischen Streitigkeiten noch verschärft worden sei. Nun, eine schärfere Verurtheilung der Kuhn'schen Sondermeinung hätte kein Neuscholastiker geben können, als es Kuhn mit diesen Worten selbst thut. Vgl. M. *Gloßner*, Die Tübinger kathol.-theol. Schule. II. *Kuhn*, Der Dogmatiker. Jahrb. für phil. u. spekul. Theol. 1901. 16. Bd. S. 36 ff.

[2]) Vgl. Psychologie. 3. Aufl. S. 151—154.

[3]) Rex regum et dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. 1 Tim. 6, 15. 16.

[4]) 3. Bd. § 134—141.

ihre absolute Uebernatürlichkeit nur verstanden werden mit Rücksicht auf die Uebernatürlichkeit der Seligkeit: diese ist uns in der Gnadenlehre stets das Kriterium gewesen, nach dem wir das Wesen der Gnade, ihre Eigenschaften, ihre Nothwendigkeit beurtheilt haben. Der Zusammenhang zwischen Gnade und Glorie ist ein so inniger, daß der Apostel sagen konnte: Gratia Dei vita aeterna [1]).

2. Damit die Glückseligkeit der Anschauung Gottes übernatürlich genannt werden könne, muß sie, wie die Gnade, erstens über alle natürlichen Kräfte, Anlagen, Triebe des Menschen hinausgehen, zweitens alle Ansprüche derselben übersteigen. Das erste reicht nicht hin; denn es könnte ja sein, daß Gott der Ohnmacht des Menschen zu Hilfe kommen müßte, weil z. B. die Anlagen, Triebe der Natur es verlangen. So kann der Mensch auch seine natürliche Glückseligkeit in Erkenntniß und Liebe Gottes, nicht durch seine Kräfte erreichen, im Gegentheil, im Tode verliert er die natürlichen Kräfte dazu: aber die menschliche Natur hat Anspruch auf ein anderes glückseliges Leben; darum muß Gott dessen Kräfte ersetzen, ihm englische Erkenntniß, und eine solche Erkenntniß und Liebe Gottes ermöglichen, daß sein natürliches Glückseligkeitsverlangen befriedigt wird.

Die Anschauung Gottes geht aber nicht nur über alle natürlichen Kräfte des Menschen und jeden geschaffenen Geistes, sondern es kann auch kein Geschöpf kraft seiner natürlichen Anlagen und Verdienste einen Anspruch darauf erheben.

Daß keine natürlichen Anlagen und Triebe die Seligkeit verlangen oder auch nur ahnen lassen, erklärt so schön und emphatisch der hl. Paulus, indem er sich die Worte des Propheten Isaias zu eigen macht: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört, noch ist es in den Sinn eines Menschen gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben" [2]).

Die natürliche Glückseligkeit in Erkenntniß und Liebe Gottes können wir nicht nur ahnen, sondern erkennen sie als eine nothwendige Forderung der menschlichen Natur und ihres sittlichen Handelns.

Die Seligkeit wird uns als eine Theilnahme an der Seligkeit des Herrn selbst, an der Herrschaft und Herrlichkeit Jesu Christi verheißen, die uns als Kindern und Freunden und Hausgenossen Gottes, als Miterben Christi zukommt.

Si filii et haeredes [3]).

[1]) Röm. 6, 23. — [2]) 1 Kor. 2, 9.

[3]) Röm. 8, 17; Galat. 4, 7.

Ich werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid [1]).

Wer siegt, dem werde ich geben, auf meinem Throne zu sitzen, wie auch ich gesiegt habe und bei meinem Vater auf seinem Throne sitze [2]).

Dem getreuen Knecht wird gesagt: „Gehe ein in die Freude deines Herrn".

Diese hohen Auszeichnungen kommen aber keinem Geschöpfe als solchem zu, auch dem erhabensten Geiste nicht, wenn blos seine Natur in Betracht kommt; denn auch der endliche Geist ist als Geschöpf wesentlich servus, nicht Kind, Freund, Hausgenosse Gottes. Wenn er auch noch so hohe Verdienste sich erwürbe, er kann nur auf eine seiner Natur entsprechende Belohnung Anspruch erheben: eine höchst vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes, die aus den Aeußerungen Gottes gewonnen wird; nie und nimmer kann das Geschöpf als solches Miterbe Christi sein. Der Knecht hat nur Anspruch auf Lohn, nicht aber in die Familie Gottes aufgenommen zu werden.

Die Kinder des Hauses werden nicht mit Lohn abgefunden, ihnen gehört das Erbgut der Familie, das Gut des Vaters. Zur Familie Gottes zu gehören und damit, als mit den Kindern des Hauses, mit dem Sohne ein Recht auf himmlische Erbschaft zu erhalten, ist nur möglich durch gnadenreiche Annahme an Kindesstatt. Darum ist noch weit mehr die Erbschaft selbst, der Himmel, die Theilnahme an der Seligkeit Jesu Christi, reinstes Gnadengeschenk. Schon unsere unvollkommene Erkenntniß des Vaters ist nur möglich durch die gnadenreiche Offenbarung, welche uns der Sohn Gottes selbst gebracht, der allein den Vater kennt: um wieviel mehr jene alle menschlichen Vorstellungen übersteigende Erkenntniß in der seligen Anschauung [3]).

Ein Erkennen Gottes, das allein dem Sohne, der im Schooße des Vaters ein gleichwesiger Gott ist, eigen ist, das nur durch Mittheilung des in die Welt gesandten Sohnes den Menschen zu Theil werden kann, übersteigt doch offenbar alle Kräfte und Ansprüche jeder Creatur, nicht blos der thatsächlich existirenden, sondern aller endlichen Wesen, gehört also einer absolut übernatürlichen, göttlichen Ordnung an. Das Geschöpf muß die höchste Stufe der δείωσις, welche bereits

[1]) Joh. 14, 3. — [2]) Apok. 3, 21.

[3]) Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius et cui voluerit Filius revelare. Matth. 11, 27. Deum nemo vidit umquam, unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Joh. 1, 18. Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo, hic vidit Patrem.

durch die Gnade eingeleitet ist, durch einen allmächtigen Einfluß Gottes erfahren.

3. Die Frage, ob eine Anschauung Gottes in diesem Leben möglich und jemals thatsächlich gewesen, wird von den Theologen nicht übereinstimmend beantwortet. Viele bejahen sie nach Vorgang mancher Väter, wie Ambrosius [1]), Cyrill v. Al. [2]), Leo d. Gr. [3]), Gregor d. Gr. [4]), andere verneinen sie, so besonders der hl. Thomas nach Vorgang des hl. Augustin aber auch wiederum des hl. Ambrosius, des hl. Basilius u. A.

Allerdings kann der Mensch in diesem Leben durch seine natürlichen Fähigkeiten das Wesen Gottes nur abstractiv, nicht intuitiv erkennen [5]).

Indeß was natürlicher Weise unmöglich erscheint, ist der Allmacht Gottes nicht unmöglich, wenn es nur keinen inneren Widerspruch in sich schließt. Nun aber ist die geistige Fähigkeit des Menschen in ihrem Erkennen nicht innerlich abhängig von der Sinnlichkeit, sie ist eine ganz immaterielle Kraft; Gottes Allmacht kann also auch ohne sinnliche Mitwirkung in der rein geistigen Fähigkeit rein geistige Acte ermöglichen und durch übernatürliche Erhebung wie im anderen Leben auch im Diesseits zur Anschauung Gottes befähigen. Eine solche wunderbare Erhebung nimmt der hl. Thomas und der hl. Augustinus mit andern Vätern bei Paulus und Moses als außerordentliche Wunder thatsächlich an.

Sicut Deus miraculose aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur ita etiam supernaturaliter et praeter commu-

---

[1]) de fide l. 5. c. ult. — [2]) in Joa l. 1. c. 22. — [3]) serm. de transf.

[4]) Mor. l. 18. c. 38.

[5]) Ab homine puro Deus videri per essentiam non potest nisi ab hac mortali vita separetur. Cujus ratio est: quia modus cognitionis sequitur modum naturae rei cognoscentis. Anima autem nostra quamdiu in hac vita vivimus habet esse in materia corporali. Unde naturaliter cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra (a. 1. et 9.) quod cognitio per quamcumque similitudinem creatam non est visio essentiae ipsius. Unde impossibile est animae hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est, quod anima nostra quanto magis a corporalibus abstrahitur tanto intelligibilium abstractorum fit capacior . . . Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilium, quod est essentia divina, esse non potest quamdiu in hac mortali vita vivitur. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 11.

nem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium sed non sensibus carnis utentium usque ad visionem suae essentiae elevavit ut dicit Augustinus (Genes. ad lit. l. XII. c. 26) et in libro de vid. Deum (ep. 112. c. 12) de Moyse qui fuit magister Judaeorum et de Paulo qui fuit magister gentium [1]).

An der Möglichkeit der Anschauung Gottes in diesem Leben kann nicht gezweifelt werden, da sie ja bei Christus Thatsache war, wie selbst diejenigen zugeben, welche sie für die reinen Menschen leugnen.

Allerdings ist der Gottmensch das Wunder der Wunder und insbesondere seine selige Anschauung ein schwer zu fassendes Geheimniß: aber aus der hypostatischen Union fließt dieselbe nicht wesentlich, sondern sie wird gegeben wegen der hypostatischen Union. Wenn sie also Gottes Güte auch andern ganz bevorzugten Seelen, wie Moses und Paulus, vorübergehend verleihen wollte, so liegt darin keine innere Unmöglichkeit.

Eine äußere Schwierigkeit bietet die Schriftstelle: Non poteris videre faciem meam, non enim videbit me homo et vivet [2]), welche der Herr dem Moses als Antwort auf seine Bitte: Ostende mihi gloriam tuam [3]) gab.

Allerdings will der Herr in seiner Herrlichkeit an Moses in der Höhle geborgen vorübergehen, wobei er schon seine Hand auf ihn halten muß, und darauf wird er ihn blos „vom Rücken sehen", faciem autem meam videre non poteris [4]).

Hiernach scheint also das Schauen Gottes für den Sterblichen durch die Allmacht Gottes nicht möglich zu sein: indeß ist die Stelle nicht so klar, daß man die Meinung des hl. Augustinus und Thomas verwerfen müßte: denn erstens ist nicht klar, daß mit der Herrlichkeit, mit dem Angesichte Gottes die Wesenheit Gottes gemeint ist. Es heißt ja in demselben Kapitel, daß Gott mit Moses von Angesicht zu Angesicht gesprochen (V. 11). Zweitens braucht ja keine absolute Unmöglichkeit in den Worten gesucht zu werden.

Wir stimmen darum ganz dem hl. Thomas bei, der erklärt:

Quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat non solum in libro de videndo Deum (l. c.) sed etiam Genes. ad lit. (l. XII. c. 28) et habetur in Glossa ordin. super illud: Usque ad tertium coelum (2 Cor. XII). Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant; dicit

[1]) 1. p. q. 12. a. 11. ad 2 m. — [2]) Exod. 33, 20.
[3]) V. 18. — [4]) V. 23.

enim se audivisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui. Hujusmodi autem videntur ea quae pertinent ad visionem beatorum, quae excedit statum viae secundum illud Is. 64, 4: Oculus non videt Deus absque te quae parasti diligentibus te. Et ideo convenientius dicitur, quod Deum per essentiam vidit [1]).

Freilich war dazu eine völlige Entäußerung der Sinnesthätigkeit erforderlich [2]), nicht aber eine wenn auch nur vorübergehende Trennung der Seele vom Leibe, da die Anschauung lediglich Function des Verstandes ist [3]).

4. Daß die Unmöglichkeit der Anschauung Gottes nicht etwa blos für den Menschen in diesem Leben besteht, sondern ohne Dazwischenkunft Gottes eine ganz absolute für jedes Geschöpf ist, ergibt sich aus der Art, wie die hl. Schrift von der Unsichtbarkeit Gottes spricht. Sie sagt nicht blos, daß der Mensch, der Gott sieht, nicht leben kann [4]), sondern bezeichnet schlechthin die Unsichtbarkeit Gottes als ein Attribut der Gottheit [5]), das also jedem geschaffenen Geiste gegenüber sich geltend macht: „unser Gott ist ein verborgener Gott". „Er wohnt in einem unnahbaren, unzugänglichen Lichte": Dasselbe ist also so blendend, daß es kein geschöpflicher Geist ertragen kann, und wird für ihn zum Dunkel, wie die hl. Väter die Psalmstelle erklären: Posuisti tenebras latibulum tuum.

5. Diese absolute Unfähigkeit des geschaffenen Geistes für das Schauen der göttlichen Wesenheit kann auch unsere Vernunft schon darthun und zwar so triftig, daß sie dann Mühe findet zu erklären, wie dasselbe überhaupt auch durch die göttliche Allmacht möglich wird.

Für den menschlichen Geist ist insbesondere diese Unfähigkeit leicht einzusehen. Das Sehen, Schauen bezeichnet die vollkommenste Art der Erkenntniß. Der Ausdruck ist vom sinnlichen Gebiete auf das geistige übertragen: weil das Auge von allen Sinnen uns die klarste Erkenntniß vermittelt, nennen wir auch die geistige Erkenntniß, wenn sie recht klar „anschaulich" ist, Sehen, Schauen. Die vollkommenste klarste Erkenntniß hat nun unser Auge wie unser Geist, wenn ihm sein proportionirtes Object recht innig gegenwärtig wird. Der proportionirte Gegenstand unseres an die Vermittelung der Sinne gebundenen Verstandes ist die Wesenheit der sinnlichen Dinge [6]), welche freilich erst

[1]) 2. 2. q. 175. a. 3. — [2]) a. 3. — [3]) a. 5.

[4]) Non enim videbit me homo et vivet. Exod. 33, 20.

[5]) Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. 1 Tim. 1, 17.

[6]) Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, inquantum manuduci potest per

durch die Abstraction dem Verstande als intellectus possibilis gegenständlich, gegenwärtig werden. Diese Wesenheiten der sinnlichen Objecte und die unmittelbar aus ihnen sich ergebenden Principien und Sätze erkennen wir so klar und deutlich, daß man bei ihnen von einem Schauen sprechen kann; doch ist auch dieses sehr beschränkt, da wir erstens nicht das innerste Wesen der Dinge erkennen, es bleibt immer ein begriffliches Denken, und zweitens, weil die Zahl der so erkannten Objecte beschränkt ist. Man nennt darum diese Erkenntniß kaum Schauen, noch viel weniger kann Gott, der unendlich über den materiellen Dingen und ihrer Wesenheit steht, von uns geschaut werden. Eher kann man von einem Schauen sprechen, wenn es sich um das Bewußtsein von unseren inneren Thätigkeiten und Zuständen handelt. Dieselben brauchen nicht erst durch Abstraction von materiellen Zuthaten der Seele proportionirt zu werden; sie sind auch innerlichst unserem Geiste gegenwärtig, und darum erkennen wir sie aufs klarste, sehen, schauen sie.

6. Gerade darum könnte man versucht sein, auch ein Schauen Gottes für möglich zu erklären. Denn Gott ist das immateriellste, intelligibelste Object, er ist ja ganz Licht und Klarheit. Er ist auch unserem Geiste und seinen Fähigkeiten innerlichst gegenwärtig; in gewissem Sinne mehr als wir selbst; denn er ist ganz in jedem kleinsten Theile unseres Wesens, wir aber nur theilweise.

Daß diese Deduction falsch ist, beweist die Thatsache, daß wir ja Gott trotz seiner Immaterialität und trotz der unendlichen Nähe ihn in Wirklichkeit nicht schauen; die Beweisführung verlangte, daß wir ihn nothwendig schauen müßten. Damit läßt sich auch leicht der Irrthum der Deduction nachweisen.

Was zunächst die Nähe Gottes, die innere Gegenwart in unserem Geiste und Verstande anlangt, so ist dieselbe allerdings als physische

sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scl. omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scl. ipse non est aliquid eorum quae ab eo causentur, et quod haec non removentur ab ipso propter ejus defectum, sed quia superexcedit. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 12.

Gegenwart die vollkommenste; aber diese Nähe reicht nicht zum Erkennen hin. Die Nerven sind unserem Auge innerlicher als das Licht und die Farben, und doch sehen wir nur diese, nicht aber jene. Ebensowenig sehen wir Gott trotz seiner unmittelbarsten Nähe. Es wird die ideale oder, wie die Scholastiker sagen, die intentionale Gegenwart des Erkenntnißobjectes im Erkennenden verlangt, damit die Erkenntniß möglich wird. Diese ideale Gegenwart der Objecte unseres Verstandes wird dadurch bewerkstelligt, daß die materiellen Dinge auf unsere Sinne einwirken, diese dieselben in sinnlicher Weise wahrnehmen, sodann die Phantasie sich eine Vorstellung bildet und in derselben Seele der intellectus agens die sinnlichen Qualitäten abstrahirt und so das Object dem intellectus possibilis sowohl proportionirt, als auch, weil er mit dem thätigen Verstande einheitlich verbunden, vielleicht real eins ist, gegenwärtig stellt. Eine solche Einwirkung der Wesenheit Gottes auf unser Erkenntnißvermögen ist natürlich ausgeschlossen, jedenfalls nicht thatsächlich.

7. Aus doppeltem Grunde kann das Erkenntnißobject der Fähigkeit unproportionirt sein, erstens weil dasselbe zu tief unter ihr steht, zweitens weil es zu hoch über dieselbe erhaben ist. Aus ersterem Grunde sind die materiellen Dinge in ihrer Materialität kein proportionirtes Object der geistigen Fähigkeit; aus letzterem Gott, dessen unendliche Vollkommenheit trotz, ja wegen ihrer Intelligibilität, d. h. wegen ihres blendenden Lichtglanzes, zu hoch über unserer endlichen Erkenntnißkraft steht, als daß sie direct von ihr gesehen werden könnte. Durch die Hülle der Wirkungen Gottes können wir sein Wesen wohl einigermaßen erkennen, aber nicht intuitiv in dasselbe schauen [1]). Nicht blos ein

[1]) Cum unumquodque sit cognoscibile secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. Sed quod maxime cognoscibile est in se, alicui intellectui cognoscibile non est propter excessum intelligibilis super intellectum. Sicut sol qui est maxime visibilis videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. - Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima ejus operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet, quam in Deo, quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non

Schauen des göttlichen Seins ist uns unmöglich, sondern wir können dasselbe nicht einmal durch eigentliche Begriffe denken; alle unsere Vorstellungen von Gott sind analoge. Durch eigentliche Begriffe erfassen wir nur den proportionirten Gegenstand unseres Geistes, also die Wesenheiten der materiellen Dinge; alles Andere, die rein geistigen Wesen, um so mehr den Unendlichen nur durch Begriffe, die nach Analogie der materiellen endlichen Wesenheiten gebildet sind.

Man sieht leicht ein, daß etwas Analoges auch von der Erkenntniß des reinen Geistes gilt; auch die Engel vermögen mit rein natürlichen Kräften Gott nicht zu schauen. Denn ihr proportionirtes Erkenntnißobject ist allerdings das rein Geistige, insbesondere ihr eigenes, rein geistiges Wesen. Alles, was darüber steht oder darunter liegt, vermögen sie also nur nach Analogie ihres eigenen Wesens zu denken; sie können also nicht einmal eigentliche Begriffe vom Materiellen, das unter ihnen steht, geschweige denn von dem unendlich über sie erhabenen göttlichen Wesen bilden. Zur Anschauung aber, der vollkommensten Erkenntniß, gehören vor allem eigentliche Begriffe, weder metaphorische, noch analoge, welche den eigentlichen näher stehen, können eine klare Anschauung vermitteln. Also können weder Engel, noch Menschen, also überhaupt kein Geschöpf den Unendlichen schauen.

8. Dies wird sich noch deutlicher ergeben, wenn wir den Erkenntnißproceß seiner Natur nach etwas genauer untersuchen [1]). Wenn wir denken, uns etwas vorstellen, müssen wir dasselbe in uns aufnehmen,

possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 1.

[1] Impossibile est quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia Dei essentiam videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens. Ea igitur, quae non habent esse nisi in materia individuali cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra per quam cognoscimus est forma alicujus materiae. Quae tamen habet duas virtutes cognoscitivas: unam, quae est actus alicujus corporei organi: et huic connaturale est cogno-

dasselbe erfassen, auffassen, wie auch der Sprachgebrauch sagt: desselben inne werden. Aber nicht das physische Sein des Gegenstandes, etwa des Baumes, den wir denken, nehmen wir in unserm Geiste auf, sondern ein ganz eigenthümliches Sein desselben: er geht in seinem intentionalen, idealen Sein in uns ein. Worin besteht aber dieses ideale Sein des Baumes? Objectiv ist es die Wahrheit, die Geltung seines Wesens, er muß so und nicht anders gedacht werden, und macht den existirenden Baum zu dem, was er ist. Wie kann nun dieser objective Gedanke in unseren Geist eingehen, wie kann er in uns Wirklichkeit bekommen? denn subjectiv betrachtet ist der Gedanke etwas Wirkliches, er ist ja ein Akt unseres Geistes. Nur dadurch, daß der Geist sich selbst zum Ausdrucke des Gegenstandes macht, denselben in sich darstellt. Unser Verstand muß also das Erkenntnißobject durch seine eigene Zuständlichkeit gleichsam abbilden.

Nun sieht man leicht ein, daß die Erkenntniß, die Auffassung um so vollkommener sein wird, je getreuer der Geist durch seine Zuständlichkeit den Gegenstand darstellen, abbilden kann; und dies wird um so vollkommener geschehen, je ähnlicher der Gegenstand dem Erkennenden ist. Ist dagegen das Erkenntnißobject von der subjectiven Natur der Erkenntnißkraft sehr verschieden, so kann die Erkenntniß nur sehr unvollkommen sein. Nun besteht aber zwischen Gott dem Unendlichen und dem endlichen Intellekt nicht blos eine quantitative Verschiedenheit: Der Intellekt des Geschöpfes ist nicht nur weniger vollkommen als das unendliche Wesen Gottes, sondern das göttliche Sein steht so hoch über dem geschöpflichen, daß es einer ganz anderen Kategorie des Seins angehört. Vom göttlichen und geschaffenen Sein kann das Sein nicht einmal

scere res secundum quod sunt in materia individuali, unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporei. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quae quidem habent esse nisi in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est. cognoscere naturas non in materia existentes, quod est supra naturalem facultatem intellectus humani secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. Relinquitur igitur quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi inquantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibile ab ipso. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 4.

eindeutig, nicht ganz in demselben Sinne ausgesagt werden. Das göttliche Sein ist das Sein selbst, das subsistirende Sein: das geschaffene Sein ist nicht seine Existenz, sondern dieselbe kommt ihm in contingenter Weise zu. Also ist es unmöglich, daß der geschaffene Intellekt in jener vollkommensten Weise, die zum Schauen gehört, Gottes Wesenheit erkenne.

Mit dieser blos analogischen Erkenntnißweise hängt es zusammen, daß wir in Gott viele Dunkelheiten, Geheimnisse finden: für den schauenden Geist gibt es kein Geheimniß, keine Unbegreiflichkeit in dem klar geschauten Objecte.

II. Die angeführten Gründe beweisen allerdings die Unmöglichkeit der Anschauung Gottes, aber sie scheinen eine solche darzuthun, daß selbst die Allmacht Gottes sie nicht beseitigen könne. Denn sie kommen im Grunde auf den unendlichen Abstand des Endlichen vom Unendlichen hinaus, sie stützen sich auf die völlige Unproportionalität zwischen der geschöpflichen Erkenntnißkraft und dem unendlichen Erkenntnißobject. Nun ist aber *erstens* der Abstand zwischen Gott und dem Menschengeiste größer, als der zwischen Verstand und Sinnesfähigkeit. Der Sinn kann aber auch durch die Allmacht Gottes nicht befähigt werden, Geistiges zu denken. *Zweitens* kann auch die Allmacht nicht das Endliche unendlich machen; sie kann nicht bewirken, daß der endliche Geist sich zu einem vollkommen adäquaten Ausdruck des unendlichen gestalte.

1. Allerdings ist der Abstand des Verstandes und des Sinnes in ihrer physischen Vollkommenheit nicht so groß wie zwischen Gott und Geschöpf; aber in Bezug auf Erkenntniß besteht zwischen dem materiellen Sinn und dem geistigen Verstande eine weit größere Kluft; es besteht ein directer Gegensatz: die Materialität der Sinnesthätigkeit steht im Widerspruche mit der rein geistigen Erkenntniß: denn es ist absolut unmöglich, daß eine an das körperliche Organ gebundene Fähigkeit rein abstracte und ganz immaterielle Vorstellungen habe [1]). Dagegen

[1]) Sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quod visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concretione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc. Sed intellectus noster potest in abstractione considerare, quod in concretione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes formam in materia tamen resolvit compositum in utrumque et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus angeli licet connaturale ei sit cognoscere esse concretum in aliqua natura,

liegt das Unendliche nicht außerhalb der Sphäre des endlichen Geistes, der ja schon natürlicherweise dasselbe einigermaßen erfassen kann. Der Sinn kann nur die ihm entsprechende Qualität, nicht aber die eines anderen Sinnes, das Auge nur die Farbe, nicht den Ton wahrnehmen: aber der Verstand ist eine universale, auf alles Sein gerichtete Erkenntnißkraft [1]).

Wir wollen uns nicht, um den vorliegenden Einwand zu widerlegen, auf den hl. Augustinus berufen, welcher der Ansicht zu huldigen scheint, daß das leibliche Auge der Seligen so verklärt werden könne, daß es auch Geistiges und also wohl Gott selbst schauen könne [2]).

Der hl. Lehrer schließt selbst die körperliche Anschauung Gottes auch im Jenseits aus, wenn er anderswo erklärt:

Deum nemo vidit umquam, vel in hac vita, sicut ipse est, vel in angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur [3]).

Uebrigens folgt auch aus der Möglichkeit, Unkörperliches mit den Augen zu sehen, nicht die Möglichkeit, Gott zu sehen. Indeß will, wie der hl. Thomas erklärt, der hl. Augustin nur sagen, daß wir mit unsern verklärten Augen klarer und unmittelbarer Gott selbst erkennen werden, als es jetzt bei unserer unvollkommenen sinnlichen Erkenntniß möglich ist [4]).

tamen potest ipsum esse secernere per intellectum dum cognoscit quod aliud est ipse et aliud est ejus esse. Et ideo cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 4. ad 3 m.

[1]) Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu; nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium; sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem ejus, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. Unde et philosophus dicit: quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. (Metaphys. II. 7.) Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo lumine divino ad hoc quod divinam essentiam videre possit. S. Thom. c gent. l. 3. c. 54.

[2]) Vis itaque praepollentior oculorum erit illorum (scl. glorificatorum), non ut acutius videant, quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae, quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora, sed ut videant et incorporalia. De civit. Dei l. XXII, 29.

[3]) De videndo Deum. ep. ad Paulinum ep. 47. c. 9.

[4]) Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis et sub conditione. Quod patet ex hoc quod praemittitur: „Longe itaque potentiae alterius erunt (scl.

Auf den zweiten Einwand erwidert der hl. Thomas, daß es sich hier nicht um ein Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen der Quantität nach handele, welches allerdings nicht gegeben ist; denn es läßt sich nicht in bestimmten Zahlen angeben, wieviel Mal das Unendliche das Endliche übertrifft, das Endliche im Unendlichen enthalten ist; aber es besteht Proportion zwischen dem Endlichen und Unendlichen, insofern reale Beziehungen zwischen ihnen obwalten; Gott ist Ursache der Creatur, diese kann ihn erkennen und lieben, es kann eine Vereinigung zwischen ihnen eintreten, der Schöpfer kann auf sein Geschöpf innerlich einwirken [1]).

Der Einwand findet seine schlagendste Widerlegung durch die Thatsache, daß wir schon jetzt, obgleich endlich, doch das Unendliche, den Unendlichen erkennen. Unser Verstand ist subjectiv allerdings eine endliche Kraft, er ist das Accidens einer endlichen Substanz; aber objectiv besitzt er als geistiges Vermögen eine wahre Unendlichkeit. Weil er sich allgemeine Begriffe bilden kann, kann er das ganze Gebiet des

oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura." Sed postmodum hoc determinat dicens: „Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora coeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem et universa etiam corporalia gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sed sicut homines inter quos viventes motusque vitales exercentes vivimus, mox ut aspicimus non credimus vivere, sed videmus." Ex quo patet quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit scl. ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis. 1. p. q. 12. a. 3. ad 2 m.

[1]) Proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam et ut potentia ad actum. Et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum. 1. p. q. 12. a. 1. ad 4 m.

Proportio intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum vel materiae ad formam vel causae ad effectum. Sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. c. gent. l. 3. c. 55.

Intelligibilen und Möglichen, das ohne Grenzen ist, umfassen, er kann durch Verneinung der Grenzen den Begriff des Unendlichen sich bilden. Also haben wir, wenn man will, selbst jene Proportionalität der Größe, welche für die Erfassung des Unendlichen auch eine unendliche Fähigkeit verlangt. Freilich ist diese Erkenntniß des Unendlichen sehr unvollkommen, sie ist eine abstracte Erkenntniß, mehr durch negative Bestimmungen, als durch positive Merkmale gewonnen. Vollkommen erfassen oder auch nur im Schauen vollkommen erkennen, kann freilich der endliche Geist die unendliche Wesenheit nicht. Die Unmöglichkeit der adäquaten Erfassung ist, wie man sofort sieht und wie wir noch besonders zeigen werden, eine absolute, nicht so das Schauen. Denn wenn allerdings der endliche Geist kein adäquates Bild des Unendlichen in sich ausprägen kann, so beweist das höchstens, daß derselbe nicht eine eigentliche intuitive Idee, ein verbum mentis, eine species expressa sich von der Wesenheit Gottes selbst in der Anschauung bilden kann, welche Unmöglichkeit viele Theologen wirklich behaupten; es beweist aber nicht, daß der geschaffene Geist nicht so mit der Wesenheit Gottes verbunden werden könne, daß diese gleichsam wie als species impressa den Geist zu einer Verähnlichung mit der unendlichen Wesenheit bestimme, durch welche diese unmittelbar geschaut wird.

2. Um diese Ausdrücke: species impressa und expressa und ihre Anwendung auf die Anschauung Gottes zu verstehen, muß man die Erkenntnißtheorie der Scholastiker, welche übrigens nur den offenbaren Thatbestand zum Ausdruck bringt und befriedigend erklärt, vor Augen haben.

Es wurde bemerkt, daß der Verstand, um einen Gegenstand zu denken, sich zum geistigen Ausdruck desselben gestalten, sich ihm einigermaßen verähnlichen muß. Unser Verstand ist aber aus sich blos Vermögen, eine ruhende Potenz, die als solche weder erkennt, noch dieses oder jenes aus sich allein erkennen kann. Damit sie ein bestimmtes Object erkenne, muß dasselbe das für alle Objecte indifferente Vermögen determiniren, bestimmend und anregend auf die Erkenntnißkraft einwirken. Das können aber regelmäßig die Objecte nicht in ihrer physischen Concretheit, teils weil sie materiell sind und so die immaterielle Geisteskraft nicht erreichen können, theils weil sie gar nicht in den Geist eingehen, nicht mit ihm eins werden können. Also muß ein Bild von ihnen, eine species, eine Aehnlichkeit des Objectes auf unsern Geist einwirken und sich mit ihm verbinden und ihn so zum Erkennen, und zwar zum Erkennen dieses bestimmten Objectes, determiniren. So wird diese species Erkenntnißform, d. h. eine Actua-

lität, eine Wirklichkeit, die das aus sich blos potentielle Vermögen anregt, determinirt, zum bestimmten Erkennen bestimmt. Der daraus sich ergebende Zustand des erkennenden Verstandes muß natürlich auch dieser species entsprechen, er muß den Gegenstand auch abbilden, in sich darstellen; denn die Wirkung muß genau ihrer formalen, d. h. bestimmenden und specificirenden Ursache entsprechen; es liegt ja auch, wie wir schon bemerkten, im Begriffe des Erkennens, daß sich der Geist darin zum Ausdruck des Gegenstandes macht, ihn in sich darstellt, in idealer Weise gleichsam noch einmal in seinem eigenen geistigen Sein erzeugt. Diese Darstellung des Objectes im Geiste heißt die species expressa, weil der Geist das Object durch seine geistige Zuständlichkeit zum Ausdruck bringt; sie heißt auch verbum mentis, weil der Geist durch diese Zuständlichkeit des Objectes inne wird, sich selbst seinem Bewußtsein innerlich ausspricht. Die vom Objecte ausgehende Aehnlichkeit, welche den Geist zur Verähnlichung mit ihm bestimmt, heißt species impressa: sie ist also die formale Ursache der Vorstellung vom Objecte, der species expressa.

Zum besseren Verständniß der species impressa mag noch bemerkt werden, daß dieselbe nicht bei jeder wiederholten Erkenntniß des Objectes von diesem selbst auszugehen braucht. Hat man einmal ein Object durch die Sinne erkannt und sich geistig vorgestellt, dann entsteht eine ständige Disposition in der Seele, welche geeignet ist, im gegebenen Falle, z. B. auf Befehl des Willens als species impressa, die wirkliche Vorstellung, species expressa, wieder zu vermitteln. Darum kann man auch den Unterschied zwischen species expressa und impressa so bestimmen, daß die actuale Idee oder Vorstellung species expressa, die habituale impressa heißt. Träger der species expressa ist der intellectus possibilis, der leidende Verstand, Subject oder bewirkende Ursache der species impressa der thätige Verstand, intellectus agens, der von dem sinnlichen erfaßten Objecte die sinnlichen Merkmale beseitigt und ein geistiges Bild desselben durch Abstraction herstellt, welches den leidenden Verstand determinirt, in sich seinerseits die Vorstellung des Objectes zu erzeugen.

Es ist einleuchtend, daß ein vom Erkenntnißvermögen unterschiedener thätiger Verstand nicht erforderlich ist, wenn das Erkenntnißobject selbst so immateriell ist, daß es sich mit dem geistigen Vermögen unmittelbar verbinden kann. Derart ist die Erkenntniß der Engel, welchen das rein Geistige, vor allem ihre immaterielle Wesenheit, proportionirtes Object ist. Hier ist eine besondere species impressa nur insofern nöthig, als das Object nicht schon hinreichend mit

dem Vermögen verbunden ist, um als Erkenntnißform dasselbe zu determiniren. Darum bedarf der englische Geist für seine natürliche Erkenntniß keiner species impressa, weil nicht nur seine Acte und seine eigene Wesenheit seiner Erkenntnißkraft innigst gegenwärtig sind, sein Wesen ganz durchsichtig vor seiner Erkenntniß steht, sondern auch von Anfang an ihm die Ideen der Dinge anerschaffen sind; nur insofern dieselben nicht immer actuell im Bewußtsein stehen, sondern habituell werden können, mag man auch bei ihm von einer species impressa sprechen.

Dagegen steht die Wesenheit Gottes auch über der Engelserkenntniß unendlich erhaben, und jedenfalls ist dieselbe dem englischen Verstande nicht schon so innig verbunden, daß sie ihn unmittelbar zu ihrer Erkenntniß determiniren könnte. Aber man sieht doch auch ein, daß eine von der Wesenheit Gottes genommene species, eine bloße Aehnlichkeit des Wesens Gottes, wie es die species impressa ist, nicht absolut nothwendig ist, um das Erkenntnißvermögen zu determiniren. Wenn die ganze immaterielle Wesenheit Gottes sich unmittelbar mit dem Geiste verbindet und ihn durch sich selbst zum Erkennen determinirte, so wäre nicht nur die Möglichkeit der Erkenntniß dieser Wesenheit, sondern das unmittelbarste Schauen, welches die nächste Gegenwart des Geschauten besagt, gegeben.

3. Daß aber die göttliche Wesenheit die Function einer solchen Erkenntnißform übernehmen kann, darf doch wohl nicht bezweifelt werden. Sie kann freilich nicht Form in dem Sinne sein, daß sie auf etwas Geschaffenes als ihre „Materie" innerlich hingeordnet, auf sie eingeengt erscheine; aber was bei der Form das Wichtigste ist, ihre Actualität und Energie, das trifft bei Gottes Wesenheit in unendlichem Grade zu; und was insbesondere bei der Erkenntnißform das Wesentliche ist, ihre Immaterialität, Geistigkeit und Idealität, das findet sich wieder in unendlichem Grade in Gottes Wesenheit [1]), die nicht nur in ihrem physischen Sein, sondern auch in ihrem idealen Sein unendlich ist; sie ist der fundamentale Grund aller Wahrheit, sie ist für Gott selbst ein Spiegel von unendlicher Helligkeit, in dem er alles erkennt, was er erkennt: kurz sie ist auch als species intelligibilis unendlich vollkommen. Gott ist Licht und ganz Licht, und Finsterniß ist nicht

[1]) Divina essentia est ipsum esse; unde sicut aliae formae intelligibiles quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu, ita divina essentia unitur intellectui creato ut intellectum in actu per se ipsam faciens intellectum in actu. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 2. ad 3 m.

in ihm; das geistige Licht ist aber subjectiv das Erkennen und objectiv die Intelligibilität [1]). Da also von Seiten Gottes keine Unmöglichkeit besteht, die Erkenntnißkraft des geschaffenen Geistes zur unmittelbaren Erkenntniß zu determiniren, so können der Allmacht und Weisheit Gottes die Mittel nicht fehlen, diese Verbindung, welche, wie die Thatsache lehrt, nicht von selbst gegeben ist, wirklich herzustellen. Freilich nicht durch eine Veränderung von Seiten Gottes, wohl aber durch eine solche Beeinflussung des geschaffenen Verstandes, daß seine natürliche Kraft gestärkt und in jene Beziehung zum Wesen Gottes gesetzt

[1]) Divina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata; unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat, ut sic in tali visione divina essentia sit et quod videtur et quo videtur. Quum intellectus substantiam aliquam intelligere non possit, nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum, quae sit similitudo rei intellectae, impossibile potest alicui videri, quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam divinam substantiam quasi per quamdam speciem intelligibilem, quum divina essentia sit quoddam per seipsum subsistens et ostensum sit (l. 1. c. 27) quod Deus nullius potest esse forma.

Ad hujusmodi igitur intelligentiam veritatis considerandum est quod substantia quae est per se ipsam subsistens est vel forma tantum vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod est ex materia et forma compositum non potest alteri esse forma, quia forma in eo jam est contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, quod ab aliquo alio participari possit, sicut ostendimus (l. 2. c. 68) de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest; sic enim determinatur per suum esse in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Quum enim perfectio intellectus sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa, quod convenit soli Deo. Nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli Deo. Alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subjecto aliquo habentes; est enim unumquodque eorum verum non veritas, sicut et est ens non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis, qua intelligit, quod non contingit de essentia alicujus alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale; sequeretur enim quod simul cum aliquo unita constitueret unam naturam, quod esse non potest, quum essentia divina in se perfecta sit in natura; species autem intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni divinae non repugnat. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 51.

wird, daß diese die Stelle der species impressa in der Erkenntniß Gottes vertritt, also quasi species für die Anschauung Gottes werde. Daß eine solche Stärkung und Erhebung unserer Erkenntniß thatsächlich in der Seligkeit stattfindet und stattfinden muß, ergibt sich aus der Gewißheit von der seligen Anschauung selbst, die in anderer Weise nicht möglich ist, uns aber auch von der Offenbarung bezeugt wird und von der unfehlbaren Lehrauctorität in der Erklärung von der Nothwendigkeit des lumen gloriae als Dogma festgesetzt worden ist.

4. Aus der Art, wie wir die Möglichkeit der Anschauung Gottes darzuthun suchten, scheint nun aber zu folgen, daß dieselbe nur relativ übernatürlich sei. Wenn nämlich durch eine physische Realität der geschaffene Geist zur Anschauung befähigt werden kann, dann ist es möglich, daß er gleich von Anfang seines Daseins dieselbe empfange; dann ist sie ihm aber ebenso natürlich, wie dem Engel die Idee, die Gott von Anfang ihm eingießt.

Darauf ist zu erwidern, daß es für den Begriff der Uebernatürlichkeit keinen Unterschied macht, ob die die Natur übersteigende Gabe nachträglich oder von Anfang gegeben wird. Wenn Adam auch von Anfang an schon im ersten Augenblicke seines Daseins die heiligmachende Gnade empfing, so bleibt sie doch ein absolut übernatürliches Geschenk [1]). Das ist bekanntlich der Irrthum der Jansenisten, daß sie aus der Ursprünglichkeit der Gnade des ersten Menschen schließen, sie gehöre zur Natur des unschuldigen Menschen. Die Gnade ist aber absolut übernatürlich, also noch mehr ihre Vollendung, die selige Anschauung.

Nun ist allerdings Ripalda mit Becanus der Meinung, die Gnade und folglich auch die Anschauung seien nicht so übernatürlich, daß sie nicht irgend einem geschaffenen Geiste Natur sein könnte. Man könnte näm-

[1]) Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque vel alterius tantum. Si autem ponatur quod aliquis intellectus creatus de novo incipiat Dei essentiam videre, oportet secundum praemissa, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati, quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. Idem autem sequitur, si detur quod a principio suae creationis tali visione aliquis intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturae creatae excedit, potest intelligi aliquis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat; unde sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet ejus naturae aliquid superaddi. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 53.

lich mit ihnen sagen: Das lumen gratiae, wie das lumen gloriae sind wirkliche Qualitäten; Gott kann sie also einem Geiste zur Natur, bezw. zur natürlichen Ausstattung seiner Natur machen [1]).

Das ist jedenfalls nicht die Meinung des hl. Thomas, der erklärt:

Dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriae non potest esse naturale nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis [2]).

Gnade und Glorie haben allerdings im lumen gratiae und gloriae eine reale Grundlage. Diese Realität ist aber wesentlich relativ, sie setzt den geschaffenen Geist in eine ganz unverdiente, über die Ansprüche und Kräfte der Natur hinausgehende Beziehung zur Gottheit, sie erhebt ihn aus der creatürlichen in die göttliche Sphäre; denn die Gnade und Glorie sind eine ganz eigenthümliche *Relation* des Geschöpfes.

Für die Erkenntniß Gottes gilt noch der besondere Grund, daß keinem außergöttlichen Wesen das unmittelbare Schauen Gottes natürlich sein kann; eben weil es außer Gott steht, kann es auch nur durch Aeußerungen Gottes ihn erkennen; als Geschöpf kann es nur nach Art des Geschöpfes, nicht nach Art Gottes das Unendliche erkennen. Gott allein ist es natürlich, sich selbst in und durch sein eigenes Wesen zu schauen. Kein Geschöpf ist sein Sein, also auch nicht schlechthin Thätigkeit, sondern hat nur die Potenz zur Thätigkeit. So ist auch der endliche Verstand nicht Denken, sondern er muß durch eine Erkenntnißform actualisirt und specificirt werden. Die Erkenntnißform muß aber der Natur des erkennenden Geistes entsprechen. Naturgemäße Erkenntnißform des endlichen Geistes kann aber nur entweder sein eigenes Wesen oder eine accidentelle Beschaffenheit in ihm oder ein anderes nur geschöpfliches Wesen sein. Also immer nur eine endliche Erkenntnißform; durch eine solche kann aber Gott nicht unmittelbar geschaut werden. Gott allein ist durch sein Wesen zum Erkennen bestimmt.

5. Es kann aber auch vom Geschöpfe nicht der mindeste Anspruch auf eine so innige Verbindung mit der Gottheit erhoben werden; denn weder seine Natur, noch auch die Verdienste einer noch so erhabenen Natur können eine höhere Glückseligkeit, eine höhere Vollendung ver-

[1]) Ripalda, de ente supern. t. I, disp. 23; t. II. disp. 132. sect. 40. Becanus in 1. p. tract. I, c. 9. q. 5.

[2]) 1. p. q. 12. a. 5. ad 3m.

langen, als welche innerhalb der Sphäre dieser Natur liegt. Höhere Geister und höhere sittliche Vollkommenheit können also zu ihrer Erfüllung und Vollendung allerdings eine höhere Erkenntniß und Liebe Gottes, ja die höchste, deren sie fähig sind, verlangen: dazu reicht aber die klarste und vollkommenste Erkenntniß Gottes aus seinen vollkommensten Werken hin. Die Anschauung dagegen liegt ganz und gar außerhalb der Sphäre geschöpflichen Erkennens, von ihr kann das Geschöpf aus sich kaum eine Ahnung, jedenfalls kein natürliches, naturgemäßes Verlangen nach derselben haben.

Zwar verlangt der Geist, der das Gute im allgemeinen, und somit die vollkommenste Glückseligkeit erfaßt und sie begehrt, nach dem vollkommensten Besitze des unendlichen Gutes in vollkommenster Erkenntniß und Liebe: das braucht aber nicht die selige Anschauung zu sein; denn solche erkennt der natürliche Verstand entweder gar nicht, oder, wenn er sie erkennt, sieht er klar ein, daß sie ihm durchaus nicht zukommt, ja es kann nicht einmal ein ernstes Verlangen darnach in ihm sich regen. Der gemeine Soldat verlangt nicht für seine selbst heldenmütigen Kriegsdienste in die fürstliche Familie aufgenommen zu werden, kein Geschöpf verlangt durch hypostatische Union mit dem Logos verbunden zu sein, kein Weib hat ein wirkliches Verlangen, Muttergottes zu werden. So verlangt auch kein vernünftiger Mensch ein Hausgenosse Gottes durch die Gnade zu werden, an der Seligkeit Gottes durch die Anschauung theilzunehmen. Anders freilich, wenn wir wissen, daß wir dazu bestimmt sind: dann können und sollen wir darnach verlangen.

6. Nicht anders lehrt der hl. Thomas, den die Jansenisten, sonst die ärgsten Feinde der Scholastik, für die Nothwendigkeit der seligen Anschauung anführen. Er lehrt allerdings, daß es ein natürliches Bedürfniß des menschlichen Geistes sei, Gott zu schauen, nicht blos seine Werke, sondern die Ursache derselben zu erkennen, und ohne diese Erkenntniß könnte er nicht vollkommen glückselig sein. Eine Stelle aus der Summa theol.[1]) haben wir bereits oben angeführt. Auch von den Engeln behauptet er, sie könnten nicht in der Anschauung ihres Wesens, sondern nur des Unendlichen ihre Ruhe finden:

Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam . . . Non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum nisi cognitis substantiis effectuum etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum,

[1]) 1. p. q. 12. a. 1.

quarum substantias vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant [1]).

Diese Ausführungen sind allerdings sehr verfänglich, aber wenn der hl. Thomas sich nicht selbst in der flagrantesten Weise widersprechen soll, können sie nicht im Sinne der Jansenisten verstanden werden. Ist es ja doch der hl. Thomas, welcher in der Gnadenlehre den Begriff des Uebernatürlichen, welcher beim Doctor gratiae noch nicht scharf genug hervortritt, erst ins rechte Licht gesetzt hat. Die Uebernatürlichkeit der Gnade hat aber ihren letzten Grund in der absoluten Uebernatürlichkeit der Glorie, d. h. seligen Anschauung, wofür der Gnadenstand die entsprechende Vorbereitung bietet. Wir haben ja auch im Vorigen genugsam gesehen, wie stark der hl. Thomas die Uebernatürlichkeit der Anschauung betont, sie ist ihm so übernatürlich, daß sie nach seiner nachdrücklichen Erklärung und eingehenden Begründung keinem Geschöpfe, sondern Gott allein natürlich sein kann.

Man könnte dagegen allerdings die Ausflucht ergreifen, nach dem hl. Thomas übersteige allerdings die Anschauung Gottes die Kraft aller Geschöpfe, Gott müsse sie ihm eben geben, weil die intellectuelle Creatur ohne sie nicht vollkommen glückselig sein könne. Die abgeschiedene Seele könnte ja auch nicht aus sich zur natürlichen Glückseligkeit gelangen: und doch muß er sie denen, welche sie verdient haben, geben. Aber der hl. Lehrer erklärt ja ausdrücklich, daß, wenn der Mensch nicht über seine Natur erhoben worden wäre, die selige Anschauung ihm nicht gebührte; dies Entbehren wäre keine Strafe, wie es für diejenigen ist, welche, mit der Erbsünde behaftet, der übernatürlichen Ausstattung, die sie haben müßten, entbehren.

Homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet, sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere quod non habet rationem poenae, sed defectus, et aliud debere non habere, quod habet rationem poenae [2]).

Der hl. Lehrer geht soweit, daß er den Kindern, welche ohne Taufe sterben, eine natürliche Seligkeit zuspricht, da der Verlust der seligen Anschauung sie nicht unglücklich machen könne, weil sie ihnen durchaus nicht gebührt. Man kann gegen diese milde Ansicht geltend machen, daß sie doch die selige Anschauung als Thatsache für die

[1]) S. Thom. c. gent. l. 3. c. 50.
[2]) Qu. disp. q. 5. de malo a. 1. ad 15um.

Seligen im Himmel erkennen können, und ihre Freude darum nicht ganz ungetrübt sei. Das trifft aber die Auffassung des Heiligen von der absoluten Uebernatürlichkeit der visio beatifica nicht. Denn nach dem hl. Lehrer kann der Mensch und selbst der Engel nicht einmal aus sich eine Ahnung davon haben, mit seinen natürlichen Kräften kein geordnetes Verlangen nach der seligen Anschauung haben: wie soll sie ihm also nothwendig sein, um sein natürliches Verlangen zu beruhigen?

Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quae volumus: Et ideo si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferre non potest nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta. Sicut patet quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem; sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis: unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima nutritiva. Ostensum est autem . . ., quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cujuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem nisi mota supernaturali agente: et hoc dicimus auxilium gratiae. Et ideo dicendum est, quod angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiae [1]).

Wenn aber der geschaffene Geist ohne ein übernatürliches Gnadengeschenk nicht einmal nach der Seligkeit der Anschauung verlangen kann, dann ist das Verlangen darnach kein natürliches. Die übernatürliche Bewegung des Willens setzt aber auch eine übernatürliche Erkenntniß voraus; wenn nun aber der Mensch ohne Gnadenlicht die selige Anschauung nicht einmal erkennen kann, dann kann doch das natürliche Verlangen darnach nicht so stark sein, daß die Nichtbefriedigung den Geist unglücklich machte. Darum nennt der hl. Lehrer die selige Anschauung ebendort die vollendetste, größte Gnade.

Triplex est conversio in Deum: Una quidem per dilectionem perfectam, quae est creaturae jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata.

Wenn also der hl. Thomas dem geschaffenen Geiste doch ein natürliches Verlangen nach der seligen Anschauung zuschreibt, so ist dies für

[1]) S. Th. 1. p. q. 62. a. 2.

die gegenwärtige thatsächliche Gnadenordnung im vollsten Sinne zuzugeben. Da der Mensch einmal zur seligen Anschauung bestimmt ist und auch für diese bestimmte Seligkeit durch die Gnade sich vorbereiten muß, so ist ihm dieser übernatürliche Zustand und dessen Vollendung in der Anschauung Gottes so naturgemäß, und das Verlangen darnach so natürlich und intensiv, daß die Nichterfüllung desselben das innerste Wesen der Unglückseligkeit der Verdammten als poena damni der Höllenstrafe ausmachen kann. So erklärt sich der hl. Thomas selbst.

Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scl. appetat naturaliter, se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat . . ., non est ei determinatum a natura. Quando ergo ex propria ratione adjutus divina gratia apprehendit aliquid speciale bonum ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale quod non naturaliter appetit ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit [1]).

Also derselbe hl. Lehrer, der sonst so oft und nachdrücklich erklärt, daß wir ein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes haben, erklärt hier ausdrücklich, daß wir dieselbe nicht natürlich begehren. Also versteht er entweder unter der Anschauung Gottes nicht die übernatürliche visio, sondern nur eine vollkommene, den natürlichen Glückseligkeitstrieb befriedigende Erkenntniß und Liebe Gottes, oder er spricht von dem natürlichen Verlangen, das durch unsere übernatürliche Erkenntniß und Bestimmung bereits specificirt ist auf die unmittelbare Anschauung.

7. Es liegt aber wohl der Auffassung des hl. Thomas von dem natürlichen Verlangen nach der Anschauung Gottes noch ein anderer Gedanke zu Grunde, der sehr geeignet ist, einen von deutschen Theologen gegen die scholastische Betonung der absoluten Uebernatürlichkeit der Gnade und Glorie erhobenen Einwand zu widerlegen. Diese meinen, das Uebernatürliche stelle sich bei den Scholastikern als etwas der menschlichen Natur Fremdes, Heterogenes, ihr mechanisch Aufgepfropftes dar; dasselbe müsse vielmehr als eine Entwickelung, Vervollkommnung der Natur gedacht werden.

Daß die Gnade nur in einer Entwickelung der natürlichen Kräfte

[1]) Qu. disp. de ver. q. 22. a. 7.

bestehe, ist offenbar gegen die Glaubenslehre, wohl aber ist dieselbe eine Vervollkommnung der Natur nicht durch etwas Heterogenes, sondern ihr durchaus Sympathisches, Angemessenes, sie allerdings weit über alle natürlichen Anlagen und Kräfte Vervollkommnendes. Wohl hebt die Gnade das Geschöpf über die Sphäre seiner Natur hinaus, aber sie versetzt es dafür in eine göttliche Ordnung. Das Göttliche aber ist dem Menschen nichts Fremdes, Heterogenes, sondern die höchste Vollkommenheit des Geschöpfes ist die innigste Verbindung mit Gott. Die visio beatifica speciell liegt in der Richtung des menschlichen Erkenntnißbedürfnisses: dasselbe geht auf die vollkommenste Erkenntniß des vollkommensten Objectes. Dieses Bedürfniß wird aber vollständig nur in der unmittelbaren Anschauung Gottes befriedigt. Also kann man sagen, daß implicite der Geist die unmittelbare Anschauung Gottes verlangt, wie ja auch der Wille die größtmögliche Seligkeit und damit die visio beatifica verlangt. Dieses auf das Unendliche gerichtete und in Wahrheit natürliche Streben wird thatsächlich nur durch die visio beatifica befriedigt.

So stehen die verschiedenen Aeußerungen des hl. Thomas über das natürliche Verlangen nach der visio beatifica im schönsten Einklang mit einander.

§ 631.

Das lumen gloriae.

Das lumen gloriae kann man definiren: „Qualitas creata et habitus et virtus intellectualis supernaturalis et per se infusa intellectui, qua redditur proxime potens et habilis ad videndum Deum“ [1]).

Der Ausdruck ist kein bloßer technicus terminus der Schulen, sondern wird von der Kirche selbst in ihren kirchlichen Entscheidungen, wie in der Definition des Concils von Vienne gegen die Beguarden angewandt. Er ist also sorgfältig und genau zu erklären.

Die Nothwendigkeit und einigermaßen auch die Beschaffenheit des

[1]) Suarez de Deo II, 14. Ausführlicher Lessius: Lumen istud est suprema quaedam inradiatio et participatio lucis illius, qua Deus se ipsum videt, per quam intellectus ad statum divinum elevatur et fit deiformis. Si enim sol mundi istius corporei potest nubes apte dispositas ita illustrare, ut ipsae instar solis luceant et soles quidam, quos parelios vocant, esse videantur: multo magis poterit Deus, qui sol est mundi incorporei, mentes rationales veluti nubes spirituales suo fulgore illustrare, ut ipsi omnino similes sint et tamquam dii quidam divino lumine fulgeant. De summo bono II, 8 n. 44.

lumen gloriae ergibt sich unmittelbar aus dem, was wir von der absoluten Uebernatürlichkeit der seligen Anschauung Gottes gesagt haben. Es ist ja jenes Mittel, durch welches der geschaffene Geist, aus sich absolut unfähig, Gott zu schauen, dazu befähigt wird. Indem wir diese natürliche Unfähigkeit näher analysirten, zeigte sich auch bereits, wie und inwieweit die göttliche Allmacht in übernatürlicher Weise eingreifen muß.

1. Zum Schauen wie zum Erkennen überhaupt ist erforderlich ein intelligibeles Object, eine proportionirte, erkennende Fähigkeit und die Verbindung des Objectes mit der Fähigkeit; das Schauen verlangt insbesondere eine besonders klare Erkenntniß und eine nähere Gegenwart des Objectes, eine innigere Verbindung mit dem Erkennenden, so nämlich, daß das Object ohne Vermittelung eines andern, durch sich selbst die Fähigkeit zum Erkennen bestimmt. Es muß selbst in seinem hellen Lichte strahlen, d. h. wenn es sich um geistiges Schauen handelt, recht intelligibel, ganz und gar immateriell sein. Nun ist das Object in unserem Falle das allerintelligibelste, das immateriellste, es ist selbst Licht, strahlende Wahrheit. Dies freilich nur für den proportionirten göttlichen Verstand, für den endlichen Verstand ist seine Geistigkeit, sein Licht, seine unendliche Intelligibilität vielmehr ein Hinderniß, es in sich als substantiale Wahrheit zu schauen.

Auf doppeltem Wege kann nun doch Proportionalität zwischen dem endlichen Geiste und dem unendlichen Lichte hergestellt werden. Entweder durch Abblendung des zu starken Glanzes oder durch Erhöhung der Sehkraft des Geistes. Ersteres geschieht thatsächlich durch die Schöpfung, in welcher uns sich das Unendliche wie in gebrochenem Lichte zeigt; aber in der Schöpfung können wir Gott nicht schauen, nicht unmittelbar, sondern nur abstractiv erkennen. Also muß zum Schauen der Gottheit der endliche Verstand gekräftigt und erhöht werden [1]). Dazu dient eben das lumen gloriae.

[1]) Eine bloße Kräftigung reicht nicht aus, es muß eine Erhöhung über die natürliche Kraft stattfinden. Nihil potest ad altiorem formam elevari nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari: uno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo per novae formae appositionem, sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo; et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam. Ergo oportet quod augeatur ei virtus ad hoc quod ad talem visionem per-

Lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam non quod per hoc lumen essentia intelligibilis fiat, quae secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum perhabitum. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, inquantum facit medium transparens actu, ut possit moveri a calore [1]).

Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo, in qua Deus videtur, sed quasi perfectio quaedam confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideo potest dici quod non est medium, in quo Deus videatur, sed quo videtur. Et hoc non tollit immediatam visionem Dei [2]).

2. Aber freilich ins Unendliche kann der geſchöpfliche Verſtand nicht erhöht werden, um dem Unendlichen adäquat proportionirt zu ſein; aber es bedarf auch zum Schauen keiner Proportionalität im Sein, eine ſolche erfordert nur das Begreifen, ſondern es genügt eine Proportionalität zwiſchen Erkennendem und Erkanntem, wie ſie ja unvollkommen jedem Geiſte, auch dem menſchlichen, ſchon in dieſem Leben zukommt; freilich unvollkommen, weshalb ſeine Erkenntniß des Unendlichen nur abſtractiv iſt. Zum Schauen muß die Proportionalität vervollkommnet werden; und dies geſchieht durch innigere Verbindung der göttlichen Weſenheit mit dem Geiſte. Denn die Proportionalität, welche zum Erkennen erforderlich iſt, kann nicht blos durch Annäherung des Erkennenden an das Erkannte im Sein durch größere Aehnlichkeit zwiſchen beiden Gliedern der Proportion, ſondern muß auch durch innigere Verbindung des Objectes mit dem Erkennenden erreicht werden. Man kann dieſes Verhältniß erläutern durch das leibliche Schauen: nicht blos durch Schärfung des Auges und durch hellere Beleuchtung des Objectes, ſondern auch durch Annäherung desſelben in die entſprechendſte Sehweite kann die Klarheit des Sehens vermehrt werden; unter Umſtänden iſt dieſe Annäherung das einzige anzuwendende Mittel. So auch beim geiſtigen Schauen des unendlichen Lichtes: Der Verſtand muß durch das lumen gloriae ſo geſchärft werden, daß zugleich die Gottheit ihm näher gebracht, daß ſtatt

veniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalem virtutis, quia talis visio non est ejusdem rationis cum visione naturali intellectus creati, quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicujus novae dispositionis adeptionem. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 53.

[1]) S. Thom. 1. p. q. 12. a. 5 ad 1m. — [2]) Idib. ad 2m.

der blos physischen Gegenwart Gottes in allen Dingen eine ideale Verbindung mit seiner Substanz hergestellt wird, und zwar jene innigste Verbindung, welche sonst ein Object durch die species impressa mit dem Geiste eingeht. Die Gottheit muß durch das lumen gloriae zur quasi species für den Schauenden werden.

Damit sind denn alle Erfordernisse der Anschauung erfüllt. Die ganz klare Erkenntniß, welche im Begriffe des Schauens liegt, wird dadurch erreicht, daß das lumen gloriae den Geist erhebt, stärkt, vervollkommet und in eine solche Nähe der Gottheit versetzt, ihn so innig mit derselben vereinigt, daß das unendliche Licht der ewigen Wahrheit unmittelbar den endlichen Verstand zum klarsten Schauen bestimmt.

3. Gerade aus dieser innigen Vereinigung, welche zwischen der göttlichen Wesenheit als Stellvertreterin einer eigenen Erkenntnißform und dem Intellect hergestellt werden muß, ergibt sich ein besonderer Grund für die Nothwendigkeit des lumen gloriae. Der natürliche Verstand ist nämlich aus sich ganz ungeeignet, eine solche hohe Form in sich aufzunehmen; aus Erkennendem und Erkenntnißform muß Eins werden, die Erkenntnißform ist die Determination der aus sich potentialen unbestimmten Erkenntnißkraft. Um nun das unendliche, göttliche Wesen als Erkenntnißform in sich aufzunehmen, muß der Verstand erst disponiert, eigens für die Aufnahme hergerichtet werden: das geschieht eben durch das lumen gloriae.

Licht wird diese übernatürliche Erleuchtung nicht in dem Sinne genannt, als wenn es Dunkles sichtbar machen sollte, sondern weil, wie wir in dem körperlichen Lichte allein sehen können, so auch durch das Glorienlicht allein zur seligen Anschauung befähigt werden. Licht wird aber auch die subjective Fähigkeit genannt; man spricht von einem Lichte der Vernunft, des Glaubens; in diesem specielleren geistigen Sinne ist jene übernatürliche Stärkung unserer natürlichen Erkenntnißkraft ein Licht.

Quia in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior ac per hoc intellectui affinior, et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea a quibus intellectualis visio perficitur lucis nomen assumunt. Unde et Aristoteles (de anima III) intellectum agentem lumini assimilat, ex eo quod intellectus agens facit

intelligibilia in actu. Illa igitur dispositio, qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue lux gloriae dicitur, non propter hoc quod facit intelligibile in actu sicut lux intellectus agentis, sed per hoc quod facit intellectum patientem actu intelligere [1]).

4. Aus den angegebenen Functionen des Glorienlichtes ergiebt sich aber auch eine genauere Bestimmung seiner Wesensbeschaffenheit. Es kann den Verstand nicht zum Schauen der Wesenheit Gottes stärken, ihn nicht zur Einigung mit derselben als Erkenntnißform disponiren, derselben nicht als Object proportionirt machen, wenn es nicht eine übernatürliche Verähnlichung der Erkenntnißkraft des Seligen mit der Wesenheit Gottes herstellt. So der hl. Thomas:

Impossibile est, quod id quod est forma alicujus rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius, cujus est forma propria, sicut lux non fit actus alicujus corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini et ei proportionata. Nam haec tria in Deo sunt unum: intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia divina fiat intelligibilis forma alicujus intellectus creati nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participet. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videtur [2]).

Das lumen gloriae muß selbst einigermaßen dem göttlichen Intellect verähnlicht werden, der allein Gottes Wesenheit schauen kann; die selige Anschauung ist ja eine Teilnahme an der Anschauung, welche die Seligkeit Gottes ausmacht. Dadurch also wird der endliche Verstand gleichfalls dem göttlichen Wesen verähnlicht; denn die Wesenheit Gottes als Erkenntnißform des geschaffenen Intellects muß ihm eine dieser Form entsprechende Disposition verleihen. Eine solche Disposition ist ja auch nothwendig, damit die göttliche Wesenheit überhaupt erkannt werde. Denn der Erkennende muß das Erkannte einigermaßen, wenngleich in idealer Weise in sich aufnehmen, was nur durch eine Verähnlichung mit demselben möglich ist. Die species expressa, das verbum mentis ist ja das vitale geistige Abbild des Objectes.

Die Thomisten freilich halten für den endlichen Verstand eine species expressa von der göttlichen Wesenheit für unmöglich. Darin haben sie gewiß insofern Recht, als der endliche Geist eine zum

[1]) S. Thom. c. gent. l. 3. c. 53. — [2]) S. Thom. c. gent. l. 3. c. 53.

Schauen erforderliche adäquate Aehnlichkeit mit dem Unendlichen in sich nicht darstellen kann; nur Gott der Vater bildet in sich sein Wesen so vollkommen ab, daß er ein unendliches Wort, ein substantiales Wort spricht; aber auch der endliche Geist muß, um Gott zu schauen, ihn in sich darstellen, sonst wäre es nicht sein Schauen, das Erkennen wäre kein vitaler Act des Seligen.

5. Aber das lumen gloriae verähnlicht nicht blos den Intellect mit seinem Objecte, sondern gibt ihm auch eine bestimmte Hinrichtung auf dasselbe, es stellt die innigste Einigung desselben mit der Wesenheit Gottes her: es ist keine absolute, sondern wesentlich eine relative Qualität.

Dies ergibt sich auch aus der Beziehung der Glorie zur Gnade. Wir haben früher gesehen [1]), daß die habituale Gnade das Geschöpf in doppelte Beziehung zu Gott, genauer zur allerhl. Dreifaltigkeit, setzt. Die übernatürliche Qualität verähnlicht die begnadigte Seele mit der göttlichen Zeugung und Hauchung und setzt sie so als Kind Gottes in eine besondere Beziehung zum Sohne Gottes, als Braut Gottes zum hl. Geiste. Die Glorie ist die Vollendung des Gnadenstandes; was in diesem Leben keimhaft gegeben ist, entfaltet sich zu voller Blüte in der Glorie, die ja in einer Erkenntniß und Liebe Gottes besteht, welche an den entsprechenden göttlichen Acten, an der Seligkeit Gottes selbst participirt. Die Verähnlichung also, welche das lumen gloriae zwischen unserem Geiste und der göttlichen Wesenheit, specieller zwischen unserem und dem göttlichen Intellect herstellt, ist so wesentlich relativ, wie das göttliche Erkennen wesentlich eine trinitarische Relation, die Relation von Vater und Sohn fordert. Dementsprechend ist auch die aus dem Schauen entspringende und also auch durch das lumen gloriae vermittelte selige Liebe das getreueste Abbild von der notionalen Liebe, durch welche der hl. Geist gehaucht wird. Diese innige Beziehung des lumen gloriae zur allerheiligsten Dreifaltigkeit läßt uns seine unerfaßliche Erhabenheit und damit den letzten Grund der absoluten Uebernatürlichkeit der visio beatifica erkennen.

§ 632.

Die Seligen, welche das Wesen Gottes schauen, vermögen es nicht vollständig zu erfassen.

1. Die unsinnige Behauptung der Arianer Aetius und Eunomius, daß wir schon in diesem Leben Gott vollkommenen erfassen,

[1]) 8. Bd. §§ 467. 468.

widerspricht so klar der Vernunft, Erfahrung und Offenbarung, daß sie keiner Widerlegung bedarf. Ihr Grund ist auch ganz hinfällig, das Wesen Gottes bestehe in dem *ἀγέννητον*, was wir ja vollständig erfassen könnten. Allerdings kann man die Aseität (nicht das Unerzeugtsein, was blos dem Vater zukommt, folglich dem Sohne abgeht, weshalb dieser folgerichtig nicht Gott sein könnte) als das Wesen Gottes bezeichnen, aber nur als metaphysisches Wesen, d. h. als ein Merkmal das Gott hinlänglich charakterisirt und der Grund aller andern Vollkommenheiten ist. Aber diese Erkenntniß ist eine sehr unvollkommene, nur durch viele Schlußfolgerungen kann man daraus die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten ableiten, um so eine etwas vollkommnere Erkenntniß vom Wesen Gottes zu gewinnen. Aber auch diese ist von einem Begreifen derselben weit entfernt; das Geheimniß der allerheiligsten Dreifaltigkeit z. B. läßt sich aus dieser Erkenntniß in keiner Weise erschließen.

2. Die hl. Väter vertheidigen die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens gegen die genannten Irrlehrer zunächst freilich für das Erkennen im gegenwärtigen Leben, aber die Gründe, welche sie dafür anführen, und die Stellen der heiligen Schrift, auf die sich dabei berufen, beweisen eine schlechthinige Unbegreiflichkeit auch für das andere Leben, für den Verstand eines jeden geschöpflichen Geistes. Manche ihrer Gründe gehen freilich nur auf dieses Leben, wie wenn sie sich auf die Abhängigkeit unserer geistigen Erkenntniß von der Sinnlichkeit berufen, oder die abstractive Erkenntniß betonen, welche nur aus den Wirkungen Gottes sein Wesen erschließen kann: andere aber sind so allgemein, daß sie eine absolute Unbegreiflichkeit Gottes für jeden endlichen Geist in jedem Zustande seiner Erkenntniß verlangen. So wenn sie die Endlichkeit des Erkennenden gegenüber dem Unendlichen geltend machen, und die Stellen der hl. Schrift anführen, welche die Unbegreiflichkeit Gottes als eine Gott wesentliche Eigenschaft zuschreiben [1]).

So ist auch das Incomprehensibilis in der Definition des IV. Lateranconcils im c. Firmiter zu verstehen [2]).

Noch bestimmter ist die Erklärung des Concils von Basel, welches in der 22. Sitzung den Satz des Augustinus de Roma verurtheilte:

Anima Christi videt Deum tam clare et intense, quam clare et intense Deus videt seipsum.

[1]) Vgl. oben 3. Bd. § 156 S. 294 ff.

[2]) Firmiter credimus . . . quod unus solus est verus Deus . . . incomprehensibilis. Denzinger. n. 355.

Wenn nicht einmal die heiligste, Gott schauende Seele Christi Gott so vollkommen erkennt, wie dieser sich selbst, dann noch weniger eine gewöhnliche Menschenseele, oder auch ein reiner Geist. Erkennt sie ihn aber weniger vollkommen als Gott, dann ist die Erkenntniß nicht die vollkommenste, wie es der Begriff der comprehensio verlangt.

3. In der That gehört zur adäquaten Erfassung eines Objectes, daß es so vollkommen erkannt wird, als es überhaupt erkennbar ist. Das göttliche Wesen ist aber ein Object von unendlicher Intelligibilität. Wer es gänzlich erfassen wollte, müßte es nicht nur in seiner eigenen Unendlichkeit durchdringen, sondern auch nach allen Beziehungen, die es hat und haben kann, welche wieder, wie z. B. das Gebiet des Möglichen, unendlich sind. Dazu gehört aber eine unendliche Erkenntnißkraft; ein unendlicher Geist kann die extensive und intensive Unendlichkeit nicht erschöpfen [1]).

Freilich verbindet sich beim seligen Schauen die unendliche Wesenheit Gottes selbst mit der endlichen Erkenntnißkraft und ermöglicht so die Erkenntniß derselben wie sie in sich selbst ist; sie selbst wird mit dem Verstande zum Erkenntnißprincip des Schauenden. Aber eine Erfassung des Unendlichen wird dadurch nicht möglich, dazu wäre erforderlich, daß der göttliche Intellect selbst unser Erkenntnißprincip würde, oder unser Geist ganz und gar die Wesenheit in sich aufnähme, mit ihr Eins würde. So aber nimmt unser Intellect nur Theil an dieser Wesenheit als actuirender Form, und zwar in verschiedenem Grade, je nachdem das Schauen mehr oder weniger vollkommen nach dem Verdienste sein soll. Also bringt das Schauen keine Erfassung mit sich [2]).

Unser Verstand nimmt nämlich nur in dem Maße an der göttlichen Wesenheit als Erkenntnißform Theil, als das lumen gloriae die Einigung zwischen der Wesenheit und dem durch dasselbe erhöhten und gekräftigten Erkenntnißvermögen herstellt. Da das lumen gloriae aber eine endliche Qualität ist, vollkommener und unvollkommener sein

[1]) Virtus finita non potest adaequare in sua operatione objectum infinitum. Substantia autem divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est quod visio alicujus intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam scl. ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit. S. Thom. c. gent. l. 3. c. 55.

[2]) Omne agens intantum perfecte agit inquantum perfecte participat formam, quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur est ipsa divina essentia; quae etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est. c. gent. l. 3. c. 55.

kann, so vermag es weder dem Geiste die größtmögliche, d. h. unendliche Kraft zu verleihen, noch auch die denkbar vollkommenste Verbindung der Wesenheit Gottes mit dem Geiste herzustellen. Das eine oder das andere wäre aber nothwendig, wenn die Anschauung vollkommene Erfassung der Substanz Gottes sein sollte.

Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dixit August. de verb. Dom. serm. 38. c. 3. — Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur, perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur . . . quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est, quod sic patet.

Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur cujus esse est infinitum, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. Intantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, inquantum majori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocumque creato intellectu receptum non possit esse infinitum: impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est quod Deum comprehendat [1]).

[1]) S. Thom. 1. p. q. 12. a. 7. Quia cujuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii (magis enim calefacit cujus calor virtuosior est), oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi. Lumen autem praedictum est quoddam divinae cognitionis principium, quum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet igitur quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, quum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quod per hujusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est; veritas enim divinae substantiae et claritas intellectus divini sunt aequalia, immo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est; qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus

4. Man könnte einwenden, die Endlichkeit unserer Erkenntnißkraft und des lumen gloriae sei kein Hinderniß, das Unendliche zu erfassen, da diese Kraft objectiv eine Unendlichkeit umfaßt; jedenfalls folgt aus der subjectiven Endlichkeit blos, daß nicht gleichzeitig der endliche Verstand das unendliche Gebiet des Intelligibelen in Gott schauen kann: aber nach und nach kann die lange Ewigkeit hindurch er alles Wahre in Gott schauen.

Nun, selbst in diesem Sinne muß Gott als absolut unerfaßbar bezeichnet werden. Die Unfaßbarkeit besagt zwar zunächst, daß nicht durch einen Act der endliche Verstand Gottes ganze Denkbarkeit also das unendliche Gebiet der Wahrheit bewältigen kann [1]).

Damit hängt zusammen, daß er Gott selbst immer vollkommener und stets Neues in Gott erkennen kann, und das ist kein geringes Moment in der seligen Anschauung. Mag er aber noch so lange Neues erkennen, mag sich seine Erkenntniß Gottes noch so sehr steigern, er kommt wegen der Unendlichkeit des Objectes nie zu Ende, selbst nach ewigem Schauen nicht. Dies gilt besonders von der extensiven Unendlichkeit der in Gott geschauten Dinge, Beziehungen und Wahrheiten: die intensive Unendlichkeit des Wesens Gottes selbst kann nie von einem endlichen Verstande weder durch einen noch durch unzählige Acte erfaßt werden.

5. Die extensive Unendlichkeit kann gar nicht erfaßt werden ohne die intensive Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Denn das unendliche Gebiet des Wahren, die unendlich möglichen Dinge, Beziehungen und Ereignisse sind nicht formaliter, sondern nur virtualiter in der göttlichen Wesenheit enthalten. Gottes Wesen muß als Urgrund alles Endlichen erfaßt werden. In der Ursache, in einem Princip wird um

rectis quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit, sed solum ille qui novit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat. S. Thom. c. gent. l 3. c. 55.

[1]) Ea quae videntur in verbo non successive sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod ideo nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligimus; diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur. Sicut diversae partes alicujus totius, si singulae proprius speciebus intelliguntur, successive intelliguntur et non simul; si autem omnes intelligantur una specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, quod ea quae videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successive videntur. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 10.

so mehr, werden um so mehr Wirkungen erkannt, je vollkommener das Princip, die Ursache durchschaut wird. Um also in Gott alles Endliche zu schauen, müssen nicht nur die unendlich vielen endlichen Dinge erkannt, sondern die absolut einfache unendliche Macht und Werthigkeit des göttlichen Wesens gleichsam zerlegt, ihre Gleich- und Ueberwerthigkeit in Bezug auf die Geschöpfe erkannt werden. Dazu ist also gleichsam eine dreifach unendliche Erkenntnißkraft erforderlich [1]).

Mag also auch dem geschaffenen Verstande eine gewisse Unendlichkeit zukommen, jene dreifache geht ihm sicher ab, und auch das lumen gloriae kann dieselbe nicht geben.

5. Mit dem Gesagten ist auch ein sehr naheliegender Einwand bereits gelöst, welcher aus der Anschauung die volle Erfassung des göttlichen Wesens folgert. Man sagt nämlich: Wer einen Gegenstand schaut, der erkennt ihn ganz, erkennt ihn so wie er ist. Das heißt aber nicht anders, als ihn vollkommen erkennen, ihn begreifen.

Daß nicht jedes Schauen ein Begreifen in sich schließt, zeigt schön der hl. Thomas durch eine nähere Analyse des Schauens.

Sciendum est ergo quod sensibile aliquod tripliciter potest videri, scl. aut per sui praesentiam in re vidente sicut ipsa lux, quae praesens est oculo, aut per praesentiam suae similitudinis in sensu immediate derivatam ab ipsa re, sicut albedo quae est in pariete videtur non existente ipsa albedine praesentialiter in oculo, sed ejus similitudine: licet ipsa similitudo non videatur ab eo; aut per praesentiam similitudinis non immediate derivatae ab ipsa re, sed derivatae a similitudine rei in aliquid aliud:

[1]) Intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ea omnia quae facit Deus vel facere potest. Manifestum est enim quod sic aliqua videntur in Deo secundum quod sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sed manifestum est, quod quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum statim uno principio demonstrativo proposito ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit: quod non convenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet quod singula ei explanentur. Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causae effectus et omnes rationes effectuum qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest. Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quae Deus facit vel potest facere. Hoc enim esset comprehendere ejus virtutem. Sed horum quae Deus facit vel facere potest tanto aliquis intellectus plura cognoscit, quanto perfectius Deum videt. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 8.

sicut cum videtur aliquis homo per speculum. Non enim similitudo hominis immediate est in oculo sed similitudo hominis resultantis in speculo.

Per hunc ergo modum loquendo de visione Dei dico quod naturali cognitione solus Deus videt seipsum, quia in Deo idem est sua essentia et suus intellectus, et ideo sua essentia est praesens suo intellectui. Sed secundo modo forte angeli naturali cognitione Deum vident, inquantum similitudo divinae essentiae immediate relucet in eos. Tertio vero modo cognoscimus Deum in vita ista, inquantum invisibilia Dei per creaturas cognoscimus ut dicitur Rom. I, 20. Et ita tota creatura est nobis sicut speculum quoddam. . . Et haec cognitio dicitur visio in speculo. . . . Deus secundum quod Deus non habet faciem, et ideo hoc quod dicit: „Facie ad faciem", metaphorice dicitur. Cum enim aliquid videmus in speculo, non videmus ipsam rem, sed similitudinem ejus. sed quando videmus aliquid secundum faciem, tunc videmus ipsam rem sicut est. Ideo nihil aliud vult dicere Apostolus, cum dicit, videmus in patria facie ad faciem, quam quod videbimus Dei essentiam. „Nunc cognosco ex parte", i. e. obscure et imperfecte, tunc autem scl. in patria, „cognoscam sicut et cognitus sum", i. e. sicut Deus cognoscit essentiam meam, ita quod eis „sicut" non importat hic aequalitatem cognitionis sed similitudinem tantum [1]).

Allerdings erkennt der Selige Gottes Wesen ganz, nicht blos ein Stück, eine Seite desselben, zumal dasselbe metaphysisch einfach ist. Aber eben wegen der absoluten Einfachheit kann es nur dadurch vollständig erkannt werden, daß es entweder in einem auch subjectiv unendlichen Act auf einmal erfaßt würde, oder dadurch, daß die unendlich verschiedenen Seiten, nach denen es erkennbar ist, durch den Verstand gleichsam auseinander gelegt werden, wozu wieder eine unendliche Fassungskraft erforderlich ist. Jeder Schauende sieht also das Wesen Gottes ganz aber nicht gänzlich.

Wenn wir mit körperlichen Augen in der Ferne einen Gegenstand, z. B. einen Baum sehen, sehen wir ihn ganz, so, wie er ist, z. B. wir erkennen ihn als Baum; aber alles, was an ihm erkennbar ist, sehen wir nicht; erst durch Annäherung oder durch künstliche Schärfung unserer Sehkraft erkennen wir ihn vollständiger.

[1]) S. Thom. lect. 4. in I Cor. 13.

Wir erkennen ihn jetzt, wie er ist; aber auch so sehen wir in ihm nicht alles, nicht seine innere Structur, seine Geschichte.

So schauen wir durch Schärfung unseres Verstandes und Verbindung mit seiner Wesenheit durch das lumen gloriae Gott wie er ist, aber nicht alles in ihm. Ebenso können wir eine klare geistige Einsicht in ein Princip haben, wir erfassen es ganz, aber nicht gänzlich, weil wir nicht alle Folgerungen schauen, die darin enthalten sind. Oder um ein beliebtes Beispiel des hl. Thomas zu gebrauchen: Auch wer nur eine wahrscheinliche Meinung von der Wahrheit eines Satzes hat, erkennt ihn ganz, gänzlich aber nur, wer Gewißheit davon hat [1]).

6. Wider unsern aus der absoluten Einfachheit Gottes gegen dessen vollkommene Begreiflichkeit entwickelten Beweis kann eingewandt werden: Unser Verstand braucht die Analyse des Unendlichen, die Zerlegung desselben in die ihm gleichwerthigen unendlichen Realitäten nicht vorzunehmen: diese Zerlegung ist bereits vom göttlichen Intellect vollzogen, der in seinem Wesen alles schaut, dem es gleichwerthig ist. Das göttliche Wesen ist ja auch nicht blos unendliche Realität, sondern ein Spiegel von unendlicher Reflexionskraft, in welchem wie Gott so auch der mit dem lumen gloriae ausgestattete Selige das ganze Reich des Intelligibelen zu schauen vermag.

Aber auch der göttliche Intellect ist in sich nichts anders als die ganze unendliche und absolut einfache Wesenheit Gottes; wenn also diese kein Geschöpf begreifen kann, dann auch nicht den Intellect Gottes. Sodann sind die Ideen Gottes nicht mannigfaltig, nicht detaillirt, für jedes Object differenzirt, sondern in Gott gibt es nur

[1]) Non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est. Sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum nec praedicatum nec compositio, sed tota non ita perfecte cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus definiendo comprehensionem (ep. CXII. c. 9.) dicit: quod illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici vel circumscribi possunt. Tunc enim fines alicujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur. 1. p. q. 12. a. 7. ad 3m.

Totaliter dicit modum objecti non quidem ita quod totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscentis. Qui igitur videt Deum per essentiam videt hoc in eo quod infinite existit et infinite cognoscibilis est. Sed hic infinitus modus non competit ei, ut scl. ipse infinite cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstrative non cognoscat. ad 3m.

eine Idee, einen einzigen Erkenntnißact, in dem er Alles erkennt. Um aber in einem einzigen subjectiven Act das unendliche Gebiet des Intelligibelen als Object zu schauen, ist wieder eine Erkenntnißkraft von unendlicher Durchdringung erforderlich.

Freilich ist das göttliche Wesen ganz Licht, Spiegel, Vernunft, Erkenntniß, aber nur derjenige kann in diesem Spiegel alles schauen, der selbst eine unendliche Erkenntnißkraft besitzt oder dem der Spiegel so unendlich nahe ist, daß er mit ihm eins ist. Das trifft aber nur bei Gott zu. Wenn aber auch der geschaffene Geist im Intellecte Gottes alles Einzelne schauen könnte, was dem göttlichen Wesen gleichwerthig ist, von ihm abhängig ist: ein Object, nämlich das göttliche Wesen vermag er wegen dessen absoluter Unendlichkeit nicht vollständig zu erfassen; denn das müßte durch einen einzigen Act des Schauens, also durch einen Act von unendlicher Kraft und Tragweite geschehen.

7. Schließlich ergibt sich auch die Unbegreiflichkeit Gottes in der seligen Anschauung aus der Gradverschiedenheit in der Vollkommenheit der Anschauung: denn wenn die Seligen Gott ganz erfaßten, besäßen alle die höchste Stufe derselben.

§ 632.

Die Seligen schauen die Wesenheit Gottes in verschiedenem Grade.

I. Dieser Satz ist vom Concil v. Florenz definirt und für denselben zugleich der Grund angegeben: weil die Verdienste der Seligen verschieden sind und die selige Anschauung der Lohn für die Verdienste ist, so muß die Anschauung selbst sie in verschiedenem Grade beseligen, was wiederum nur dadurch möglich ist, daß das Schauen der einen nicht so vollkommen ist wie das der andern, daß die einen Gott selbst vollkommener und in ihm mehr erkennen, als die andern.

Diffinimus illorum animas . . ., mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicut est, pro meritorum tamen diversitate, alium alio perfectius [1]).

1. Daß die Verdienste der Seligen sehr verschieden sind, ist ja einleuchtend und kann nur von denen gegen alle Vernunft und Offenbarung geleugnet werden, welche, wie Luther, nur ein gutes Werk, den Fiducialglauben, kennen, oder, wie Jovinian, das Paradoxon der Stoiker von der Gleichheit aller Tugenden und aller Laster vertheidigen.

Die Seligkeit steht im engsten Zusammenhange mit der Gnade,

[1]) Denzinger, n. 588.

sie ist die Vollendung der diesseitigen Vergöttlichung: wie verschieden ist aber der Gnadenstand der einzelnen Menschen! Der eine stirbt alsbald, nachdem er gerechtfertigt worden ist, er empfängt also ein niedrigstes Maß der Gnade, etwa wie das Kind, das in der Taufunschuld stirbt, oder vielleicht noch weniger. Ein anderer hat ein langes Leben hindurch durch eifrige Tugendübung und öfteren Empfang der Sakramente das Maß der Gnade ins Ungemessene vermehrt. Und welcher Unterschied besteht selbst unter den Heiligen, die alle den Gipfel der Vollkommenheit, Gottgefälligkeit und Begnadigung zu erreichen sich abgemüht? Ebenso groß muß also auch die Verschiedenheit der Seligkeit, also der Vollkommenheit, Klarheit der Anschauung Gottes sein.

2. Das lehrt denn auch die hl. Schrift ausdrücklich. Nach dem Propheten Daniel wird der Lichtglanz derer, welche andern die Wissenschaft des Heils gelehrt, den der gewöhnlichen Gerechten soweit übertreffen, wie der Glanz der Gestirne das Leuchten des Firmamentes [1]). Der hl. Paulus vergleicht die Verschiedenheit des Glanzes der Verklärten nach der Auferstehung mit der Verschiedenheit des Glanzes der Sterne, des Mondes und der Sonne.

Alia claritas solis, alia claritas lunae et alia claritas stellarum. Stella enim a stella differt in claritate. Sic et resurrectio mortuorum [2]).

Hier ist allerdings zunächst von der Klarheit der auferstandenen Leiber die Rede; aber diese ist proportional der Verklärung der Seele, und diese entspringt wesentlich der Anschauung Gottes.

Auch die tröstliche Verheißung des Herrn an seine Apostel: „Fürchtet euch nicht, im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen" [3]), geht nicht blos auf die Geräumigkeit des Himmels, sondern ist weit emphatischer von der Mannigfaltigkeit der Wohnungen zu verstehen. So Tertullian, der diese Stelle mit der vorigen verbindet:

Quomodo multae mansiones apud Patrem si non pro varietate meritorum? Quomodo et stella a stella distabit in gloria nisi pro varietate meritorum [4])?

3. Es ist dies ja ein Grundgedanke der hl. Väter, wie der Christen überhaupt, der sich auf die hl. Schrift und Vernunft stützt, daß nach der Verschiedenheit der Verdienste die Glorie verschieden ist, sodaß der hl. Ambrosius die gegentheilige Behauptung ein „wildes, bäuerisches Geheul" nennen konnte.

---

[1]) 12, 3. — [2]) 1 Kor. 15, 41. — [3]) Joh. 14, 2. — [4]) Soorpiac. n. 6.

Agrestis enim ululatus est, nullam virginitatis gratiam, nullum castitatis ordinem reservare, promiscue omnia velle confundere, diversorum gradus abrogare meritorum, et paupertatem quandam caelestium remunerationum inducere, quasi Christo una sit palma quam tribuit ac non plurimi abundent tituli praemiorum [1]).

Der hl. Hieronymus widerlegt den Jovinian aus der offenbaren Verschiedenheit zwischen heldenmüthiger und gewöhnlicher Tugend und weist auf die traurigen sittlichen Folgen hin, welche seine Lehre erzeugt.

Si nulla sit meritorum diversitas, si nihil distet inter virgines et mulieres conjugatas, si aequalis meriti sint leviora virtutum opera et martyrum constantia, vanum erit perfectionis studium, taediosus omnino erit virtutum labor, omnes a perfectione retrahentur. Quid perseverant virgines quid laborant viduae? Cur maritatae se continent? Peccemus omnes et post poenitentiam idem erimus quod apostoli sunt.

4. Der so klaren Lehre der Vernunft und Offenbarung gegenüber kann es keine Schwierigkeit machen, wenn der Herr in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge die Belohnung für alle, mögen sie nun lange oder nur kurz gearbeitet haben, für gleich erklärt. Alle erhielten nur den einen ausbedungenen Denar, sowohl die zwölf, neun, sechs und drei, als auch die, welche nur eine Stunde dem mühevollen Tagewerk sich unterzogen hatten.

Hier gilt vor allem der Grundsatz, daß die klareren Stellen der Schrift als Norm angesehen werden müssen, um die weniger klaren zu interpretiren. Nun ist aber die Verschiedenheit der Belohnung so außerordentlich klar in der Schrift enthalten, daß sie nicht nach jener Parabel, die zum mindesten erst der richtigen Erklärung bedarf, modificirt oder gar verneint werden darf.

Thatsächlich ist die Erklärung der Parabel so schwierig, daß die Meinungen darüber, wie kaum bei einer anderen Schriftstelle, soweit auseinander gehen und so zahlreich sich gestalten: Freilich kommen diese mannigfachen Erklärungsversuche auch daher, weil man in keiner Weise die so feststehende Lehre von der Verschiedenheit der Seligkeit gefährdet sein lassen wollte.

Bei der Erklärung von Parabeln, Gleichnissen, Allegorien muß aus dem metaphorischen Ausdrucke der eigentliche Sinn durch Fest-

[1]) ep. synod. ad Siric. n. 2.

stellung des tertium comparationis erkannt werden: dieses und nur dieses ist als eigentlicher Gedanke vom Sprechenden oder Schreibenden intendirt anzusehen: eine Mahnung, welche schon der hl. Chrysostomus gerade bei dieser Stelle einschärfen zu müssen glaubte [1]).

Ganz besonders muß diese Regel bei der Erklärung biblischer, allgemeiner: orientalischer Parabeln beobachtet werden. Denn bei den Orientalen ist die Parabel eine eigene selbständige Literaturgattung; das Bild wird bei ihnen, wie wir dies auch bei Homer in so entzückender Weise finden, vollständig ausgeschmückt, das symbolische Ereigniß, das zur Veranschaulichung einer Wahrheit dienen soll, wird bis in die kleinsten Details, die zur Sache selbst nichts beitragen, ausgeführt.

Was ist nun in unserer Parabel der zu erläuternde Gedanke? Der Heiland gibt ihn selbst am Anfange und Schluß der Parabel an: „Viele Erste werden Letzte, und Letzte Erste sein" [2]). „Also werden die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein; denn Viele sind berufen, Wenige aber auserwählt" [3]).

Zweifeln kann man nur, in Bezug auf welche Vorzüge eine Vertauschung eine völlige Umkehrung der Verhältnisse stattfinden soll. Im allgemeinen kann man alle möglichen Vorzüge verstehen: Gar Manche die nach irdischen Verhältnissen den letzten Platz einnehmen, werden von Gott und seiner Gnade an den ersten Platz gestellt, und die Großen dieser Welt, welche vermeinen, Großes geleistet zu haben, höhere Ansprüche zu haben, werden in den Augen Gottes an die letzte Stelle gerückt.

Specieller aber denkt man sogleich an die ewige Belohnung, welche nicht nach der Länge der Arbeit, sondern nach dem freien Uebereinkommen Gottes bemessen wird. In der That ist die Seligkeit zugleich ein Lohn für die geleistete sittliche Arbeit: sie ist aber auch zugleich eine Gnade; denn aus Gnade hat er die Menschen berufen, und so wird uns selbst das größte Verdienst, die ewige Belohnung nur aus Gnade zu Theil.

Diese Belohnung ist für alle wesentlich die gleiche: die absolut übernatürliche und allbeseligende Anschauung. Die Gradunterschiede kommen gegenüber der Größe dieser Seligkeit gar nicht in Betracht.

[1]) „Nicht alles, was in den Parabeln enthalten ist, muß Wort für Wort verstanden werden, denn man muß den Zweck verstehen, für den sie vorgebracht werden, und wenn man dieses gefunden hat, nicht weiter untersuchen." hom. 64. n. 3.

[2]) Matth. 19, 30. — [3]) 20, 16.

sodaß die verdienstvolleren Arbeiter allerdings sich über die Gleichhaltung mit den weniger verdienstvollen beklagen können. Aber Unrecht haben sie darum, weil der Herr diesen wie ihnen im ersten Grunde aus Gnade die Belohnung gibt, und er diese Bedingung als höchster Herr seiner Gaben für alle festgesetzt hat.

Insofern freilich das Murren nicht wohl für den Himmel paßt, könnte man die Parabel auch vom diesseitigen Reiche Gottes verstehen. Dann illustrirt sie nämlich den vom Herrn und später noch mehr von den Aposteln und den Vätern ausgesprochenen Gedanken, daß die Juden, welche von Anfang an Gott gedient haben, sich nicht beklagen dürfen, wenn nun die Heiden auch zum Reiche Gottes zugelassen werden und von nun an den Juden gleich gehalten werden, ja sie, die letzten nun die ersten werden, während die Juden die letzten werden, sozusagen verworfen werden. Allerdings muß dann der Lohn und das Ausdingen als Ausschmückung der Parabel gefaßt werden, sowie auch die verschiedenen Tagesstunden nicht gerade verschiedene Perioden der vorchristlichen Heilsgeschichte zu bezeichnen brauchen, obgleich freilich solche sich wohl mit den hl. Vätern aufzeigen ließen. Aber solche Ausschmückungen müssen wir auch annehmen, wenn wir die Parabel vom himmlischen Lohn verstehen, wie das Murren der Arbeiter, das Austheilen des Lohnes durch einen Verwalter, die Belohnung der jüngsten Arbeiter vor den älteren u. s. w.

Doch mag man die Parabel von diesseitigen oder jenseitigen Gaben verstehen, auf keinen Fall folgt daraus etwas gegen die Ungleichheit in der Klarheit der seligen Anschauung.

5. Nun könnte man aber aus inneren Gründen diese Ungleichheit beanstanden. Nämlich das Schauen bezeichnet eine vollkommen klare Erkenntniß und läßt also keine Dunkelheit zu; gäbe es aber Grade in der Anschauung, so würde nicht alles dem weniger klar Schauenden deutlich, es bliebe ihm manches dunkel.

Diesen Einwand haben wir bereits oben widerlegt, wo gezeigt wurde, daß mit dem Schauen eine vollkommene Erfassung des göttlichen Wesens nicht gegeben ist. Freilich erkennt der Selige nicht alles in Gott, aber von einem Dunkel in der klaren Anschauung kann darum nicht die Rede sein: was er schaut, schaut er klar und deutlich. Daß aber in dieser Klarheit Abstufungen möglich sind, ergibt sich schon aus der Betrachtung unseres sinnlichen Sehens, sowie auch des geistigen Schauens der klaren und evidenten Wahrheiten. Sowohl ein und derselbe Mensch kann ein und dasselbe Objekt, sinnliches, wie geistiges, auf verschiedenem Bildungsstande, bei größerer oder geringerer Uebung, Vertraut-

heit mit dem Objecte, bei näherer oder größerer Ferne des Objectes klarer sehen, einsehen: noch mehr tritt die Verschiedenheit des Sehens bei verschiedenen Individuen je nach Verschiedenheit ihrer Seh- oder Denkkraft, nach der Verschiedenheit ihrer Beziehungen zum Objekte, nach größerer Nähe oder Klarheit, Uebung hervor.

Nun ist es gerade die Aufgabe des lumen gloriae, die Geisteskraft zu stärken und zu erhöhen und dieselbe innigst mit der zu schauenden Gottheit zu verbinden. Da nun das lumen gloriae die Vollendung des lumen gratiae ist, so muß dasselbe ebenso viele verschiedene Grade der Wirksamkeit aufweisen wie der Gnadenstand. Als Qualität ist dasselbe einer Steigerung fähig und als endliche Qualität kann diese Steigerung alle möglichen Abstufungen annehmen. Ebenso mannigfach und verschieden wird darum die übernatürliche Sehkraft und die Innigkeit ihrer Verbindung mit der Gottheit sich gestalten können und nach der Verschiedenheit der Verdienste tatsächlich sich gestalten. Also müssen die Seligen in sehr verschiedener Klarheit das Wesen Gottes schauen und demgemäß auch in sehr verschiedener Weise durch das Schauen beseligt werden [1]).

6. Der hl. Thomas kommt noch von einem andern Gesichtspunkte aus zu demselben Resultate. Der Gnadenstand ist charakterisirt durch die Liebe, die Gnade selbst ist caritas. Wer also im Gnadenstande Andere übertrifft, übertrifft sie an Liebe. Die Liebe strebt nach Einigung, sie erweckt ein heftiges Verlangen nach dem Geliebten Also verbindet die höhere Gnadenstufe inniger mit der Gottheit, sie macht durch jene Sehnsucht den Geist empfänglicher für das lumen gloriae, durch welches allein die Einigung mit Gottes Wesenheit bewerkstelligt werden kann [2]).

[1] Videntium Deum per essentiam unus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quam in alio, cum illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, sed hoc erit per hoc quod intellectus unius habebit majorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam sed per lumen gloriae, quod intellectum in quadam deiformitate constituit. Unde intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. S. Thom. 1. p. q. 12. a. 6.

[2]) Plus autem participat de lumine gloriae, qui plus habet de caritate; quia ubi est major caritas, ibi est majus desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate perfectius Deum videbit et beatior erit. Ibid.

II. So zeigt sich, daß der Grad der Glorie eines jeden Seligen ganz genau seiner Capacität, seinem Verlangen, seiner durch die Gnade begründeten Anlage entspricht, und also der ihm zugemessene Grad der Anschauung ihm gerade die entsprechende volle Glückseligkeit gewährt.

1. Denn nicht durch Erfüllung aller möglichen Triebe und Anlagen, sondern der einem jeden Wesen eigenthümlichen besteht seine vollkommene Glückseligkeit. Es kann also auch der Himmelsbewohner auf der niedrigsten Stufe der Glorie, welche ganz der niedrigsten Stufe seines in diesem Leben erlangten Gnadenstandes entspricht, vollkommen glückselig sein. An dem himmlischen Gastmahle nehmen die Geladenen in sehr verschiedener Weise theil; der eine genießt mehr, der andere weniger, der eine diese, der andere jene Speisen: aber alle sättigen sich in der Weise, wie es ihrem Bedürfnisse und ihrer Neigung entspricht. Von einem Neide oder einer Regung der Unzufriedenheit beim Anblick der höheren Glückseligkeit Anderer, oder auch der besonderen Auszeichnung Einzelner, kann demnach nicht die Rede sein: Jeder hat, was er verlangt.

Jedenfalls erkennt der Selige mit aller Klarheit, daß nicht ihm, wohl aber dem Heiligeren die höhere Glorie gebührt, und sein Wille ist durch die Anschauung des unendlichen Gutes so geheiligt, daß er nur will, was Gott will, was Gott in gerechter Weise angeordnet hat. Nicht einmal die ungetauften Kinder, welche der seligen Anschauung entbehren, können wegen des Abganges der ihnen ganz und gar nicht gebührenden Seligkeit Trauer empfinden; nur insofern sie diese Seligkeit besitzen sollten, kann ihre natürliche Glückseligkeit nicht ganz ungetrübt sein. Die Wonne aber, welche die klare Anschauung der unendlichen Schönheit auch auf der niedrigsten Stufe gewährt, ist so unermeßlich, nimmt so ganz den menschlichen Geist des Seligen in Anspruch, daß er gar nicht an die Seligkeit der Anderen denkt, jedenfalls sie nicht so klar schaut wie die seinige, und wenn er an sie denkt, die seinige nicht mit ihr vertauschen wollte; die Seligkeit seiner aufs innigste geliebten Mitbrüder gereicht ihm nicht zur Betrübniß, sondern zu neuer Freude, indem er sieht, daß auch andere in derselben und in noch vollkommnerer Weise dasselbe heiß geliebte unendliche Gut besitzen. Die Liebe will jedem sein Gut, und freut sich, wenn es der Geliebte besitzt.

2. Manche Theologen sind der Ansicht, die Klarheit der Anschauung Gottes hänge auch von der natürlichen Geistesschärfe des Seligen ab, so daß also die geistig mehr Befähigten eine höhere

Glückseligkeit als die Schwachen im Geiste genießen würden. Schon diese Folgerung zeigt die Unhaltbarkeit dieser Auffassung. Gerade den „Kleinen" ist das Himmelreich. Der gute Wille, nicht die Einsicht ist im Reiche Gottes maßgebend. Und wieder ist es nicht der rein menschliche Wille, sondern die Gnade Gottes, welche unseren Werken ihr übernatürliches Verdienst verleiht. Also wer einen höheren Gnadenstand besitzt, verdient eine größere Belohnung, nicht wer schärfer denken kann. Die Belohnung besteht in der Anschauung; diese aber wird ermöglicht und bemessen nach dem lumen gloriae, welches eine absolut übernatürliche Qualität und in seiner Intensität von der natürlichen Geisteskraft ganz unabhängig ist.

Bei den Engeln freilich entspricht der Grad der Glorie dem ihrer hierarchischen Rangstufe, also ihrer Geisteskraft, aber dies blos darum, weil ihr Gnadenstand nach der Lehre des hl. Thomas, dem hierin die Theologen allgemein zustimmen, ihrer natürlichen Geisteskraft proportional ist. Die höheren Geister haben einen höheren, die niederen einen niederen Gnadengrad von Gott empfangen.

Bei ihnen richtet sich also ebenfalls der Grad der Glorie nach dem Grad des lumen gloriae, als der Vollendung des lumen gratiae. Hier kann also der Fall gar nicht eintreten, daß der Minderbegabte eine höhere Glückseligkeit besitze und ein Mehrbegabter eine geringere [1]).

---

[1]) Rationabile est quod secundum gradum naturalium angelis sint data dona gratiarum et perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei qui per ordinem suae sapientiae diversos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est ad gratiam et beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur; ut puta si aedificator lapides polit ad construendam domum ex hoc ipso quod aliquos pulchrius et decentius aptat videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quod Deus angelos quos altioris naturae fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundo apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diversis naturis ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quanto autem non est aliquid, quod retardet aut impediat natura secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est quod angeli qui meliorem naturam habuerunt etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia secundum intensionem conversionis ad Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod angeli qui habuerunt meliora naturalia habuerunt plus de gratia et gloria. S. Thom. 1. p. q. 62. a. 6.

Gegen den ersten Grund des hl. Thomas könnte freilich der Einwand erhoben werden, daß auch die natürlichen Anlagen der Menschen verschieden sind und also von der Weisheit Gottes auch auf verschiedene Glückseligkeit hingerichtet werden mußten.

Nun, das ist auch sicher der ursprüngliche Wille Gottes. Die Natur wird von der Weisheit Gottes lediglich zur Erreichung eines bestimmten Zieles eingerichtet, und jedem Grade der Vollkommenheit der Natur, z. B. der Schärfe des Verstandes, der Stärke des Willens, der Neigung des Gemüthes zum Guten entspricht ein bestimmter zu erreichender Grad der Ehre Gottes und der eigenen Glückseligkeit des vernünftigen Geschöpfes. Aber dieser Plan Gottes wird durchkreuzt durch die Sünde. Die Gnade und die Glückseligkeit wird uns ganz und gar aus Barmherzigkeit gegeben: alle bekommen sie nicht nur unverdient, sondern derselben positiv unwürdig. Und jetzt in diesem Reiche der Barmherzigkeit, das nur den Menschen nach der Sünde, nicht den Engeln gewährt wurde, ist nun nicht mehr die natürliche Anlage maßgebend für den Grad der Gnade und Glorie, sondern es kommt ganz der gnädige Wille Gottes in Betracht, und gerade um recht entschieden die reine barmherzige Güte zur Anerkennung zu bringen, gibt der Herr oft seine Gnaden der natürlichen Anlage geradezu entgegen.

Ebenso könnte der zweite Grund des hl. Lehrers beanstandet werden, da ja auch der Engel in seiner Natur sehr heftige Antriebe zum Sündigen hat. Aber man muß doch eingestehen, daß ein so principieller, in der Zweiheit der Naturen angelegter Gegensatz zwischen „Geist" und „Fleisch" beim Engel nicht besteht. Diese Gründe sollen ja auch nur eine Wahrscheinlichkeit, Angemessenheit darthun.

3. Doch hat jene Ansicht von der Bevorzugung der natürlichen Geisteskräfte in der Seligkeit auch eine wahre Seite, nämlich in Bezug auf die accidentale, secundäre Glückseligkeit. In Bezug auf die Anschauung Gottes ist lediglich das lumen gloriae maßgebend; aber die Seele mit stärkerem Verstande wird durch ihr eigenes geschöpfliches Wissen mehr erkennen, als der minder Begabte, denn außer der Erkenntniß der Dinge in Gottes Wesenheit hat der Selige auch seine naturgemäße menschliche bezw. nun geistige Erkenntniß durch ihm naturgemäße Ideen. Der schärfere Verstand wird in den ihm eingegossenen Ideen mehr erkennen als der schwächere; schon die Kenntnisse, welche er in diesem Leben erworben hat und die durch den neuen Zustand viel klarer, bestimmter, allgemeiner werden, sichern ihm einen Vorzug, z. B. vor dem Kinde, das in diesem Leben noch

gar nichts erkannt hat. Mit der besseren Erkenntniß ist dann auch eine vollkommenere Glückseligkeit gegeben; dieselbe ist aber im Vergleich zu der seligen Anschauung so unbedeutend, daß das Kind, welches nach der Taufe stirbt, oder der einfältige Christ, der auch nur um einen Grad der Gnade den größten Gelehrten und scharfsinnigsten Denker übertrifft, unbeschreiblich glückseliger ist als dieser mit der Menge seiner eigenen Kenntnisse [1]).

§ 633.

In welchen Acten des Geistes besteht die wesentliche Glückseligkeit?

Die ewige Glückseligkeit besteht wesentlich im Besitze des unendlichen Gutes, in Erkenntniß und Liebe der höchsten Wahrheit, Schönheit und Güte, und specieller die übernatürliche den Kindern Gottes bereitete Seligkeit in der unmittelbaren Anschauung des Wesens Gottes selbst.

1. Nach dem hl. Thomas ist es gerade die Anschauung, welche das Wesen der ewigen Glückseligkeit ausmacht, nach den Scotisten ist es die aus der Anschauung des liebenswürdigsten Gutes entspringend

[1]) Für den hl. Thomas und diejenigen Philosophen, welche das Individuationsprincip in die materia signata setzen, hat diese Frage über den Vorzug der natürlichen Geisteskräfte in der Seligkeit wenig oder gar keine Bedeutung: denn nach dieser Ansicht gibt es keine Verschiedenheit menschlicher Geisteskräfte in der abgeschiedenen Seele. Nur die reinen Geister haben darnach verschiedene Geisteskräfte, und jeder einzelne Engel bildet in seiner specifischen Geistigkeit eine besondere Species. Die menschlichen Seelen sollen als solche nicht differenzirt, sondern alle gleich sein, nur durch den abgemessenen Theil der Materie, d. h. durch ihren Körper, werden sie bestimmte Individuen. Darnach rührt die höhere Begabung eines Menschen nicht von seiner Verstandesschärfe, die ja bei allen dieselbe sein soll, her, sondern von der besseren Beschaffenheit seines Körpers, speciell seiner Sinnlichkeit, welche dem Verstande bessere Phantasiebilder liefert. Da nun in der Seligkeit zunächst die Sinnlichkeit außer Thätigkeit gesetzt ist, so würden alle abgeschiedenen Seelen die gleiche Verstandeskraft besitzen. Ein kleiner Unterschied könnte allerdings durch das vergangene Leben herbeigeführt sein, insofern der Denktüchtigere sich tiefere und ausgebreitetere Kenntnisse erworben hat, als der weniger Begabte. Indeß ist die neue Welt, die sich dort aufthut, so überwältigend, daß die bereits erworbenen Kenntnisse wenig ins Gewicht fallen können. Die von Gott der Seele diesem neuen Zustande entsprechend eingegossenen Ideen müssen, da sie eine englische Erkenntniß ermöglichen, die bereits erworbenen unermeßlich übertreffen, mag dieses Eingießen auch einigermaßen den natürlichen Anlagen proportionirt gehen, die Verdienste werden vor allem mitbestimmend wirken, also doch wieder die Gnade und das lumen gloriae.

Liebe, welche die Glückseligkeit ausmacht, sie wesentlich constituirt. Dieser Unterschied der Auffassungen hängt mit der ganzen Geistesrichtung des hl. Thomas und seiner Schüler einerseits und der Geistesrichtung des seraphischen Ordens andererseits zusammen. Dem hl. Thomas ist nach Vorgang des Aristoteles die Speculation das Höchste und Beste, die Liebe ist das charakteristische Merkmal der Theologie und Askese des vom Seraphischen Franziskus gestifteten Ordens. Dementsprechend betonen die Thomisten bei der Bestimmung des Wesens der Gnade die Kindschaft Gottes, durch welche wir zu dem Sohne Gottes, der substantialen Weisheit in besondere Beziehung treten, die Scotisten die Liebe und Freundschaft Gottes, ja verlegen in die caritas geradezu den Gnadenstand, der uns allerdings auch in engere Beziehung zum hl. Geiste, der hypostatischen Liebe setzt. Da nun die Glorie die Vollendung der Gnade ist, so muß nach der angedeuteten Verschiedenheit in der Auffassung der Gnade auch in der Glorie entweder die Anschauung oder die Liebe bevorzugt werden.

Beide Anschauungen würden wenig differiren, wenn einige neuere Aesthetiker Recht hätten, welche die Schönheit in der vollkommenen Güte oder Gutheit des Gegenstandes finden, und demgemäß den ästhetischen Genuß, das Wohlgefallen am Guten, in einer ganz selbstlosen Liebe, welche es erweckt, suchen. Nach dieser Auffassung würde die Glückseligkeit, welche aus der Anschauung der unendlichen Schönheit entspringt, gar nicht verschieden sein von der beglückenden Liebe zum unendlichen Gute.

2. Zu stark scheint der hl. Thomas die Anschauung zu betonen, wenn er ihr gegenüber die Freude, Wonne im unendlichen Gute für untergeordnet hält, sie als bloße Folgeerscheinung derselben gelten lassen will; denn es ist ja gerade die Freude und Wonne Seligkeit im eigentlichen Sinne des Wortes.

Istam quaestionem movet Philos. (Ethic. l. X. c. 4) et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus quae est visio sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quaerit bonum propter quietationem; sic enim ipse actus voluntatis esset finis. Sed ideo quaerit quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus.

Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso [1]).

Delectatio est quaedam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in ipsa specie perfectam esse [2]).

Der hl. Lehrer hat gewiß darin Recht, daß die Anschauung Gottes einen edleren, vollkommeneren Zustand begründet als unsere Freude, aber die Anschauung als solche ist doch nicht Seligkeit. Die Seligkeit ergibt sich aber nicht weniger aus der Liebe des unendlichen Gutes als aus der Anschauung der unendlichen Schönheit. Die Liebe beglückt aber noch besonders durch das Bewußtsein der Gegenliebe; darum ist die Liebe der Seligen in gewissem Sinne göttlicher, erhabener als ihr Schauen, denn sie schließt die göttliche Liebe als Correlat, ja als Bestandtheil der seligen Liebe ein. Zum mindesten darf also die Liebe bei der Bestimmung der Seligkeit nicht ausgeschlossen bleiben: sie ist der Anschauung coordinirt, bezw. wegen der Abhängigkeit des Willens vom Intellect subordinirt; aus beiden folgt oder ist mit ihnen gegeben die beseligende Wonne.

3. Manche setzen die Freude auf gleiche Stufe mit der Anschauung und Liebe, indem sie in der Seligkeit visio, amor, fruitio unterscheiden [3]).

Bei dieser Bestimmung der Glückseligkeit ist die Rücksicht auf die drei göttlichen Tugenden maßgebend, deren Vollendung im Jenseits die von den Scholastikern sog. dotes der bräutlichen Seele in der Seligkeit bilden. So der hl. Bonaventura.

Quia substantiale praemium beatitudinis in Deo consistit, ideo actus gloriae principales sunt, secundum quos anima convertitur in Deum. Et secundum hos actus dotes assignantur, quia secundum hos anima unitur Deo tamquam sponsa sponso; et in his ditatur et repletur, non solum vigoratur. Et ideo dicuntur dotes quasi divitiae animae desponsatae.

Indem er die Begründung dieser Dreitheilung, welche manche (nach der pars rationalis, concupiscibilis, irascibilis) versucht haben verworfen, erklärt er: Et ideo aliter dicendum quod omnes vires,

[1]) 1. 2. q. 4. a. 2. — [2]) Ibid. ad 1m.

[3]) Summa Dei gloria externa est, ipsum a nobis perfecte cognosci, amari et gustari. Unde consistit in tribus actibus vitalibus, et in iisdem formaliter bonum nostrum et vita aeterna et essentia beatitatis. Summum enim bonum nostrum et formalis beatitas est, Deum videre, amare, gustare, seu quod idem uno verbo dici potest, Deo frui. Lessius de perf. divin. XIV, 3. n. 60.

quae habent per gratiam actum in Deum, habebunt per gloriam actus perfectos evacuatis imperfectis. Unde rationalis, cujus est modo credere per fidem, tunc videbit aperte; concupiscibilis, cujus est amare, diligit tunc perfecte; irascibilis, cujus est erigi et initi per spem, tunc tenebit continue et certe. Unde secundum hos tres actus distinguuntur tres dotes, scl. visio, dilectio, comprehensio sive tentio sive fruitio per appropriationem, nam fruitio ista tria complectitur [1]).

4. In Betreff der berührten Streitfrage, welcher Seelenthätigkeit der Vorzug in der Glückseligkeit zukomme, äußert sich der hl. Bonaventura nicht ausdrücklich. Aus der Zusammenstellung verschiedener Texte schließt P. Ign. Feiler [2]), daß er die Meinung des hl. Thomas nicht getheilt, sondern sich der Auffassung des Richard a media Villa und des Petrus v. Tarantasia in ihren Commentaren zu diesem Texte des Lombarden zuneige, von denen der erstere, nachdem er viele Beweise pro und contra gebracht hat, zum Schlusse kommt, daß beide Acte erforderlich seien, aber doch dem Willen der Vorzug gebühre: quia in visione inchoatur et in fruitione consummatur, der letztere die Seligkeit in actu intellectus originaliter, in actu vero voluntatis completive, vorsetzt, womit im Grunde auch Scotus übereinstimmt [3]).

Der hl. Bonaventura begründet die Nothwendigkeit der drei Acte der Seele in der Seligkeit auch durch Berufung auf den hl. Bernhard: Deus futurus est rationi plenitudo lucis, voluntati multitudo pacis et memoriae continuatio aeternitatis [4]).

Sodann stützt er sich auf die Natur unseres Geistes, der nicht minder im Willen wie in der Vernunft Gottes Ebenbild zeigt, und in der Vollendung ganz gottförmig werden muß.

Quoniam omnium justorum praemiatio fieri debet secundum quod exigit retributio justa et etiam productio virtuosa, et productio Dei fecit rationalem spiritum prope Deum, capacem Dei, capacem scl. secundum vim inditae imaginis ipsius beatissimae Trinitatis, cui in justis totus hominis spiritus secundum integritatem imaginis deservivit: hinc est quod nullo minus Deo potest rationalis spiritus praemiari nec impleri, nec ejus capacitas terminari; ideo in praemium datur ei deiformitas gloriae, per quam Deo

[1]) 4. dist. 49. p. 1. a. 1. q. 5.
[2]) Vgl. Opera S. Bonav. ed. Quar. tom. IV, p. 1007. sq.
[3]) 4 dist. 49. q. 3. n. 5. — [4]) serm. 11. in Cantic. n. 5.

effectus conformis et ratione ipsum videat clare et voluntate diligat plene et memoria retineat in aeternum; ut sic anima tota vivat, tota dotetur in tribus animae viribus tota Deo configuretur, tota illi uniatur, tota in illo requiescat, in ipso sicut in omni bono inveniens pacem, lucem et sufficientiam sempiternam, per quam „in statu omnium bonorum congregatione perfecto“ [1]) constituta et aeterna vivens vita dicatur beata et etiam gloriosa [2]).

Im Grunde stimmt damit der hl. Thomas überein, der auch drei dotes animae beatae annimmt: visio, dilectio (oder comprehensio), fruitio [3]); er macht aber zugleich einen Unterschied zwischen diesen Acten selbst und der visio, d. h. der Glückseligkeit, indem er diese in eine Thätigkeit setzt, die dotes aber als Zuständlichkeiten bezeichnet. Aber nach gewöhnlichem Sprachgebrauch bezeichnet die Glückseligkeit gerade eine Zuständlichkeit. Auch scheint diese Unterscheidung sehr gesucht. Die Anschauung ist und bleibt eine Thätigkeit, wenn sie auch dauert und ewig dauert.

6. Darum scheint Ripalda nicht ganz Unrecht zu haben, wenn er diese früher so berühmte Controverse für einen bloßen Wortstreit erklärt [4]). Er selbst stellt eine Meinung auf, in welcher alle früheren, insofern sie bejahen, enthalten sind, insofern sie negiren, falsch sind: Er behauptet, in der Anschauung allein und in der Liebe allein finde sich die vollkommene Glückseligkeit, nicht in der einen oder der andern oder in beiden zusammen [5]).

Das ist insofern zuzugeben, als beide Acte, jeder für sich, hinreichen würden, den Menschen vollkommen zu beseligen; aber da thatsächlich beide nicht getrennt werden können, so ist diese neue Ansicht noch eine subtilere Spitzfindigkeit, als sie in anderen einseitigen Auffassungen sich findet [6]).

---

[1]) Boeth. de consol. III prosa 2. — [2]) Brevil. P. VII c. 7. n. 3.

[3]) Suppl. q. 95. a. 5. s. a. 2. — [4]) de ente supern. disp. 101. sect. 2. n. 10. — [5]) sect. 3. n. 12.

[6]) Ein Hauptgrund für die endlosen Streitigkeiten auf diesem Gebiete liegt in der unnatürlichen, schroffen Trennung von Verstand und Wille und der Bevorzugung des einen derselben vor dem andern. Scotus hat allerdings nur einen begrifflichen Unterschied zwischen Verstand und Willen angenommen, aber andererseits hat er dem Willen eine solche Uebermacht über das Erkennen eingeräumt, daß die modernen Vertreter des sog. Voluntarismus, Siebeck, Wundt, Paulsen u. A. voll des Lobes auf diesen Gegner des hl. Thomas sind. Dem Voluntarismus direct entgegen steht in der modernen Psychologie die völlige Leugnung des

§ 634.

Die selige Anschauung verleiht so vollkommene Heiligkeit, daß sie die Möglichkeit jeder Sünde ausschließt.

1. Unsere Heiligkeit im Diesseits ist wesentlich bestimmt durch den Grad der Gnade, den wir durch die göttlichen Gnadenmittel und durch unser eigenes sittliches Handeln erwerben. Die Gnade bildet den directen Gegensatz zur Sünde. Je mehr die Gnade wächst, um so stärker wird der Gegensatz zur Sünde, um so weiter rückt die Gefahr, den Gnadenstand zu verlieren. Die selige Anschauung bildet aber die Vollendung der Gnade. Also muß sie den vollendetsten Gegensatz zur Sünde herbeiführen: der vollendetste Gegensatz wird aber erst dann erreicht, wenn die Sünde völlig ausgeschlossen ist, wenn die Möglichkeit zu sündigen aufhört.

Damit haben wir zum mindesten eine moralische Unmöglichkeit zu sündigen für die Seligen nachgewiesen; aber wir müssen noch weiter gehen: eine genauere Betrachtung der Seligkeit und Heiligkeit zeigt eine physische ja metaphysische Unmöglichkeit.

2. Die Sünde ist im Himmel metaphysisch unmöglich, weil ein innerer Widerspruch zwischen vollkommener Seligkeit und Sünde besteht. Die Möglichkeit zu sündigen macht die Seligkeit selbst unmöglich. Denn eine wesentliche Bedingung vollkommener Glückseligkeit ist die Festigkeit des Besitzes, die Unverlierbarkeit, genauer die Gewißheit von der ewigen unverlierbaren Dauer [1]).

Willens; man kennt nur Vorstellungen, die eine bestimmte Gefühlsbetonung haben. Für solche Standpunkte ist natürlich die mittelalterliche Controverse über das Wesen der Glückseligkeit ganz unverständlich.

[1]) Sciendum est, quod Origines posuit (Periarch. l. 1. c. 5.) quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quod timore amittendi vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem bonum quod habet, numquam se amissurum; quae quidem opinio si vera sit, consequens est quod beatitudinem numquam amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam falsum est malum intellectus sicut verum est bonum ipsius. Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest. S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 4.

Wenn die Furcht, die Seligkeit möchte vielleicht einmal aufhören, nicht absolut ausgeschlossen ist, kann die vernünftige Seele, welcher der Gedanke an die Zukunft wesentlich ist, sich nicht beruhigen. Ist sie aber nicht darüber beruhigt, dann ist sie positiv unglücklich und um so unglücklicher, je größer die eben besessene Glückseligkeit ist. Es würden also gerade die Heiligsten, welche am meisten verdient haben, die schlechteste Belohnung erlangen. Die Seligkeit würde aber unfehlbar durch die Sünde verloren gehen; also kann der Selige, wenn er selig sein soll, nicht der Möglichkeit der Sünde ausgesetzt sein.

3. Nur dadurch wäre es dem Seligen möglich zu sündigen, daß er seinen Blick von Gott weg auf ein unerlaubtes Gut richtete: das ist aber unmöglich[1]). Der Anblick des unendlichen Gutes nimmt den Geist so ganz und gar in Anspruch, daß er nichts außer Gott, sondern nur in Gott, nur in Bezug auf Gott erkennt und beurtheilt, schätzt. Die unendliche Schönheit befriedigt so alle seine Wünsche, daß er außer ihr nichts wünschen kann.

Es kann darum auch kein geschaffenes Gut den Willen vom unendlichen Gute, mit dem er auf das innigste als seinem proportionirtesten Objecte verbunden ist, abziehen, keine geschaffene Macht diese Verbindung zerreißen; sie ist ja durch die Allmacht vermittelst des lumen gloriae hergestellt. Daß Gott selbst diese Verbindung löse, ist undenkbar; er würde ja mit sich selbst in Widerspruch gerathen, ungerechteste Grausamkeit gegen das zu belohnende Geschöpf begehen[2]).

[1]) Perfecta beatitudo in hominis visione divinae essentiae consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre; quia omne bonum habitum quo aliquis carere vult aut est insufficiens et quaeritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinae essentiae replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur Ps. 16, 15: „Satiabor cum apparuerit gloria tua"; et Sap. VII, 11: „Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa", scl. cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. VIII, 16: „Non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus ejus." Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Ibid.

[2]) Similiter etiam non potest eam perdere Deo subtrahente; quia cum subtractio beatitudinis sit quaedam poena, non potest talis subtractio a Deo justo judice provenire nisi pro aliqua culpa, in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt . . .

Similiter nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere, quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab ejusmodi conjunctione

Freilich könnte die Unmöglichkeit zu sündigen, die zu einer vollkommenen Seligkeit erforderlich ist, eine blos thatsächliche, keine innere sein. Es reichte hin, daß Gott die Seele immer vor Sünden bewahre, daß sie also die Gewißheit hätte, nie die Seligkeit zu verlieren. Aber wir können eine innere Unmöglichkeit der Sünde in der Seligkeit darthun und zwar wieder erstens eine metaphysische und zweitens eine physische.

4. Die Heiligkeit der Seligen ist innerlich metaphysisch nothwendig, die Sünde bei ihnen metaphysisch unmöglich.

Für das vernünftige Wesen fallen vollkommene Heiligkeit und vollkommene Glückseligkeit in Eins zusammen. Die Heiligkeit wie die Glückseligkeit bestehen beide in der Erkenntniß und Liebe des höchsten Gutes. In diesem Leben freilich kommen Heiligkeit (Sittlichkeit) und Glück häufig mit einander in Conflict. Aber diese Disharmonie der zwei fundamentalsten Anlagen, Triebe und Forderungen unserer vernünftigen Natur darf die gütige und weise Vorsehung nicht unausgeglichen lassen.

Da Gott selbst diese beiden Triebe der Natur eingepflanzt, würde er sich selbst widersprechen, wenn er sie nicht mit einander in Einklang brächte. Dies geschieht thatsächlich im Jenseits, wo nach Maßgabe der sittlichen Vollkommenheit und der für sie gebrachten Opfer die Seligkeit als Belohnung gegeben wird. Diese besteht in vollkommenster Erkenntniß und Liebe Gottes, und diese ist zugleich der heiligste Gottesdienst: Dieselben Acte, Erkenntniß und Liebe Gottes, als unser Gut und unsere Vollendung betrachtet, sind unsere Seligkeit, als Gut Gottes, als seine Verherrlichung betrachtet, sind sie vollkommene Heiligkeit. Mit der beseligenden Erkenntniß und Liebe Gottes ist also innerlich die Sünde unvereinbar.

5. Es ist aber auch der Seele in der Anschauung Gottes physisch unmöglich, eine Sünde zu begehen. Sie kann noch wählen zwischen Gut und Gut, nicht aber zwischen Gut und Bös. Eine Wahl zwischen dem Guten schlechthin und dem Bösen schlechthin ist überhaupt auch im Diesseits nicht möglich. Das würde nämlich heißen: Der Wille kann alles Gute ausschlagen und etwas was nur schlecht ist, wählen. Das widerspricht aber der Natur des Willens, der nur das Gute wollen kann. In der Seligkeit aber müßte der

nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam et e converso. S. Thom. 1. 2. q. 5. a. 4. Cf. c. gent. l. 3. c. 62.

Wille, wenn er etwas Böses wählen wollte, das Gute schlechthin ausschlagen und schlechthin Böses wollen. Denn die Seligkeit in Gott ist der Inbegriff alles Guten. Wenn der Wille des Seligen statt der Seligkeit in Gott etwas anderes begehrte, so müßte dieses andere als gut erkannt sein. Ein solches gibt es aber außer der vollkommenen Glückseligkeit, dem Inbegriff aller Güter, nicht. Wollte der Selige seine vollkommene Glückseligkeit nicht, so müßte er dies für besser, wünschenswerter, beseligender erachten, also müßte er die Glückseligkeit nicht wollen, um glückselig zu sein: das ist aber ein innerer Widerspruch.

Wenn der Selige seine Glückseligkeit in Gott einmal nicht wollen sollte, so müßte er etwas anders als sie begehren. Das ist aber für den, der seine volle Glückseligkeit im unendlichen Gute besitzt, unmöglich; dieselbe erfüllt ja ihrem Begriffe nach alle seine Wünsche. Also kann er außer ihr nichts wünschen, geschweige etwas, was ihr wie die Sünde zuwider ist [1]).

6. In Bezug auf unsere Glückseligkeit sind wir auch in diesem Leben nicht frei: wir wollen unsere Glückseligkeit nothwendig; alles wollen wir, um glückselig zu sein. Daß wir nun doch unsere wahre Glückseligkeit, die allein in Gott sich findet, einem Scheinglücke in den Geschöpfen vorziehen können, hat seinen letzten Grund in der Schwäche unserer Erkenntniß, namentlich in Bezug auf das höchste Gut. Gottes Wesen ist nämlich über unsere an die Sinne gebundene abstractive Auffassung so hoch erhaben, daß ein sinnliches Gut, das wir klar schauen, einen stärkeren Einfluß auf unsern Willen ausübt, als die unendliche Schönheit. Wir können darum das so verkehrte Urtheil fällen: Hic et nunc ist es besser, den Genuß zu haben, als dereinst in Gott ewig unaussprechlich selig zu sein. Wenn wir aber das höchste Gut klar schauen, und es uns thatsächlich vollkommen beseligt, ist ein solches Urtheil nicht mehr möglich.

Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens, propter quod dicitur: „Errant qui operantur malum“ Prov.

---

[1]) Cuicumque sufficit id quod habet non quaerit aliud extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur ejus desiderium. Ergo quicumque est beatus nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum. S. Thom. c. gent. l. 4 c. 92.

XIV, 22, et Philos. dicit quod omnis malus est ignorans. Sed anima quae est vere beata nullo modo potest esse errans, quum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere praecipue quum illa Dei visio semper sit in actu [1]).

Die Seligen haben nicht blos die feste Ueberzeugung und klare Erkenntniß, daß Gott allein ihre wahre Glückseligkeit ausmachen kann, sondern thatsächlich erleben sie die unaussprechliche sie ganz sättigende Glückseligkeit; sie können also Gott nicht anders als vollkommen beseligend, etwas anders außer ihm oder gar gegen ihn niemals als Object ihrer Seligkeit auffassen [2]).

7. In Bezug auf das Gute im allgemeinen ist der Wille nicht frei; er kann nur wählen zwischen particulären Gütern. Wenn sich ihm nun das Gute im allgemeinen, d. h. das Gute in seinem ganzen Umfange, d. h. alles Gute zusammen darstellte, so könnte er nicht anders, als es wollen. Denn wenn er es positiv nicht wollte, müßte ihn doch dazu ein Gut als Motiv bestimmen. Aber außer allem Guten gibt es ja kein Gut. Der Wille kann auch diesem Inbegriffe alles Guten gegenüber nicht gleichgiltig sein: er muß die Gesammtheit alles Guten lieben. Denn da der Wille für das Gute wesentlich eingerichtet, auf dasselbe hin gerichtet ist, zieht ihn jedes auch das geringste Gut an, und er muß es nothwendig wollen, so lange nicht die Betrachtung eines anderen Gutes von diesem nothwendigen motus primus frei macht. Jedem Reize kann er ein anderes Gut mit Freiheit entgegenstellen. Stellt sich ihm aber alles Gute zusammen dar, so bleibt außer dieser Gesammtheit kein Gut, dessentwegen er diese selbst ausschlagen könnte. Nun ist freilich die Gesammtheit aller Güter eine Unmöglichkeit; sie schließen sich ja zum Theil gegenseitig

[1]) S. Thom. c. gent. l. 4. c. 92.

[2]) Naturaliter creatura rationalis appetit esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam, et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quod voluntas inordinata deflectitur sicut in finem, puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui jam beati sunt apprehendunt id in quo vere beatitudo est sub ratione beatitudinis et ultimi finis: alias in hoc non quiesceret appetitus et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo vera est beatitudo. Non possunt igitur perversam voluntatem habere. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 92.

aus: aber es gibt ein Gut, in welchem alle dem Werthe nach enthalten sind: das unendliche Gut. Wenn dasselbe nun nicht blos abstractiv erkannt wird, wie hier von uns, sondern klar geschaut, so stellt es sich mit vollster Klarheit als den Inbegriff aller Güter und als noch höher, werthvoller, liebenswürdiger, begehrenswerther als diese Güter zusammengenommen dem Geiste des Seligen dar. Gott ist ja die substantiale Güte. Also muß sie der Selige mit Nothwendigkeit lieben.

8. Dies gilt natürlich von allen Seligen, aber in noch viel höherem Grade von den Engeln, welche noch klarer die unendliche Schönheit und Güte schauen und noch viel deutlicher in ihr alles Gute erblicken, und noch intensiver als die Menschen genießen. Sie können also noch viel weniger sündigen [1]).

Der hl. Thomas findet aber sogar in ihrer Natur einen Grund, daß sie, die Seligen, wie die Verdammten, von der einmal gefaßten Entscheidung nicht zurücktreten können.

Substantiae separatae scl. angeli propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur ultimae perfectioni quam animae; quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusionem sicut animae sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire: et ideo statim quod debito fini vel indebito adhaeserunt immobiliter in eo permanserunt [2]).

Der Grund, den er für die unveränderliche Festigkeit der englischen Entscheidung anführt, gilt mehr oder weniger auch von den abgeschiedenen Seelen: Denn auch sie erhalten ihre Erkenntniß von Gott selbst wie die Engel, müssen also auch in ihren Ideen und Principien auf einmal die in ihnen enthaltenen Folgerungen erkennen. Wie aber ihr Erkennen kein wandelbares ist, so auch ihre Entschließungen nicht, insofern sie auf das letzte Ziel gehen: denn das

[1]) Angeli beati peccare non possunt. Cujus ratio est, quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quod aliquis quidquam velit vel operetur nisi attendens ad bonum, vel quod velit divertere a bono inquantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum: sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest. S. Thom. 1. p. q. 62. a. 8.

[2]) c. gent. l. 4. c. 95. cf. 1. p. q. 64. a. 2.

Ziel verhält sich zum Willen, wie die Erkenntniß zu den Principien. Und wirklich weist der hl. Thomas die Unwandelbarkeit der Entscheidung für das letzte Ziel auch für die Seelen im Fegfeuer und allgemein für alle körperlosen Seelen nach.

Wenn er die Wandelbarkeit der Seele im Diesseits in Bezug auf das letzte Ziel von der Veränderlichkeit der körperlichen Zustände ableitet [1]), so ist das nur insofern zutreffend, als der diesseitige Zu-

[1]) Finis se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis. Hujusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur, et error qui circa hujusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non potest homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam aut e converso nisi per mutationem naturae. Non tamen qui errant circa principia revocari possunt per aliqua certiora sicut homo revocatur ab errore qui est circa conclusiones et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia reduci. Sic igitur et se habet circa finem, quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis et hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat. Sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret ex aliqua speciali dispositione naturae contingit, unde Philosophus dicit Ethic. I, 8. Quod qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Si igitur dispositio ista, per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Hujusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis, quamdiu est anima corpori conjuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo, quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit, unde et desiderium finis de facili removetur ut in contingentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicujus boni vel mali per aliquem habitum: et ista dispositio non de facili tollitur: unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

Sic igitur manifestum est quod dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu, ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis igitur erit voluntas ejus quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem bene vult, male autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem ultimum finem. c. gent. l. 4. c. 95.

stand besonders geeignet erscheint für einen großen Spielraum von freien Entscheidungen, der jenseitige aber als Abschluß der Prüfung der körperlosen Seele mehr für Festigkeit disponirt. Denn es trifft nicht zu, daß wir blos durch körperliche Zustände in unserer Richtung auf unser letztes Ziel beirrt werden; auch geistige Zustände, Stolz, Habsucht bringen uns von unserer wahren Glückseligkeit ab, und die Engel sind durch sie zum Falle gekommen. Diese geistigen Motive könnten also auch der körperlosen Seele bleiben; da sie aber im Stadium der Vollendung angelangt ist, was wir gegen Origenes nach der Offenbarung betonen müssen, kann sie nicht mehr von ihrem Ziele abirren.

9. Das könnte nun freilich eine blos äußere thatsächliche Unmöglichkeit sein, durch die Leitung Gottes herbeigeführt. Aber auch für sie nimmt der hl. Thomas in dem angeführten Texte eine innere Unmöglichkeit an, herrührend von einer bleibenden, festen Disposition des Willens. Diese Disposition hat ihren Grund in der vollkommenen Liebe der ins Jenseits eintretenden heiligen, im Stande der Gnade befindlichen Seelen und in der ganz klaren von allem Sinnestruge befreiten Erkenntniß der unendlichen Liebenswürdigkeit Gottes. Das ist noch freilich keine physische Nothwendigkeit, wie sie aus der Anschauung Gottes entspringt, wohl aber eine moralische. Wir können uns schon in diesem Leben davon eine Vorstellung machen, wenn wir sehen, daß manche Heilige, besonders in heiligen Weihestunden, zu einer Sünde geradezu unfähig waren. Auch uns möchte es zu mancher Stunde der Gnade, etwa unmittelbar nach gut gemachten Exercitien, unmöglich sein, eine schwere Sünde zu begehen.

10. Diese rein moralische Unmöglichkeit müssen wir besonders hervorheben, da die hl. Väter im Gegensatz zum hl. Thomas die absolute Unsündhaftigkeit selbst der Engel nur von der Anschauung Gottes ableiten, da auch sie von Natur aus der Veränderung unterworfen seien. So sagt der hl. Fulgentius:

Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem creaturam naturaliter mutabilem a Deo incommutabili factam, nec tamen jam posse quemlibet sanctorum angelorum in deterius commutari: quia sic acceperunt aeternam beatitudinem, qua Deo stabiliter perfruuntur, ut ea carere non possint [1]).

[1]) de fide n. 64.

Der hl. Auguſtin ſpricht den Engeln jede Veränderlichkeit und Zeitlichkeit ab, aber blos kraft der Anſchauung Gottes. Nec in illa (intellectuali natura) invenimus tempus, quia est idonea faciem tuam semper videre, nec uspiam deflectitur ab ea, quo fit ut nulla mutatione varietur. Inest ei tamen ipsa mutabilitas, unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret, et ferveret ex te [1]).

Der hl. Gregor legt den Nachdruck auf die ſelige Liebe der Engel: Angelica natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit per hoc quod ei, qui semper idem est, vinculis amoris colligatur [2]).

11. Dieſe Begründung zeigt jedenfalls gegen manche Theologen, daß die ſelige Anſchauung hinreicht, eine phyſiſche oder ſelbſt metaphyſiſche Unmöglichkeit der Sünde zu bewirken, was übrigens auch die Meinung des hl. Thomas iſt, wie aus den oben citirten Stellen hervorgeht. Beſonders energiſch betont er dieſe innere Unmöglichkeit, wo er aus der Sünde des erſten Menſchen nachweiſt, daß er die dauernde Anſchauung Gottes nicht beſeſſen.

Cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem a beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti a Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam sic in amore Dei stabiliuntur quod in aeternum peccare non possunt [3]).

12. Die hier vom hl. Thomas nachgewieſene Unmöglichkeit der Seligen zu ſündigen iſt nicht blos eine phyſiſche, die Kräfte des Willens überſteigende, ſondern eine metaphyſiſche; es liegt ein innerer Widerſpruch darin, daß der Wille, der ſeinem Weſen nach facultas boni iſt, das Böſe wolle, ſeine Unglückſeligkeit begehren ſollte; das müßte er aber, wenn er in der Anſchauung des unendlichen Gutes ein gottwidriges Gut wollen ſollte.

[1]) Confess. l. XII, c. 15. n. 3. Donabit eam (die Freiheit von Sünde) veritas, ut sit certa securitas, sine qua non potest illa, cui non est aliquid addendum jam plena nostra felicitas. c. Julian. V, 61.

[2]) Moral. V, 27.

[3]) 1. p. q. 94. a. 1.

Um dies besser zu verstehen, fassen wir die bereits dargelegten Argumente nochmals zusammen und ergänzen sie durch folgende Betrachtung. Der Wille ist das Vermögen, das Gute zu wollen. Darum kann er alles, was ihm durch die Erkenntniß als gut vorgestellt wird, begehren, ja das erkannte Gut ist ihm so naturgemäß, daß er es, wenn keine entgegenstehende Erwägung dazwischen tritt, begehren, lieben muß, ebenso nothwendig, wie er ein ihm vorgehaltenes Uebel nothwendig positiv nicht wollen muß: er kann sich bei seiner wesentlichen Richtung auf sein Object nicht indifferent, neutral verhalten. Jedenfalls kann aber der Verstand ihm das vorgehaltene Gut als beschränkt, als mit einer Schattenseite behaftet oder als einem höheren Gute widerstrebend vorstellen; dann kann er es wegen seiner Freiheit wollen oder nicht wollen; wollen weil es ein Gut ist, nicht wollen weil es nicht das ganze Gut ist oder sogar ein Uebel einschließt. Wenn es sich ihm aber und so lange es ihm sich nur *als Gut* darstellt, muß er es nothwendig wollen. Das intuitiv geschaute unendliche Gut kann aber nur als gut erkannt werden. Also kann es nur begehrt, geliebt werden: es widerstreitet dem Wesen des Willens, der Fähigkeit des Guten, es nicht zu wollen.

Auch die Beziehung des Guten zum Willen ist insofern eine metaphysisch nothwendige, als man dasselbe definirt als das *οὗ πάντα ἐφίεται*. Aber es ist zuzugestehen, daß der thatsächliche Einfluß des Guten auf den Willen ein contingenter, seine Wirksamkeit auf die Erzeugung des Wollens ein beschränkter ist. Nur wo der Wille selbst aus Mangel an Ueberlegung eingeengt ist, bewältigt ihn ein endliches Gut: wegen seiner thatsächlichen, objectiven Unendlichkeit, also wegen seiner unendlichen Capacität und Strebekraft, welche nothwendig mit der universalen Erkenntniß, also der Erkenntniß des unendlichen Umfangs des Guten, gegeben ist, kann er nur von einem unendlichen Gute, dem Inbegriff aller Güter unwiderstehlich angezogen und in seiner Strebekraft bezwungen, kann seine Capacität ausgefüllt werden.

Aber die Unendlichkeit des Objectes reicht nicht aus. Die Anziehungskraft, welche das Gute auf den Willen ausübt, ist proportional, nicht blos der objectiven Güte, sondern noch mehr der *Angemessenheit* desselben *für den Begehrenden*: denn das Object des Willens ist das bonum sibi; die Angemessenheit für ein Subject ist ja in der Definition des Guten ausgesprochen. Nicht das schlechthin Gute, sondern das uns angemessenste, uns nahestehende Gute zieht uns am mächtigsten an. Das Gute wirkt aber nicht durch sich unmittelbar auf den Willen, sondern durch den Verstand, die Er-

kenntniß; das erkannte Gute ist sein Object. Die Wirkung ist um so stärker, je anschaulicher die Erkenntniß das Gute dem Begehrungsvermögen darstellt, je näher sie dasselbe dem Subjecte bringt, je inniger sie dasselbe mit dem Willen verbindet. So hängt ja auch die Wirksamkeit einer materiellen Kraft nicht lediglich von deren Stärke, sondern von der Nähe der Einwirkung und innigen Application an den Angriffspunkt ab. Wenn also auch das unendliche Gut die unendliche Triebkraft des Willens nicht bewältigt und seine Capacität nicht in diesem Leben ausfüllt, so muß hingegen dasselbe unendliche Gut den Willen vollständig bezwingen, wenn es als unser angemessenstes Gut, als unsere volle Glückseligkeit nicht blos erkannt, sondern intuitiv geschaut, ja thatsächlich als solches empfunden wird. Schon vor dem Eintritt in die Glückseligkeit müßte die innigste Application des unendlichen Gutes an den geschaffenen Willen des Geistes durch das klare Schauen denselben vollständig gefangen nehmen, zu nothwendiger Liebe bestimmen: Wenn aber diese Liebe, die Glückseligkeit, der Genuß des höchsten Gutes bereits eingetreten ist, kann sich der Wille seiner Allgewalt gar nicht mehr entziehen.

So zeigt sich ganz klar, daß die Anschauung Gottes mit absoluter Nothwendigkeit die Seligkeit und volle Seligkeit, damit aber auch die Unmöglichkeit, etwas gegen das Object derselben zu wollen, mit sich bringt. Sie reicht also vollkommen hin, auch ohne besonderen Einfluß Gottes vor jeder Sünde zu bewahren, sie unmöglich zu machen.

13. Die Seligen können nicht nur keine Sünde begehen, sondern alle ihre Acte sind von eminenter Heiligkeit. Die Heiligkeit besteht wesentlich in der Liebe Gottes; die Seligen lieben Gott in eminentem Grade. Die reinste Liebe zur unendlichen Schönheit, die wohlwollendste Freundschaftsliebe gehört ja mit zu ihrer Glückseligkeit oder ist doch wesentlich und innerlich mit der Anschauung Gottes verbunden.

Aber auch alle ihre anderen Acte, welche sich unmittelbar auf etwas Außergöttliches beziehen, tragen denselben Charakter der Heiligkeit an sich. Sie können ja nichts lieben als in Gott, mit Bezug auf Gott. Sie schauen ja die endlichen Güter in Gottes Wesenheit, sie sehen sie als Abbilder der Urgüte und erkennen so, daß sie unvergleichlich liebenswürdiger durch ihre Beziehung zu Gott sind, als wegen ihrer ihnen immanenten Güte. Darum lieben sie dieselben mehr wegen Gott als ihrer selbst wegen; sie lieben Gott in allem andern. Ihre Liebe ist also auch hier heiligste Gottesliebe [1]).

[1]) Beatitudo ultimo consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis, et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat

Nun erkennen zwar die Seligen die endlichen Dinge nicht blos durch die visio beatifica in Gott, sondern durch die ihnen naturgemäße Erkenntniß auch in ihnen selbst. Aber sie vermögen auch so nicht von der wesentlichen Beziehung des endlichen Gutes vom unendlichen abzusehen, oder gar diese letztere Erkenntniß der ersteren vollkommeneren vorzuziehen; das wäre ein grober Irrthum, der mit der vollkommenen Glückseligkeit unvereinbar ist, eine sittliche Unordnung, welche mit der vollkommenen Sündlosigkeit unvereinbar ist.

So gibt es keinen Act der Seligen, der nicht mit klarem Bewußtsein auf Gott, das unendliche Gut gerichtet wäre: alle ihre Thätigkeit ist also nur heiliges Thun.

14. Freilich, ein wesentliches Moment zum heiligen Handeln scheint zu fehlen: die Freiheit. Sie müssen in allem Gott lieben; also scheint ihre Liebe nicht freier Wahl zu unterliegen.

Nun, die Freiheit zu sündigen haben die Seligen nicht mehr; diese traurige Freiheit ist nur möglich hier auf Erden bei uns Menschen von so schwacher Erkenntniß, daß wir selbst das größte Uebel als ein (scheinbares) Gut auffassen, von so schwachem Willen, daß wir trotz besserer Einsicht unser Verderben wählen können.

Es gibt aber eine vollkommenere Freiheit, diejenige welche nur zwischen Gut und Gut, nicht aber zwischen Gut und Bös wählen kann. Dies ist die höhere Freiheit der Seligen, welche sie Gott ähnlich macht, der nur zwischen Gut und Gut wählen kann. Es fehlt also den Seligen die sog. libertas contrarietatis, insofern diese zwischen den conträren Gegensätzen von Gut und Bös wählt, nicht aber die libertas specificationis und contradictionis. Sie vermögen zwischen specifisch verschiedenen Thätigkeiten zu wählen, wie zwischen Gott loben, Gott danken, Gott für die Lebenden bitten u. s. w. Das schließt ein, daß sie auch zwei contradictorische Gegensätze zwischen einer Thätigkeit und ihrer Unterlassung wählen können. Diese Wahlfreiheit bezieht sich freilich blos auf endliche Güter: in Bezug auf Gott ist ihre Liebe nothwendig und also der subjectiven Heiligkeit nicht fähig. Aber immerhin ist diese Liebe objectiv der heiligste Act, und auch insofern frei gewollt, als erstens die Bethätigung dieser

quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis divinam essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit. Et hoc ipsum facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate. S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 4.

Liebe im Einzelnen den Seligen frei steht, und zweitens das freie Streben nach Gott im Diesseits jene nothwendige Liebe virtuell in sich schließt.

§ 635.

Die secundäre Glückseligkeit. Die aureolae.

I. Das Schauen der unendlichen Schönheit und die Liebe des unendlichen Gutes und die damit verbundene Freude und Wonne bilden die wesentliche Glückseligkeit der Himmelsbewohner. Die zufällige, oder besser gesagt, die secundäre liegt in der Erkenntniß der geschaffenen Dinge, in dem klaren Schauen der Wahrheit, in der gegenseitigen Liebe der Himmelsbürger.

1. Unser Geist ist für die Wahrheit geschaffen, sie zu erkennen, ist die Sehnsucht der edelsten Geister: diese Sehnsucht wird in der Seligkeit, welche alle unsere vernünftigen Wünsche aufs vollkommenste befriedigt, in reichlichstem Maße erfüllt werden. In Gott, dem lichten Spiegel aller Wahrheit, werden wir alles erkennen, was uns irgendwie interessiren kann. Und selbst durch die uns dort naturgemäße Erkenntniß, durch eigene Ideen werden wir eine Wissenschaft besitzen, welche der der Engel nahe kommt, sie wird ins Ungemessene alles übertreffen, was hier die Weisen vom Ideal der Wissenschaft nur ahnen können. Allerdings sind es nur bevorzugte Geister, welche das Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit so stark in sich verspüren, daß sie wie ein Augustinus, Aristoteles, Thomas v. A. ihre ganze Seligkeit darin finden. Unvergleichlich schön sagt der heilige Augustin: Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus [1]).

Also selbst das Schauen der göttlichen Wesenheit macht nur insofern glückselig, als sie die Wahrheit ist, in ihr die Wahrheit erblickt wird. Jede übrige Wahrheit ist nach dem hl. Augustinus damit gegeben, da er ja bereits für unsere irdische Erkenntniß die innigste Beziehung zwischen dem Reiche der Wahrheit und der substantialen Wahrheit Gott festhält [2]). Im vorhergehenden Capitel der Bekenntnisse erklärt er sich noch bestimmter: Quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est vita beata, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est

[1]) Confess. X. cap. 23.

[2]) Bekanntlich haben die Ontologisten aus dieser Auffassung des hl. Augustin folgern wollen, daß wir schon in diesem Leben Gott schauen.

enim et non altera. Quia autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum. Ab aliqua tamen imagine gaudii voluntas eorum non avertitur. Hier spricht er allerdings zunächst von der Glückseligkeit, die hier schon alle Menschen verlangen. Aber diese Gedanken beweisen doch, was wir oben behaupteten, daß die Freude an der Wahrheit die wesentliche Glückseligkeit ausmache. Beati prorsus omnes esse volumus, ipsum gaudium vitam beatam vocant. Quod et si alius hinc, alius illinc adsequitur, unum est tamen, quo pervenire omnes nituntur, ut gaudeant [1]).

Die Freude an der Wahrheit kann aber nur aus dem klaren Schauen der Wahrheit resultiren, nur in dem Besitze derjenigen Güter können wir uns erfreuen, die wir ersehnt haben, wir sehnen uns aber nur nach geliebten Gegenständen. Also gehört nach dem heiligen Augustinus zur ewigen Seligkeit der Genuß Gottes durch Erkennen und Liebe.

2. Das vorzüglichste Object des die Wahrheit schauenden Seligen ist allerdings Gott selbst, seine Wesenheit, wie sie in sich ist. Gottes Wesenheit subsistirt aber thatsächlich in drei Personen, also schaut der Selige dieses erhabenste aller Geheimnisse. Er schaut auch alle Eigenschaften Gottes, nicht zwar von der Wesenheit verschieden, aber virtuell in ihr gegeben. Der Unterschied im Schauen der einzelnen Seligen und die Unbegreiflichkeit Gottes für alle Seligen beruht nicht darauf, daß manche nicht alle Vollkommenheiten schauen, wie Toletus und Thomassinus meinen [2]), sondern darauf, daß die einen dieselben klarer, die andern weniger klar, keiner aber so klar und vollkommen wie Gott schaut. Manche Theologen glauben, es sei kein innerer Widerspruch, die Wesenheit Gottes zu schauen ohne das Geheimniß der Dreifaltigkeit: thatsächlich aber hat das Concil von Florenz definirt, daß sie gerade den dreieinigen Gott schauen (ipsum Deum trinum et unum sicuti est) [3]).

3. Die Dreieinigkeit ist aber das größte aller Geheimnisse; wenn also dieses den Seligen enthüllt ist, dann alle Geheimnisse der Gnade. Das verlangt schon die Beziehung der Glorie zum diesseitigen Gnadenstande: was wir hier geglaubt, werden wir dann schauen. Visio est tota merces fidei [4]). Wenn uns aber die Glaubensgeheimnisse klar vor Augen liegen, dann

[1]) Confess. X. cap. 21.

[2]) Ausführlich widerlegt diese Meinung sowie die von manchen behauptete absolute Möglichkeit des Schauens Gottes ohne Erkennen der allerheiligsten Dreifaltigkeit Franzelin: De Deo uno thes. XVII. et XVIII.

[3]) Bulle Exsultent coeli Eugen's IV. — [4]) August. De Trinitate I. cap. 8.

noch mehr alle Geheimnisse der Natur. Worauf die unsäglichen Anstrengungen der Astronomen gerichtet sind, etwas Genaueres von der Anordnung der Sternenwelten und ihre Gesetze zu erkennen, das wird uns alles klar vor Augen liegen. Bis in die tiefsten Tiefen des unermeßlichen Universums wird unser Blick mit aller Klarheit dringen. Die so verwickelten Erscheinungen des Lebens, das innere Wesen aller Naturkräfte, ihren inneren Zusammenhang, die Gesetzmäßigkeit des Weltganges werden wir bis ins kleinste schauen. Den ganzen Verlauf der Welt- und Menschengeschichte werden die Seligen bis in die kleinsten Züge in ihrem gegenseitigen Zusammenhange, besonders aber im Lichte der göttlichen Weltregierung erkennen. Besonders werden sie in den einzelnen Momenten und Lagen ihres individuellen Lebens die weisen und gütigen Absichten Gottes bewundern. Sie werden auch die Lebensschicksale ihrer himmlischen Mitbürger bis ins einzelne kennen, sie in Gott schauen oder durch Mittheilung erfahren.

3. Ueberhaupt wird der gegenseitige, gesellige Liebesverkehr der Seligen unter einander eine Quelle reichlichster Freuden sein. Man darf nicht glauben, daß die alles bewältigende Liebe zum klar geschauten, unendlichen Gute die Liebe zu den Mitbürgern ganz absorbiren werde. Im Gegentheil! Je inniger sie Gott schauen und lieben, umsomehr lieben sie um Gottes willen diejenigen, welche Gott so unendlich liebt und durch Erweise seiner Liebe auszeichnet. Es macht ja das Glück eines edlen Herzens aus, andere beglückt zu sehen, namentlich die ihm Nahestehenden. Wo könnte aber eine innigere Freundschaft gefunden werden, als dort, wo alle im unendlichen Gute, in dessen Erkenntniß und Liebe eins sind? Keine Familienbande können so innig die Herzen verknüpfen wie die Liebe Gottes die Seligen einigt.

Dabei bleibt bestehen, daß wir diejenigen, mit welchen wir hier auf Erden inniger vereint waren, auch in der Seligkeit mit besonderer Liebe umfassen und specieller von ihnen geliebt werden. Die Liebe Gottes und die Seligkeit heben die natürlichen von Gott selbst eingerichteten Verhältnisse nicht auf, sondern veredeln, vervollkommnen sie. Zwar haben die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern, zwischen Ehegatten zunächst in diesseitigen Bedürfnissen ihre Grundlage, sie haben aber auch eine höhere, allgemein menschliche Bedeutung: sie können und sollen durch geistige Liebe veredelt werden. Die Seligkeit und Liebe Gottes vernichtet aber keine geistigen, edlen Regungen. Die heiße, innige Liebe, welche wir zu unseren Eltern, Geschwistern, Freunden, welche christliche Ehegatten zu einander, Eltern zu ihren Kindern im Diesseits hegten, und

zu hegen von der Natur und von Gottes Gebot gedrungen wurden, kann im Zustande der Vollendung vom Urquell und Urheber aller Liebe nicht ausgerottet werden. Gerade durch den Tod, der diese schönen, zarten Bande grausam zerriß, wird diese Liebe noch stärker, aber auch zugleich geistiger, idealer. Das Wiedersehen im Jenseits muß also eine der stärksten Freuden des Himmels sein, wovon uns das Wiedersehen hier auf Erden nach langer, schmerzlicher Trennung nur ein schwaches Bild gibt [1]).

Dann kann aber auch die himmlische Glorie diese selige Wiedervereinigung, die nun keine Trennung mehr zu fürchten hat, nicht trüben, sondern sie nur noch mehr verklären und verstärken. Die Liebe Gottes ist zwar allgewaltig, aber sie löscht nicht die Liebe zu den uns Theuren aus, sondern verstärkt, veredelt, befestigt sie. Wegen Gott lieben wir mit ganz besonderer Liebe diejenigen welche er in nähere Beziehung zu uns gesetzt hat. Wir werden freilich diejenigen, welche Gott dem Unendlichen an Verdienst und Glorie näher stehen, mehr lieben als unsere Angehörigen und Freunde von niederer Glorie, aber doch nur in dem Sinne, als wir ihnen die ihnen gebührende Herrlichkeit gönnen und wünschen, den Unsrigen wie auch uns eine geringere. Aber die Größe der Liebe wird nicht blos von dem Objecte bestimmt, sondern auch von seiner Beziehung zu uns. Wir lieben heißer die uns Nahestehenden als die, welche, obgleich in sich liebenswürdiger, doch nicht so enge mit uns verbunden sind. Die appretiative Liebe berücksichtigt allerdings vorzugsweise das Object, aber die Intensität der Liebe, der Affect hängt von der Beziehung des Objectes von uns ab. Obgleich wir also alle Mitseligen wegen Gott gleich lieben und die Seligeren mehr als die weniger Seligen, kann doch unsere Liebe zu denen, die unsern Herzen hier theurer als alles auf der Welt waren, eine besondere sein [2]).

Es ist auch nicht zu befürchten, daß diese besondere Freundschaft die allgemeine Liebe aller Himmelsbewohner beeinträchtige. Allerdings gilt für dieses Leben der Satz des Aristoteles: Amicitia est paucorum. Wir können bei der Beschränktheit unseres Verkehres und unserer bestimmten Pflichten nur wenigen eine stärkere Liebe widmen und in freundschaftlichem Verkehre nur mit wenig Gleichgesinnten stehen. Aber dort ist der Verkehr auch unter der größten Menge der Seligen so leicht, wie wenn wir mit uns selbst uns unterhalten, alle sind uns

[1]) Das Wiedersehen im Jenseits. Nach Blos bearbeitet von P. H. J. Nix S. J. 9. Auflage.

[2]) W. Schneider, „Das andere Leben". 5. Auflage 1901. S. 299—352.

sympathisch, weil alle in derselben Grundstimmung geeint sind, die Menge der Freunde zersplittert dort unsere Liebe nicht, sondern je mehr Freunde, um so größer die Seligkeit.

4. Schon der Anblick dieser unzählbaren Menge [1]) herrlicher Geister mit ihrer schönen Gliederung, abgestuft vom höchsten Seraph bis zum Kinde, das in der Taufunschuld starb, der Anblick der allerheiligsten Menschheit Christi in ihrem Strahlenglanze, der seligsten Jungfrau in ihrer milden Pracht, muß dem seligen Auge ein unbeschreibliches Entzücken bereiten. Diese unzähligen Schaaren werden aber den Geist nicht verwirren, die Freundschaft nicht zersplittern, sondern die ausgezeichnete Gliederung, die unter den Himmelsbewohnern herrscht, wird eine leichte, herrliche Ordnung und Uebersichtlichkeit, und damit hohe Schönheit dem betrachtenden Geiste darbieten. Eine vorzüglichere aus der Einheit und der Mannigfaltigkeit resultirende Schönheit, wie sie in der Gliederung des himmlischen Jerusalems sich zeigt, läßt sich gar nicht denken.

Schon die Zahl der Himmelsbürger ist unermeßlich. Die Zahl der Engel ist nach dem hl. Thomas größer als die aller körperlichen Dinge, diese aber im ungeheuren Universum zu zählen, wer möchte es versuchen? Je stärker die Fernrohre, um so mehr zeigen sich Himmelskörper, je stärker die Mikroskope, um so stärker die Zertheilung der Materie. Die Zahl der Menschenseelen wird hinter der der Engel nicht zurückbleiben. Wie viele Millionen und Milliarden sind bereits seit den wenigen tausenden Jahren der Existenz des Menschengeschlechtes in die Ewigkeit eingetreten, wie viele Milliarden werden noch hinübergehen? Eine stattliche Anzahl davon ist, wie der hl. Johannes schaute, in den Himmel eingegangen. Ihren lauten Lobgesang weiß der Seher gar nicht genug nachdrücklich zu schildern: „Ich hörte wie eine Stimme großer Schaaren im Himmel, welche sangen: Alleluja!“ „Und ich hörte wieder die Stimme einer großen Schaar wie das Rauschen vieler Gewässer und wie das Rollen starker Donner“ [2]).

Dieser Zusammenklang der unzähligen und doch so verschiedenen Stimmen wird durch eine unbeschreibliche, geistige Harmonie die Himmelsbewohner ergötzen [3]), aber auch der Anblick der

[1]) Vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis stantes ante thronum . . . . . Et omnes angeli stabant in circuitu throni et seniorum et quatuor animalium. Apokal. 7, 9. u. 11. — [2]) 19, 1 u. 6.

[3]) Vor der Auferstehung kann der Gesang der Seligen nur ein geistiger sein. Es ist der Lobpreis Gottes, der aber zugleich die Wonne der Preisenden

so überaus großen Mannigfaltigkeit der Bewohner selbst, welche auf das vollkommenste geeint sind in Gottes Anblick und Liebe, muß das größte Entzücken bereiten. Der hl. Johannes macht auf die Verschiedenheit der Herkunft, der Nationalität, der Sprache aufmerksam. Aber jede einzelne Seele hat ihre individuelle Eigenthümlichkeit, sie wird jedem Beschauer klar zugleich mit ihren Erlebnissen und Schicksalen vor Augen treten. Wenn nun die Schönheit in der Mannigfaltigkeit, welche auf Einheit zurückgeführt wird, besteht und ihr Genuß zumeist von der Klarheit der Anschauung des Einen im Mannigfaltigen abhängt: welch entzückend herrliches Schauspiel muß die himmlische Gesellschaft dem klar schauenden Geiste der Seligen, diese unermeßliche Vielheit mit ihrer unbegrenzten Mannigfaltigkeit, welche auf das innigste in Gott, in der Anschauung Gottes geeint ist, bieten!

II. Die unzähligen Abstufungen in der Seligkeit entsprechen den verschiedenen Lebensverhältnissen und ihren Verdiensten, jeder besonderen Tugend eine entsprechende Belohnung. Nicht blos quantitative, sondern auch qualitative Unterschiede treten hervor. Wie bei den Engeln verschiedene Ordnungen und verschiedene Hierarchien, so findet sich auch bei den Menschen ein wesentlicher Unterschied zwischen den mit dem Charakter Bezeichneten und denen, welche desselben entbehren, zwischen Laien und Priestern.

1. Unter den besonderen, specifischen Belohnungen nehmen die von den Theologen sogenannten aureolae eine besondere Stelle ein, welche den Martyrern, den Lehrern und den Jungfrauen eigenthümlich sind. Es sind darunter nicht einfach höhere Stufen der essentiellen Seligkeit, also in der Anschauung Gottes, zu verstehen, wenngleich diese drei Klassen von Gliedern der Kirche ein ganz besonders verdienstliches Leben geführt haben und also einer höheren Stufe in der Anschauung Gottes würdig sind. Aber es gibt auch andere Verdienste, welche unter Umständen noch reichlicher, durch eine schönere Himmels-

ausmacht. Sie singen: „Alleluja, es regiert der Herr unser Gott, der Allmächtige. Lasset uns freuen und frohlocken und die Ehre ihm geben; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hat sich bereitet." Apok. 19, 6 u. 7. Die Seligen verherrlichen die Hochzeit des Lammes, nehmen aber selbst daran theil. Ja, ihre Gemeinschaft ist die Braut; mit jeder einzelnen Seele, der es sich in diesem Leben durch die Gnade vermählt, feiert es dort das freudige Hochzeitsmahl. Hier bei uns ist das Beten als Verherrlichung Gottes mehr oder weniger beschwerlich. Wenn wir singen, verbindet sich unsere Ergötzung mit der Ehre Gottes; darum gibt es im Jenseits kein Gebet, sondern nur Gesang.

krone, belohnt zu werden verdienen und doch nicht durch einen besonderen „Ehrenkranz" ausgezeichnet erscheinen. Darum muß das Wesen der aureola noch genauer bestimmt werden [1]).

2. Die „Himmelskrone" ist ein ständiger Ausdruck für die himmlische Glückseligkeit. Dieselbe wird aus dreifachem Grunde mit einer Krone, einem Kranze verglichen. Erstens ist die Krone, der Kranz, nach antiker Anschauung Siegespreis, Belohnung für den im schweren Kampfe errungenen Sieg. Nun ist aber unser ganzes Leben, unser sittliches Wirken seit dem Sündenfalle Kampf. „Das Leben des Menschen ist ein Kriegsdienst auf Erden", wie Job aus eigener Erfahrung sprechen konnte. Zweitens ist die Krone Auszeichnung der Könige. Wir werden mit Christus in der Seligkeit herrschen, mit ihm zu Gerichte sitzen. Drittens ist die Krone, der Kranz, ein Schmuck, besonders ein bräutlicher Schmuck. Es bezeichnet demgemäß die Himmelskrone die Herrlichkeit, das Glorienkleid, mit welchem die Braut Christi beim ewigen Hochzeitsmahle geschmückt ist.

[1]) Praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice corona dicitur vel aurea tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, militia est enim vita hominis super terram (Job. VII, 1)., tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps et per consequens regiae potestatis (Apoc. V, 10): „Fecisti nos Deo nostro regnum." Corona autem est proprium signum regiae potestatis. Et eadem ratione praemium accidentale, quod essentiali additur, coronae rationem habet. Significat enim corona perfectionem quandam ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus, ideo superradditum praemium aureola nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter: Uno modo ex natura ejus, qui praemiatur, sicut supra beatitudinem animae gloria corporis interdum aureola nominatur. Unde super illud Exod. XXV: „Facies et alteram coronam aureolam" dicit quaedam Glossa, quod „in fine aureola superponitur cum in scriptura dicitur, quod ei sublimior gloria in receptione corporum servetur". Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii, quod quidem rationem meriti habet ex duobus, ex quibus etiam habet bonitatis rationem: sc. ex radice sanctitatis, quia refertur in finem ultimum: et sic ei debetur essentiale praemium, sc. perventio ad finem, quae est aurea; et ex ipso genere actus, quod laudabilitatem quandam habet ex debitis circumstantiis et ex habitu eliciente et ex proximo fine: et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod aureola dicitur. Et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum est, quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, i. e. quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habet rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo, quo de conjunctione ad Deum quis gaudet, quod gaudium aurea dicitur. S. Thom. Suppl. q. 96. a. 1.

Das ist die wesentliche Glückseligkeit, welche allen Himmelsbewohnern in geringerem oder höherem Grade zutheil wird. Wenn daneben dennoch Einzelnen oder einzelnen Ständen ein besonderes Ehrenkränzchen, eine besondere Auszeichnung, eine aureola zutheil werden soll, so kann dieselbe nur in einer secundären, der sogenannten accidentellen Glückseligkeit bestehen.

3. Manche haben darin nur eine Specificirung der einen wesentlichen Glückseligkeit anerkennen wollen. Aber es kann ja in der Anschauung Gottes keine wesentliche, sondern nur graduelle Unterschiede geben. Darum kommt diese Auffassung auf eine Meinung hinaus, die schon der hl. Thomas widerlegt: die Meinung nämlich, daß die aureola nur eine bestimmte Benennung der Glorie darstelle, nämlich: dieselbe Seligkeit, welche bei allen Seligen einfach Glückseligkeit heißt, bekommt bei den Martyrern, Lehrern und Jungfrauen den besonderen Namen aureola.

Damit wird aber die aureola nicht erklärt, sondern einfach als besondere Glückseligkeit verneint. Der Vorzug, der diesen drei Ständen durch die aureola in der Belohnung zugesprochen werden soll, wird geleugnet, zumal es vorkommen kann, daß ein Laie weit größere essentielle Seligkeit besitzen kann als ein Lehrer, eine verheirathete Ehefrau mehr als eine Jungfrau, ein Bekenner mehr als ein Martyrer [1]). Es kann recht wohl sein, daß der mit einer aureola geschmückte Selige tiefer in der Anschauung Gottes steht als der, welcher sie entbehrt, wenn er in einem höheren Gnadenstande sich befand.

Cum meritum sit quodammodo praemii causa, oportet diversificari praemia, secundum quod merita diversificantur: ali-

[1]) Quidam tamen dicunt, quod ipsum praemium commune, quod est aurea, accipit nomen aureolae, secundum quod virginibus vel martyribus vel doctoribus redditur, sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc, quod actu alicui debetur, quamvis omnino sint idem debitum et denarius, non tamen ita, quod praemium essentiale debeat esse majus quando aureola dicitur, sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi, ut quamvis in duobus sit aequalis limpiditas divinae visionis, in uno tamen dicatur aureola, non in altero, in quantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem glossae (ad Exod. XXV.). Si enim idem esset aurea et aureola, non diceretur aureola aureae superponi. Et praeterea cum merito respondeat praemium, oportet quod illi excellentiae meriti, quae est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in praemio: et hanc excellentiam vocamus aureolam. Unde oportet aureolam ab aurea differre. S. Thom. Ibid.

quid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suae causae. Meritum autem aureolae potest esse majus et minus. Unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolae potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat aut etiam magis a delectabilibus carnis elongat se. Intensioni igitur meriti, quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; intensioni vero meriti, quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse, quod aliquis, qui minus in martyrio meretur quantum ad essentiale praemium, habeat pro martyrio majorem aureolam [1]).

4. Unter den mit der aureola Geschmückten stehen die Martyrer obenan, obgleich in mancher Beziehung ihnen die Jungfrauen und wieder unter anderer die Lehrer vorangehen.

Um die Lehre der Theologen über die aureola, die übrigens ihr Fundament in der heiligen Schrift hat und keine müßige Speculation der Scholastiker darstellt, richtig zu erfassen, darf man die accidentelle Glückseligkeit gegen die essentielle nicht zu stark zurücktreten lassen. Diese letztere ist nur eine und bietet zunächst allerdings nur graduelle Unterschiede dar. Aber die Schönheit des Himmels verlangt auch Mannigfaltigkeit. Wie in dieser Welt die Weisheit Gottes mit sichtlicher Absicht bei strengster Einheit die größte Mannigfaltigkeit angeordnet hat, so daß kein Blatt dem andern, kein Ei dem andern vollkommen gleicht, so kann noch viel weniger die entzückende Schönheit des himmlischen Jerusalems dem Gesetze strengster Uniformität unterliegen. Die Individualität und geistige Persönlichkeit eines jeden, welche hier nur zu häufig allgemeinen Schablonen sich fügen müssen, werden im Zustand der Vollendung zu ihrer Geltung kommen und die Ausgestaltung erhalten, für welche sie vom weisen Schöpfer in ihrer charakteristischen Einzigkeit angelegt sind. Die verschiedene Individualität kann aber weniger in der essentiellen Glückseligkeit als in der secundären zum Ausdruck kommen, und da dieselbe als Belohnung für die einen jeden individuell charakterisirende Tugend gegeben wird, so muß sie selbst eine große, charakteristische Verschiedenheit darbieten. Diese Verschiedenheit der secundären Belohnung kann sich zeigen in der Ver-

[1]) S. Thom. Suppl. q. 96. a. 13

schiedenheit der Erkenntnisse und Erkenntnißobjecte, in der Verschiedenheit der Freundschaftsbeziehungen besonders zur allerheiligsten Menschheit Jesu Christi und zur seligsten Jungfrau, und nach der Auferstehung in der den besonderen Arbeiten und Leiden und Verdiensten entsprechenden Verherrlichung des Körpers. In diesem allgemeinen Sinne kommt jedem Seligen eine aureola zu [1]).

5. Aber in engerem Sinne versteht man unter aureola eine Auszeichnung, eine besondere Belohnung für specifische, hervorragende Verdienste und zwar sind es Verdienste, welche vom Werke selbst kommen und nicht lediglich von der Liebe, der allgemeinen Wurzel aller Verdienste. Nun gibt es wieder eine große Anzahl besonderer hervorragender Tugendwerke, aber in der heiligen Schrift und in der christlichen Auffassung werden unter allen drei Classen besonders hervorgehoben: das Martyrium, die Jungfräulichkeit und die Werke der Nächstenliebe.

Von der hohen Auszeichnung, welche dem Martyrium von der Schrift, der Tradition und der Kirche zuerkannt wird, haben wir bei der Taufe [2]) gehandelt. Der Martyrertod steht in mancher Beziehung über der Taufe, wenngleich diese das regelrechte Heilsmittel ist.

6. Den hohen Wert der Jungfräulichkeit hat der hl. Paulus und schon der Herr selbst, in Bezug auf die besonderen Belohnungen aber der hl. Johannes höchst lichtvoll geschildert: „Und ich schaute, und sieh' ein Lamm stand auf dem Berge Sion und mit ihm 144.000, die seinen und seines Vaters Namen auf ihrer Stirne geschrieben trugen. Und ich hörte eine Stimme vom Himmel wie das Rauschen vieler Wasser und wie das Rollen starken Donners, und die Stimme, die ich hörte, war wie von Harfenspielern, die auf ihren Harfen spielen. Und sie sangen wie ein neues Lied vor dem Throne und den vier lebenden Wesen und den Aeltesten: und niemand konnte das Lied singen außer jenen 144.000, die von der Erde erkauft worden sind. Die sind es, die mit Weibern nicht befleckt sind, denn sie sind

[1]) So faßt der hl. Thomas die aureola auf, wenn er speciell von den Jungfrauen sagt: Si autem aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio, quod in patria habebunt super gaudium essentiale, sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi. Non enim est dubium, quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc, quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerunt ut patet in pueris baptizatis. Sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis. Suppl. q. 96. a. 5.

[2]) 9. Bd. S. 349 ff.

Jungfrauen. Sie folgen dem Lamme, wohin es geht. Sie sind die Erstlinge für Gott und das Lamm aus den Menschen" [1]).

An dieser Stelle ist die aureola der Jungfrauen nicht nur direct ausgesprochen, sondern auch eine genügende Andeutung über ihr Wesen gegeben; sie besteht in einer engeren Beziehung zu dem jungfräulichen Lamme, in einem besonderen Preisgesange, der zugleich überwältigend stark und überaus lieblich, sie selbst aber vor Allen ergötzt.

Die Jungfräulichkeit erntet nach den heiligen Vätern [2]) hundertfältige Frucht, der Wittwenstand sechzigfältige, der Ehestand dreißigfältige. Dies begründet der hl. Thomas durch den verschiedenen Grad der Geistigkeit, in welche die Enthaltsamkeit versetzt.

Per continentiam, cui fructus respondet, homo in quandam spiritualitatem adducitur, carnalitate abjecta. Et ideo secundum diversum modum spiritualitatis, quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est autem quaedam spiritualitas necessaria, quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc, quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur, quod fit, cum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectationibus carnis. Et haec est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est, per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnibus spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter: vel respectu cujuslibet temporis, praeteriti, praesentis vel futuri: et haec est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa, quam Beda assignat [3]).

Die „Frucht" ist freilich nicht ganz synonym mit der aureola [4]), aber ihr Vorzug und ihr besonderer Anspruch auf die aureola wird durch jene Classificirung trefflich erläutert.

Der hl. Augustinus schreibt die hundertfältige Frucht den Martyrern zu: Centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum et trigesimus conjugatorum [5]). Daraus folgt allerdings, daß die Jungfräulichkeit nicht die höchste aller Tugenden ist, daß sie insbesondere dem Martyrium nachsteht, aber es bleibt ihr die erste Stelle unter den Uebungen der Keuschheit, es bleibt ihr jene besondere englische

[1]) Apokalyp. 16, 1—4.
[2]) Hieronym. c. Jovin. c. 1. Beda l. 3. in Luc. c. 29.
[3]) S. Thom. Ibid. a. 4. — [4]) Ibid. a. a. 2. 3.
[5]) Quaest. Evang. l. 1. c. 9.

Schönheit, der geistige Glanz, den der hl. Augustinus mit allen Vätern und die Kirche selbst in ihrer Liturgie der jungfräulichen Keuschheit zuerkennt. So der hl. Ambrosius in der Schrift über die Jungfrauen: „Pulchritudinem quis potest majorem aestimare decore virginis, quae amatur a rege, probatur a judice, dedicatur Domino, consecratur Deo."

Die hl. Väter, von denen gerade die größten eigene Abhandlungen über die Jungfräulichkeit verfaßt haben, zeichnen die Schönheit dieses Standes mit den glänzendsten Farben. So schon Cyprian:

Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior gloria est, major et cura est. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, laeta indoles, laudis et honoris opus integrum atque incorruptum, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini, illustrior portio gregis Christi. Gaudet per illas, atque in illis largiter floret ecclesiae matris gloriosa fecunditas: quantoque plus copiosa virginitas numero sua addit, tanto plus gaudium matris augescit . . . . Quae Dominica et vitalia praecepta custodit, ut quae se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint, consumment opus suum magno praemio destinatum. Denuo quoque per hanc angeli vocem continentiae munus ostenditur, virginitas praedicatur: „Hi sunt qui cum mulieribus se non inquinaverunt; virgines enim permanserunt: hi sunt qui sequuntur agnum quocumque ierit" [1].

Den Unterschied der aureola von dem fructus und das Wesen der ersteren bestimmt der hl. Thomas genauer: Non est inconveniens eidem merito secundum diversa, quae in ipso sunt, diversa praemia respondere. Unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis, aureola vero secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae cujusdam excellentis, fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quandam spiritualitatem transit a carnalitate recedens.

Quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum, non tamen omne accidentale praemium est aureola, sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime conformatur Christo secundum perfectam victoriam.

---

[1] De discipl. et habitu virginum c. 2. Officium de Communi Virgin. II. Noct. 2. loco.

Unde non est inconveniens, quod abstracto a carnali vita aliquando aliud accidentale praemium debeatur, quod fructus dicitur.

Diese Unterscheidung der „Frucht" der Jungfräulichkeit von der wesentlichen Seligkeit und der accidentellen, der aureola, dürfte doch nur eine begriffliche sein.

7. Der Nächstenliebe hat der Herr in seinem Reiche eine so hohe Stellung angewiesen, daß er in der Darstellung des letzten Gerichtes die Werke der Barmherzigkeit als alleinigen Maßstab für Seligkeit oder Verdammung (wenn auch freilich nur schematisch) anlegt. Unter den Werken der Nächstenliebe stehen die geistigen viel höher als die leiblichen, und die geistigen können alle zusammengefaßt werden in der Belehrung, in der Anleitung zum Heile, in der Predigt des Evangeliums und der Heilswahrheiten. Darum nehmen die Apostel, Evangelisten, Lehrer in der Kirche Christi eine so hervorragende Stellung ein. Sie verdienen also eine besondere Auszeichnung in der Glorie, welche die heilige Schrift wieder ausdrücklich bezeugt: „Die sich haben belehren lassen, werden glänzen wie der Glanz des Himmels, und die viele zur Gerechtigkeit durch Belehrung geführt, wie die Sterne in alle Ewigkeiten" [1]).

8. In der speciellen Belohnung dieser drei Classen kommt auch die Bedeutung des Ehrenkränzchens in besonderer Weise zur Geltung. Es sind Siegeskränze über ganz besondere und heftige Feinde; die Martyrer haben die Welt, den Tod, die Jungfrauen das Fleisch, die Lehrer den Irrthum, die Häresie und den Teufel überwunden.

Zwar ist jeder Tugendact mit mehr oder weniger Schwierigkeiten verbunden, aber einen ganz besonders heroischen Kampf haben die Martyrer zu führen: Das Schrecklichste der Schrecken fürchten sie nicht aus Liebe zu Christus. Wenn derselbe nun als Liebesact bereits in ausgezeichneter Weise durch die wesentliche Seligkeit belohnt wird, so wird doch mit Recht der außerordentlichen Schwierigkeit des Werkes eine besondere Belohnung zutheil, und zwar die höchste aureola unter allen anderen; denn wie der hl. Augustinus bemerkt, hat noch Niemand den Muth gehabt, die Jungfräulichkeit über das Martyrium zu stellen. Und der hl. Thomas sagt:

Sicut inest quaedam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita inest homini quaedam pugna adversus passiones exterius illatas. Unde sicut perfectissimae victoriae,

[1]) Daniel. 12, 3.

qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scil. virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur, ita etiam perfectissimae victoriae, quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus: primo ex magnitudine passionis; inter omnes autem passiones illatas exterius praecipuum locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipuae sunt venereorum concupiscentiae: et ideo quando quis obtinet victoriam de morte et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secunda perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae quando vdl. pro honestissima causa pugnatur, quae scl. est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. „Martyrem enim non facit poena sed causa“ (August. c. Cresc. l. III. c. 47) [1]).

Der Kampf, den die Jungfräulichkeit gegen den heftigsten Naturtrieb zu kämpfen hat, verlangt unter Umständen einen gleichen, ja wenn man die Länge des Kampfes in Erwägung zieht, oft einen größeren Heroismus als der Martyrtod.

Ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona. Unde cum per virginitatem aliquis singularem quandam victoriam obtineat de carne, contra quam continue bellum geritur ut patet Gal. V. 17: „Spiritus enim concupiscit adversus carnem“, virginitati specialis corona debetur, quae aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur, sed cui virginitati debeatur, non similiter omnes docent.

Nämlich wer als eigentliche Jungfrau anzusehen sei, kann auf mannigfache Weise bestimmt und darnach auch die aureola verschieden zuerkannt werden. Nach dem hl. Thomas gebührt sie allen, welche den Vorsatz gehabt, stets enthaltsam zu leben, und ihn bis zum Ende des Lebens gehalten.

Meritum omni actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet, secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit . . . Et ideo illis tantum virginitatis aureola proprie debetur, quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi sive hoc propositum voto fuerit firmatum sive non. Et hoc dico secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum; quando hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente,

[1]) Suppl. q. 96. a. 6.

dummodo in fine vitae inveniatur, quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis [1]).

Nun ist ja wahr, daß junge Witwen oft einen härteren Kampf zu bestehen haben als Jungfrauen, daß manche Jungfrauen (frigidae, Eunuchen) gar keine oder weniger Versuchungen verspüren und doch nach der Meinung des hl. Thomas der aureola nicht verlustig gehen, wenn sie den Willen haben, jungfräulich zu leben [2]). Aehnliches kann man aber auch von dem Martyrium sagen. Es gibt Krankheiten und andere schreckliche Leiden, welche ein langes Leben hindurch eine heroische Geduld erfordern, einen größeren Starkmuth als z. B. in einem Augenblicke den Tod als Martyr zu erdulden, und werden solche Leiden gar oft mit nicht geringerer Liebe von den Kranken als der Tod von den Martyrern erduldet. Also folgt daraus höchstens, daß man die aureola nicht so schematisch als starre Kategorie behandeln darf, sondern darin nur ausgezeichnete Lichtpunkte der Belohnung für besonders ausgezeichnete Gattungen von sittlichen Thaten sehen darf.

Ferner bemerkt der hl. Thomas, nachdem er die verschiedenen Umstände erwogen, welche den Kampf der Jungfrauen und den der Wittwen erschweren, welche es zweifelhaft erscheinen lassen, welcher von beiden Ständen am heftigsten bestürmt wird:

Quidquid autem sit de quantitate pugnae, hoc tamen certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum: perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna [3]).

Sodann ist die aureola nicht blos ein Siegeskranz, sondern ein Schmuck, wie der Brautkranz. Die besonderen Bräute Christi sind aber die Jungfrauen. Die besondere Zierde wird gegeben einer besonders strahlenden Tugend, einem ausgezeichneten Tugendacte. Nun ist aber gerade die Jungfräulichkeit eine besonders glanzvolle, im Himmel und auf Erden ausgezeichnete Tugend. O quam pulchra est casta generatio cum claritate! Immortalis enim est memoria illius, quoniam apud Deum nota est et apud homines [4]).

[1]) Suppl. q. 96. a. 5. Der schuldlose Verlust der Jungfräulichkeit etwa durch Gewalt würde den Verlust der aureola nicht nach sich ziehen. Ausführlicher handelt der hl. Thomas von den wesentlichen Bedingungen der Jungfräulichkeit 2. 2 q. 152. a. 1 und von ihren Vorzügen a. a. 2. 3. 4. 5.

[2]) l. c. a. 5. ad 7m. — [3]) Ibid. ad 1m.

[4]) Weisheit 4. 1. Der griechische Text spricht von der ἀρετή, die Vulgata gibt die christliche Auffassung von den Jungfrauen.

9. Dieser Gesichtspunkt der ausgezeichneten sittlichen Leistung kommt gerade bei der aureola doctorum vor allem in Betracht. Die aureola doctorum erklärt uns am besten der doctor Angelicus:

Sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo, ita etiam perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam expellit eum, non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod debeatur tantum praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere, sed quibuscumque, qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent, quia corona non debetur habitui, sed pugnae actuali secundum illud Tim. II. 5: „Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit“ [1]).

Also auch hier Belohnung für einen ausgezeichneten Sieg und zwar über den Teufel, wie ihrerseits die Martyrer über die Welt und die Jungfrauen über das Fleisch triumphiren. Im Grunde wird bei jedem Siege auch ein Triumph über den Teufel gefeiert; aber was den Sieg der Lehrer über den Teufel zu einem besonderen und höchst bevorzugten und glorreichen macht, ist erstens die ungeheure, ja teuflische Macht, die der Lehrer zu bekämpfen hat, und zweitens der Einfluß, den der Lehrer auf die Kämpfe und Siege seiner Mitbrüder ausübt; er siegt in Allen, die er belehrt, er siegt auch in den Martyrern und Jungfrauen, welche nur durch heldenmüthigen Glauben, den ihnen die Lehrer predigten und ans Herz legten, solche Kämpfe siegreich bestehen können. Causa causae est causa causati.

Was den ersten Grund anlangt, so springt derselbe nicht so stark in die Augen: Das Lehramt erscheint mehr als eine glorreiche Würde. Doch wissen alle, die dasselbe in verschiedenen Verhältnissen ausgeübt, mit welcher Schwierigkeit schon die erfolgeiche Mittheilung rein natürlicher Wahrheiten und Kenntnisse und Fertigkeiten zu kämpfen hat. Ganz andere fordern die Geduld und zähe Ausdauer des Predigers der Heilswahrheiten, von denen ja hier allein die Rede sein kann. Außer der natürlichen Trägheit, Stumpfheit für Uebersinnliches, Geistiges, Jenseitiges, legen die menschlichen Leidenschaften, Stolz, Sinnlichkeit, der Annahme der Glaubenspredigt, der sittlichen Belehrung, die schwersten Hindernisse in den Weg. Unglaube und Häresie sind fast

[1]) Suppl. q. 96. a. 7.

uneinnehmbare Bollwerke des Teufels. Wenn man sieht, welche fürchterliche Macht die Häresie unserer Zeit, welche in sich so widerspruchsvoll, so schriftwidrig, so unvernünftig, von so arg menschlichem Ursprung ist, über die Geister gewonnen hat, wenn alle Aufklärungen fruchtlos sind: so muß man bekennen, menschliche Weisheit und Belehrung ist da ohnmächtig: und wenn sie doch vielfach gesiegt hat, und sie in besonders gottbegnadeten Predigern Erfolge erzielt, so hat sie einen ausgezeichneten Sieg errungen, dem ein besonderer Ehrenkranz gebührt.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß blos die großen Lehrer der Kirche, die berühmten Kanzelredner die aureola doctorum erwarten dürfen, auch der bescheidene Lehrer des Landvolkes, der viele zum Himmel führt, oder auch, wenn er ohne Erfolg unverdrossen sein Lehramt geübt, wird der Auszeichnung nicht verlustig gehen; man darf eben, wie schon wiederholt bemerkt, die aureola nicht zu schematisch in starre, feste Rubriken einzwängen.

Sodann muß wieder bemerkt werden: der Ehrenkranz ist nicht blos Siegeskranz, sondern auch Herrscherkrone und Zierde für besonders ausgezeichnete Thätigkeiten. Nun sagt aber der hl. Paulus: Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habeantur: maxime qui laborant in verbo et doctrina [1]). Nach dem hl. Gregorius ist opus omnium divinissimum cura animarum, und darunter die Belehrung die schwierigste Function. Es ist die Belehrung, die Mittheilung der Wahrheit eines der vorzüglichsten Liebeswerke, die vom Herrn besonders ausgezeichnet werden, und unendlich höher als Almosen steht die Predigt des Wortes Gottes, die Heilsbelehrung mit ihren Ermahnungen, Drohungen, Verheißungen: ein Gesichtspunkt, den auch der hl. Thomas bei der Werthung des Lehramtes und dessen Anspruch auf die aureola hervorhebt. Praedicare et docere sunt actus alicujus virtutis sc. misericordiae, unde et inter spirituales eleemosynas computantur [2]).

10. Der hl. Bonaventura betrachtet die aureola blos unter der Rücksicht einer Auszeichnung für ein ausgezeichnetes gutes Werk.

Praemium accidentale consistit in quodam decore speciali superadjecto, qui quidem aureola nuncupatur; et secundum doctorum sententiam debetur triplici generi operum, scl. martyrio, praedicationi et continentiae virginali. Et in omnibus praedictis servabitur gradus et distinctio secundum exigentiam meritorum ... [3]). Dies führt er näher aus im Folgenden:

[1]) 1. Tim. V. 17. — [2]) Ibid. ad 1m. — [3]) Breviloqu. p. VII. c. 7. n. 1.

Quoniam illa praemiatio debet fieri secundum quod exigit retributio justa et productio virtuosa et gubernatio ordinata et etiam reparatio gloriosa, et in diversis Christi membris diversa sunt charismata gratiarum non solum quantum ad interiora dona, verum etiam quantum ad exercitia exteriora, non solum quoad habitus, verum etiam quoad status, non solum quoad perfectionem caritatis in mente, verum etiam quoad perfectionis decorem et pulchritudinem in opere corporali; hinc est, quod aliquibus membris non solum stola animae cum tribus ejus dotibus et stola corporis cum quatuor, verum etiam excellentia quaedam decoris et gaudii debetur propter praecellentiam perfectionis et decoris habiti in opere virtuoso. Quoniam igitur triplex est genus operis praecellenter perfectum et pulchrum et speciali formositate formosum secundum triplicem vim animae: secundum rationalem praedicatio veritatis, perducens alios ad salutem, secundum concupiscibilem perfecta declinatio concupiscentiarum per integritatem perpetuam continentiae virginalis; secundum irascibilem perpessio mortis ad honorem Christi: hinc est, quod his tribus generibus justorum, scl. praedicatoribus, virginibus et martyribus debetur illa excellentia praemii accidentalis, quod aureola nuncupatur; quod ad decorem facit non solum animae, verum etiam corporis, quia non redditur voluntati tantum, sed operi extrinseco substernens sibi meritum et praemium caritatis, quod consistit in septiformi dote, triplici animae, et quatruplici corporis, in quibus clauditur consummatio integritatis et plenitudo omnium bonorum specialium ad gloriae complementum [1]).

Zu einer adäquaten Bestimmung der aureola muß dieser Gesichtspunkt des hl. Bonaventura, der auch noch auf die drei Grundkräfte der Seele Rücksicht nimmt, mit der Auffassung des hl. Thomas verbunden werden, der den Kampf und Sieg maßgebend sein läßt.

Aureola est quoddam privilegiatum praemium privilegiatae victoriae respondens, et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quae cuilibet homini imminent, tres aureolae sumuntur. In pugna enim, quae est contra carnem, ille potissimum victoriam obtinet, qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet, cujusmodi est virgo, et virginitati ideo gloria debetur. In pugna vero, qua

[1]) n. 5.

contra mundum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus: unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero, qua contra diabolum pugnatur, illa est praecipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed etiam a cordibus aliorum removet, quod fit per doctrinam et praedicationem: et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur [1]).

Der englische Lehrer schließt übrigens die Auffassung des seraphischen nicht aus, sondern führt sie selbst neben der seinigen an, ohne sie zurückzuweisen und erst nach ihrer Darlegung [2]) und der Erwähnung einer dritten, welche in der besonderen dreifachen Verähnlichung mit Christus [3]) den Anspruch auf die aureola findet, schließt er: Unde talibus debetur aureola.

Diese Beziehung der aureola auf Christus ist dem hl. Thomas so wesentlich, daß er auf sie gestützt Christus die aureola abspricht: er, der den vollkommensten Sieg errungen, kann nicht ein bloßes Ehrenkränzchen tragen, er, an dessen Sieg die aureola der Heiligen blos theil hat, muß die wesentliche Belohnung so vollkommen besitzen, daß sie durch eine aureola nicht vermehrt werden kann.

Circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem, cum in eo pugna inveniatur et victoria et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligentur considerando quamvis Christo competat ratio aureae vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae. Aureola enim ex hoc ipso, quod

---

[1]) Suppl. q. 96. a. 11.

[2]) Quidam vero distinguunt tres aureolas, secundum tres vires animae, ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus. Potissimus enim actus potentiae rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere: et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est, etiam mortem propter Christum superare et huic debetur aureola martyrum. Concupiscibilis vero actus potissimus est a delectabilibus carnis maximis abstinere penitus: huic debetur aureola virginum. Ibid.

[3]) Alii vero aureolas tres distinguunt, secundum ea, quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter Patrem et mundum. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem, quam a Patre acceperat, mundo manifestavit. Fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit. Fuit vero virgo, in quantum puritatem in seipso servavit. Et ideo doctores, martyres, virgines ei perfectissime conformantur. Ibid.

diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur. Unde illis competit aureolam habere, in quibus est aliqua perfectionis victoriae participatio secundum imitationem ejus, in quo perfectae victoriae ratio plena consistit. Et ideo cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriae ratio per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur . . ., Christo non competit, aureolam habere, sed aliquid, unde omnes aureolae originantur . . . Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id, quod est in Christo, non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola [1]).

Den Kampf und Sieg bei der Zutheilung der aureola läßt auch Thomas sehr zurücktreten, wenn er nicht umhin kann der seligsten Jungfrau die aureola der Jungfrau zuzuerkennen. Ist sie ja doch nach der schönen Bemerkung des hl. Bernhard bei jenem Liede, das nur die Jungfrauen singen dürfen, die Vorsängerin. Freilich setzt Thomas hier an die Stelle des Sieges über das Fleisch den Sieg über den Teufel. Aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis ecclesiae conformetur, in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem, quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem, quae est ab hoste, qui ne ipsum Christum reveritus est [2]).

Aber der Kampf gegen den Teufel ist jeder Tugend gemeinsam, kann also nicht die besondere aureola der Jungfrau begründen. Thomas begründet ja mit dem Sieg über den Teufel die aureola doctorum, wie die beiden anderen durch die beiden anderen Feinde des Heiles: die Welt und das Fleisch.

11. Man sieht, alle drei Begründungen der aureola sind recht gut mit einander verträglich, und können sich also gegenseitig ergänzen. Insbesonders verdient die Classification des hl. Bonaventura nach Maßgabe der drei Grundkräfte der Seele eine besondere Beachtung, welche er auch bei der Bestimmung der Acte der wesentlichen Glückseligkeit zu Grunde legt. Wie in dieser dem Glauben in der pars rationalis die visio, in der pars concupiscibilis der Liebe des Diesseits die selige Liebe, der Hoffnung, welche der pars irascibilis angehört, der feste Besitz im Genusse Gottes entspricht: so der Predigt des Glaubens die aureola doctorum, der Ueberwindung der sinnlichen Liebe die aureola virginum, dem Muthe der Martyrer die aureola

[1]) Suppl. q. 96. a. 8. — [2]) q. 96. a. 5. ad 2m.

martyrum. Noch in einem anderen Punkte ergänzt der hl. Bonaventura den englischen Lehrer: er bezieht die aureola nicht lediglich auf den Geist, sondern auch auf den Leib. Dies ist insofern nicht ganz abzuweisen, als die aureola nicht einem blos geistigen Acte, sondern äußeren Werken (operi externo) verliehen wird.

12. Am verklärten Leibe läßt sich die besondere Zierde wenigstens bei den Martyrern und Jungfrauen leicht begreifen, während das bloße freudige Bewußtsein von dem glorreichen Siege, worin der hl. Thomas die aureola setzt, die besondere Freude der aureola nicht ganz erklären zu können scheint. Bei den Lehrern freilich bringt dieses Bewußtsein eine besondere Wonne, weil es die Freude an der Glorie vieler Seelen einschließt, welche ihnen der Lehrer durch seine Bemühungen verschafft hat. Bei den Lehrern kann man auch noch an die hervorragende natürliche Kenntniß im Diesseits denken, die ihnen eine tiefere und ausgebreitetere Erkenntniß ermöglicht, und ihnen so neben der Anschauung Gottes eine besondere, accidentelle Glückseligkeit verschafft. Aber selbst eine körperliche Auszeichnung ist nicht ausgeschlossen. Wenn der Herr die Zunge von manchen Heiligen, die ihn durch dieses Organ verherrlicht, unversehrt erhielt, wenn die Finger des Dionysius des Karthäusers, mit denen er so zahlreiche gottbegeisterte Schriften verfaßt, bei seiner Erhebung unversehrt gefunden wurden: läßt sich recht wohl denken, daß, wenn die Wunden der heiligen Martyrer im Jenseits besonders glänzen und ihnen zur Ehre gereichen, so auch die körperlichen Anstrengungen an dem verklärten Körper eine ausgezeichnete Belohnung erhalten. Eine körperliche aureola der heiligen Martyrer nimmt auch der hl. Thomas mit Berufung auf den hl. Augustinus an:

Cicatrices vulnerum non erunt in sanctis nec in Christo fuerunt, in quantum important aliquem defectum, sed in quantum sunt signa constantissimae virtutis, qua passi sunt pro justitia et fide, ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat. Unde dicit Augustinus de civ. D. l. XXII. c. 20: „Nescio, quomodo sic afficiamur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt et fortasse videbimus: non enim deformitas in eis, sed dignitas erit et quaedam quamvis in corpore non corporis sed virtutis pulchritudo fulgebit“ [1]).

Allerdings wird diese Herrlichkeit des Körpers keine rein körperliche sein, sie wird, wie der hl. Augustin am Schlusse bemerkt, eine

[1]) Suppl. q. 82. a. 1. ad 5m.

Tugendverklärung sein, die auf den Körper überstrahlt, und dies ist es, was der hl. Thomas besonders hervorheben will, wenn er dem Körper die aureola abspricht.

Aureola proprie est in mente; est enim gaudium de operibus illis, quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolae redundat decor in corpore, ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quandam etiam redundationem refulgeat in corpore [1]).

13. Aus dieser verschiedenartigen Auffassung der aureola bei den hervorragendsten Vertretern der Scholastik möge man nicht schließen, daß es sich hier um bloße Speculationen, phantasievolle Darstellungen der himmlischen Herrlichkeit handele. Unsere Ausführungen haben ja gezeigt, daß die Lehre in Schrift und Tradition, wie in der Auffassung der Kirche und des christlichen Volkes wohl begründet ist. Es handelt sich freilich nicht um Glaubenssätze, vielmehr müssen wir eingestehen, daß es nur schwache Versuche sind, die unerforschliche, himmlische Seligkeit, welche „kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, keines Menschen Herz geahnt", unserer menschlichen Vorstellung und Anschauung etwas näher zu bringen. Es ist das Stammeln eines Kindes, welches die geheimnisvollen Worte, welche der Apostel im Himmel gehört, aber kein Mensch aussprechen kann, in seine kindliche Sprache umzusetzen sucht. Es kommt uns aber dabei zum lebendigen Bewußtsein, daß die himmlische Seligkeit kein einziger starrer Zustand ist, sondern eine Fülle von seliger Thätigkeit, ein Strom, ein Ocean von Wonne; wir lernen daraus, daß auch nicht das mindeste Verdienst und nicht die geringste Rücksicht in dem sittlich guten, besonders mit Anstrengung verbundenen guten Werke, ja nicht das kleinste Opfer für Gott unbelohnt bleibt, daß alle unsere Wünsche, auch die geringfügigsten, wie die kühnsten erfüllt werden, daß die Belohnung eine überschwengliche sein wird. Sum merces tua magna nimis. — Inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos [2]).

§ 636.

Die natürliche Erkenntniß der Seligen.

I. Man unterscheidet seit dem hl. Augustinus [3]) eine doppelte Erkenntnis der seligen Engel: die cognitio matutina und die cog-

[1]) Suppl. q. 96. a. 10. — [2]) Ps. 35. 9.

[3]) De Genes. ad lit. l. 4. c. 22 et 31. De Civ. Dei l. 12. c. 7 et 20.

nitio vespertina. Kraft ersterer erkennen sie die Dinge in der Wesenheit Gottes, die sie schauen, kraft letzterer durch ihr natürliches geistiges Erkenntnißvermögen. Augustinus kam zu dieser Benennung durch seine allegorische Erklärung des mane und vespere im Sechstagewerk: Der Morgen eines jeden Tages bezeichnet das Werk des betreffenden Tages in der englischen Erkenntniß vor der Erschaffung, insofern im Worte alles schon Leben war, was geschaffen wurde, und von den seligen Geistern im Worte geschaut werden mußte. Nachher „am Abende" erkannten sie dieselben Werke auch kraft ihrer natürlichen Einsicht. Diese Unterscheidung ist, wenn auch exegetisch nicht in der Genesis begründet, doch durchaus sachgemäß.

1. Eine solche doppelte Erkenntniß müssen wir nun auch in dem abgeschiedenen seligen Menschengeiste annehmen: Außer der Anschauung Gottes erkennt die Seele auch mit ihren natürlichen Geisteskräften wenn auch nicht so vieles und so vollkommen wie in Gottes Anschauung.

2. Vor allem ist klar, daß die selige Anschauung die Erkenntniß durch eigene naturgemäße Ideen nicht ausschließt. Man könnte freilich glauben, daß eine so klare und den Geist so zu sagen überwältigende Erkenntniß eine unvollkommene schwächere nicht mehr zulasse. Und dies aus doppeltem Grunde: erstens weil ein Schauen, wenigstens nach dem hl. Thomas, mit einem anderweitigen Erkennen etwa durch Beweise, wenigstens durch Glauben nicht verträglich ist, und zweitens weil der Act der Anschauung in seiner unbeschreiblichen Intensität alle Geisteskraft des Geschöpfes so in Anspruch nimmt, daß für eine andere Thätigkeit kein Platz mehr zu sein scheint.

Beide Bedenken könnten wir indirect durch den Hinweis auf die Seele unseres Herrn beseitigen, der schon in diesem Leben neben der seligen Anschauung noch eine doppelte Erkenntniß, eine eingegossene nach Art der Engel und eine empirisch menschliche, und zugleich noch den vollen Gebrauch seiner äußeren Sinne besaß. Das ist nun allerdings eine sehr indirecte Lösung der Schwierigkeit, da die heilige Seele des Herrn in einem ganz eigenartigen höchst wunderbaren Zustande sich befindet, welcher der theologischen Wissenschaft gerade in Betreff der Vereinbarkeit natürlicher Zustände mit der seligen Anschauung große Schwierigkeit bereitet. Man kann aber doch bemerken, daß auch der Zustand der Menschenseele im Jenseits ein ganz eigenartiger und in Betreff der Anschauung ein höchst wunderbarer ist.

Allerdings nimmt die Anschauung Gottes den Geist des Seligen ganz und gar in Anspruch, aber nicht in dem Sinne, daß seine

Geisteskräfte dadurch zu anderen Thätigkeiten minder fähig oder ganz unfähig würden. Solches ist nämlich nur dann der Fall, wenn der Geist sehr starke Anstrengungen machen, seine ganze Kraft entfalten muß, um eine Thätigkeit zu Stande zu bringen. Das macht ihn für andere Thätigkeiten ungeeigneter, unter Umständen ganz unfähig. Pluribus intentus minor sit ad singula sensus. Aber die selige Anschauung kommt nicht durch eine außerordentliche Kraftanstrengung von unserer Seite zu Stande, sondern wird durch das lumen gloriae vermittelt, welches als ständiger, durchaus naturgemäßer habitus unseren Geist erhebt, um ohne alle Anstrengung ein so hohes Object, Gott zu schauen.

Freilich wird für unseren Geist die Aufmerksamkeit von allen übrigen Gegenständen in dem Maaße abgezogen, als dieselbe auf ein wichtiges, interessantes Object, das sie ganz in Anspruch nimmt, hingezogen wird; so können die untergeordneten Objecte ganz unbemerkt werden, aus dem Bewußtsein schwinden. Aber das liegt in der Enge unseres diesseitigen Bewußtseins: wir können überhaupt nur *einen* Gegenstand gleichzeitig scharf ins Auge fassen. Thatsache ist doch auch, daß wir mehrere Vorstellungen mit einander vergleichen; sie müssen wir also gleichzeitig im Bewußtsein haben. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß beide, oder wenn es sich um Schlüsse handelt, drei oder noch mehr Begriffe eine Beziehung zu einander haben, eine Einheit bilden, welche wir nun ganz scharf ins Auge fassen können. Nun gerade so finden wir es in der seligen Anschauung. Die unendliche Schönheit Gottes nimmt unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch, aber wir können Gottes Wesenheit nicht schauen, ohne in ihr auch all das Viele zu erkennen, was in ihr als Urbild, Urgrund, Ursache u. s. w. enthalten ist. Also hindert die Anschauung der Wesenheit Gottes nicht die Erkenntniß der außergöttlichen Dinge, sondern schließt sie ein. Damit ist aber der Einwand beseitigt, daß ein so erhabenes Object die Aufmerksamkeit und das Interesse für alles andere unmöglich mache. Somit kann auch die Seele neben der Anschauung Gottes noch den geistigen Blick ihres natürlichen Verstandes auf die ihr naturgemäßen Objecte und überhaupt auf außergöttliche Objecte richten. Denn in diesem Zustande vollkommenster Heiligkeit und Gottinnigkeit kann sie alle diese Dinge nur in ihrem wahren Werthe, d. h. in ihrem Verhältnisse zu Gott auffassen.

3. Die andere Schwierigkeit, welche aus der Enge des Bewußtseins sich ergibt, ist damit nicht vollständig gelöst. Denn ein *Nacheinander* läßt sich nicht geltend machen, in der Weise, daß die Seele

von der seligen Anschauung sich zeitweilig abwende, um unterdessen mit natürlichen Kräften Gott und göttliche Dinge zu erkennen. Denn der Anblick der unendlichen Schönheit hält den Geist so gefesselt, daß er von ihm nicht einen Augenblick lassen kann; das lumen gloriae ist ja auch ein fester dauernder habitus. Also gleichzeitig soll die Seele Gott und Göttliches und selbst Außergöttliches schauen und daneben noch ihre natürlich wirkenden Kräfte bethätigen.

Wenn nun auch das so Erkannte zu Gott in Beziehung steht, ja mit dem, was in ihm geschaut wird, zusammenfällt, so ist doch schwer begreiflich, wie der endliche Verstand wenngleich im Lichte der Glorie sich zum vollkommensten Ausdruck der göttlichen Wesenheit machen und gleichzeitig noch zum Ausdrucke von Objecten in natürlicher Weise.

4. Nun, der hl. Thomas, der doch in diesem Leben die Möglichkeit, dasselbe zu glauben und zu schauen oder auch nur zu wissen leugnet, behauptet, daß die Engel in der seligen Anschauung ihre natürliche Erkenntniß und Liebe behalten [1]).

Freilich die Analogie, welche der hl. Lehrer zur Begründung anführt, könnte wenig zutreffend erscheinen. Denn man kann wohl von derselben Sache eine sichere Erkenntniß aus überzeugenden Gründen und eine bloße Meinung aus Wahrscheinlichkeitsgründen haben, aber man darf zweifeln, ob die bloße Meinung, also eine mit Schwanken verbundene Erkenntniß noch fortbestehen kann, nachdem man Sicherheit erlangt hat. Nun, wenn diese Analogie nicht zutreffen sollte,

---

[1]) In angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quod natura salvetur in beatitudine, et similiter oportet quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae." Und auf den Einwand, den man aus 1. Cor. 13, 10: „Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est" erhebt, antwortet er ad 1um: „Perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae, et non tollitur potentia per formam sed tollitur privatio quae opponitur formae. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriae et per essentiam propriam quod pertinet ad cognitionem naturae. 1. p. q. 62. a. 7.

dann liegt eine andere viel näher: Man kann eine feste Ueberzeugung aus einem sicheren Grunde und daneben auch nochmals aus einem anderen Grunde haben, und dies, wie es scheint, nicht blos nach einander, sondern auch gleichzeitig.

5. In der seligen Anschauung erleichtert ein besonderer Grund die Möglichkeit ihrer Gleichzeitigkeit mit der natürlichen Erkenntniß: es ist nämlich nicht genau dasselbe subjective Erkenntnißprincip, welches diese zweifache Erkenntniß hat: Die selige Anschauung geht zwar von der Seele, speciell dem Verstande aus, unmittelbar aber von dem den Verstand kräftigenden lumen gloriae, die natürliche Erkenntniß von den den Verstand informirenden Ideen.

Wenn man nun weiter einwendet, die Seele könne sich nicht mehr zu einem ihr naturgemäß intentionalen Ausdruck behufs der Erkenntniß irgend welcher Objecte machen, wenn ihr ganzes Sein, all ihre Kraft bereits durch die Darstellung des Unendlichen behufs der Anschauung in Anspruch genommen ist, so setzt man voraus, daß die Seele eine idea expressa, ein verbum mentis sich von der Wesenheit Gottes bilde. Das wird aber nicht allgemein zugegeben. Indeß muß ja auch in der abstractiven Erkenntniß Gottes die Seele das Unendliche in sich darstellen, sich zum idealen Ausdruck des Unendlichen machen und kann daneben gleichzeitig auch das Endliche denken, wenn sie z. B. beide Begriffe mit einander vergleicht.

II. Aus alle dem ergibt sich, daß natürliche Geisteserkenntniß mit der Anschauung Gottes bestehen kann: aber kann die abgeschiedene Seele überhaupt noch natürlich erkennen?

1. Ihre geistige Erkenntniß ist an die Sinne gebunden, nur aus sinnlichen Vorstellungen kann sie ihre Begriffe durch Abstraction gewinnen. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem Engel und der Menschenseele, daß diese in ihrem Sein auf die Informirung eines Leibes hingerichtet ist und auf dessen Mitwirkung selbst bei geistiger Thätigkeit angewiesen ist. Wenn eine Störung der Sinnlichkeit etwa durch Verletzung des Gehirns eintritt, kann die Seele nicht mehr normal denken. Die Geistesstörung kann nicht in der immateriellen Seele ihren Sitz haben; denn diese wird durch körperliche Eingriffe, etwa durch Gifte, Alkohol nicht berührt, ihr geistiges Wesen, jedenfalls ihr ganz immaterielles Denkvermögen kann überhaupt Störungen nicht unterliegen. Selbst die bereits erworbenen Kenntnisse und Ideen werden alterirt, wenn das Gehirn, also die sinnliche Thätigkeit, alterirt wird; der Geisteskranke kann nicht nur keine neuen richtigen Urtheile fällen, auch die alten richtigen werden verkehrt.

Daraus scheint zu folgen, daß die Seele nach der Trennung vom Körper, welche die Sinnlichkeit ganz aufhebt, absolut nichts denken kann, nicht einmal diejenigen Kenntnisse ins actuale Bewußtsein erheben kann, welche sie in diesem Leben erworben hatte.

2. Vielfach beruft man sich, um das Gewicht dieser philosophischen Deduction abzuschwächen, auf die relative Selbstständigkeit unseres Geistes und seine Unabhängigkeit vom Leibe und den sinnlichen Thätigkeiten. Schon in diesem Leben kann die Seele am schärfsten denken, wenn sie sich in sich concentrirt, in der Einsamkeit von den sinnlichen Eindrücken sich befreit. Man kann sich dafür selbst auf die heilige Schrift berufen, nach welcher „der Leib den Geist, der Vieles denken will, beschwert“ [1]). Beim Herannahen des Todes, wo die Bande zwischen Leib und Seele zunächst nur gelockert werden, tritt häufig eine ungewöhnliche Einsicht in „Geistesblitzen“ hervor, es kann dann häufig der Geistesgestörte noch zu gesunder Geistesthätigkeit erwachen.

Damit wird die Schwierigkeit, die uns entgegengehalten wird, nicht gelöst, denn die vorgebrachten Thatsachen können nur für den Beweiskraft haben, dem von vornherein mit Plato feststeht, daß die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unnatürliche, gewaltsame rein zufällige ist. Und wirklich hat man den Verfasser des „Buches der Weisheit“ wegen jenes Ausspruches des Platonismus verdächtigt.

Nun ist aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine natürliche, innere, im Wesen der Seele begründete, die Seele ist Wesensform für den menschlichen Leib. Das erkennen wir gerade aus ihrer völligen Abhängigkeit in ihrer Thätigkeit auch der geistigsten vom Körper. Sie hat also die wesentlichsten Vortheile von der Verbindung mit dem Körper. Nachdem sie freilich durch die Sinnlichkeit einen gewissen Schatz geistiger Bildung erworben hat, strebt sie nach Höherem, und darin kann ihr die Sinnlichkeit nicht folgen. Aber auch bei den abstractesten Erkenntnissen und höchsten idealen Bestrebungen ist ihre Thätigkeit um so vollkommener, je bessere Dienste ihr die Phantasie und die sinnliche Anschauung leistet. Selbst die abstracteste Wissenschaft, die Mathematik, die den denkenden Verstand am meisten in Anspruch nimmt, hat ihre Sicherheit und Klarheit in der Anschaulichkeit des Stoffes, mit dem sie sich beschäftigt. Freilich kommt sie in der höheren Mathematik auf ein so abstractes Gebiet, daß die directe Anschauung versagt, aber ohne sinnliche Vorstellungen kann sie auch die abstractesten Begriffe nicht behandeln, nicht einmal bilden.

[1]) Weish. 10, 15.

Das Sichzurückziehen der Seele auf sich selbst und aus der Sinnlichkeit, um besser denken zu können, hat also nur den Sinn, daß sich der Geist vom Geräusche dieser Welt, von den einstürmenden sinnlichen Eindrücken lossagen, daß er sich in seinem richtigen Verstandesurtheile nicht von Phantasiebildern leiten lassen dürfe, den zu erfassenden Gegenstand allein ins Auge fassen und auf ihn seine ganze Aufmerksamkeit und Geistesenergie richten müsse. Darum kann sich der geistige, nach Höherem strebende Mensch über die Last des Körpers beklagen, weil er dessen Hilfe nicht entbehren kann und dem „geistigen Menschen" noch nicht die Dienste leistet, welche man wünscht: Es wäre ja gewiß wünschenswerter, ein reiner Geist zu sein, aber als Mensch kann der Geist den Körper nicht entbehren. Darum wird mit zunehmender Körperschwäche der Geist nicht stärker, sondern schwächer und um so schwächer, je näher der Tod heranrückt. Die auffallenden Geistesblitze, welche manchmal in der Todesstunde auftreten, sind nicht die Folge der Lockerung des Bandes zwischen Leib und Seele, sondern insofern sie wirklich sehr ungewöhnlich sind, müssen sie auf göttliche Einwirkung zurückgeführt werden. Die Erscheinungen freilich und Gesichte der Sterbenden kommen meistens von Schwächezuständen, es sind die Hallucinationen eines geschwächten Gehirns. Ihr hellerer Blick und ihr richtigeres Urtheil erklärt sich aus dem Ernste ihrer Lage und der Abkehr von dem Tande der Welt, aus der Einkehr in sich selbst. Daß manche Irre am Ende zu Verstande kommen, ist nicht weniger auffallend, als daß durch eine Krankheit, eine Kopfwunde z. B., das Gedächtniß und das geistige Leben überhaupt geschädigt, aber manchmal auch wieder hergestellt wird. Die tiefgreifenden körperlichen Veränderungen im Gehirn am Ende des Lebens können ein Hinderniß des Denkens entfernen. Man hat selbst durch künstliche Eingriffe in den Schädel durch Kraniektomie den angeborenen Idiotismus in manchen Fällen geheilt.

3. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Seele ohne Körper, d. h. ohne alle Mithilfe der sinnlichen Vorstellungen, ebenso wenig und noch weniger denken kann wie im Schlafe, in der Ohnmacht; denn man kann nicht sagen, die körperlichen Zustände hinderten in diesen Fällen das Denken, und folglich sei ein Schluß auf die abgeschiedene Seele unzulässig. Ein körperlicher Zustand kann unmöglich die geistige Thätigkeit schädigend beeinflussen, es liegt also der Grund der Bewußtlosigkeit in der Unmöglichkeit sinnlicher Thätigkeit, welche von abnormer körperlicher Beschaffenheit herbeigeführt wird.

In der abgeschiedenen Seele bleiben aber die sinnlichen Fähigkeiten nur *wurzelhaft*, zu ihrer Actuirung bedürfen sie der körperlichen Organe, die ihr erst nach der Auferstehung wieder gegeben werden. Folglich ist die Seele in jenem Zustand *aus sich* unfähig zu denken, zu wollen oder irgend eine geistige Thätigkeit zu entfalten.

4. Man könnte freilich sagen, es blieben ihr nach der Trennung vom Leibe noch die in *diesem Leben erworbenen Kenntnisse*; auch habe sie ja ihr *eigenes* immaterielles, also ohne Abstraction erkennbares *Wesen* gegenwärtig; sie könne also, wie der Engel nach Analogie seines Wesens alles erkennt, wenigstens das ihrem Wesen entsprechende Sein in diesem ihrem Wesen erkennen.

Was das letztere anlangt, so wissen wir, daß im Diesseits die Seele ihr Wesen nicht direct und in sich erkennt. Sie bedarf dazu freilich auch nicht der Abstraction; sie schaut sich in ihren Acten durch ihr Selbstbewußtsein. Darum ist aber immer erst ein Act erforderlich, mag derselbe geistiger oder sinnlicher Natur sein; wo derselbe fehlt wie in der Bewußtlosigkeit, da fehlt auch die Erkenntniß ihrer selbst. Ein solcher Act ist aber für den Zustand der Trennung nicht ohne Weiteres gegeben; also auch nicht die Erkenntniß ihres Wesens und der übrigen Dinge nach Analogie dieses Wesens.

Allerdings, sobald ihr durch Gottes Einwirkung ein solcher Act ermöglicht wird, erhält sie eine Erkenntniß der Dinge nach Art ihres Wesens, eine der englischen Erkenntniß verwandte Auffassung der Dinge.

Aber zum mindesten das *Selbstbewußtsein*, sagt man, muß der Seele vom Leibe getrennt bleiben oder vielmehr noch vollkommener werden; denn nach dem hl. Thomas erkennen die Engel sich selbst nicht durch eine species, auch nicht bloß aus ihren Acten, wie die menschliche, an den Körper gebundene Seele, sondern durch ihre eigene, ihnen unmittelbar als intelligibeles Object gegebene Wesenheit. Da nun die Seele im Jenseits nach Art der reinen Geister erkennt, so muß auch sie durch ihre Wesenheit sich erkennen [1]).

Diese Berufung auf den hl. Thomas ist sehr untristig. Der Einwand setzt voraus, was zu beweisen wäre: daß nämlich die Seele von selbst, ohne Einwirkung Gottes, im Jenseits die englische Art der Erkenntniß erlange. Das lehrt der hl. Thomas nicht: im Gegenteil besteht nach ihm der Unterschied zwischen Menschenseele und dem reinem Geist darin, daß jene ihre Wesenheit nicht actual intelligibel unmittelbar gegenwärtig hat.

[1]) Vgl. W. Kohler, Der Zustand der Seele unmittelbar nach dem Tode. „Katholik" 1902 II. S. 221 ff.

Res existentes actu possunt agere actiones secundum quod sunt actu; ita intellectus possibilis noster nihil potest intelligere, antequam perficiatur forma intelligibili in actu: tunc enim intelligit rem, cujus est forma. Nec potest se intelligere nisi per formam intelligibilem actu in se existentem. Intellectus vero angeli quia habet essentiam, quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, sc. essentiam suam, non per aliquam similitudinem sed per se ipsam [1]).

Also die natürliche Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, das wesentlich einen intellectus possibilis (*δυνάμει*) besitzt, verhindert, daß die Menschenseele sich durch ihre Wesenheit erkennt. Der intellectus possibilis bleibt aber auch nach der Trennung vom Leibe; nur daß er nun nicht mehr durch den intellectus agens mit Hilfe der Phantasmen, sondern durch eingegossene Erkenntnißformen actual wird.

Ferner leitet der hl. Thomas die Selbsterkenntniß des Engels durch seine Wesenheit aus der Actualität des intelligibelen Wesens des Engels ab. Die Seele aber und gerade die abgeschiedene ist in ihrem Wesen und also auch in ihrer Intelligibilität nicht ganz actual; die sinnlichen Fähigkeiten, also die sinnliche Seite ihres Wesens bleibt nur der Potenz nach. Also gibt es für sie nicht die Selbsterkenntniß, wie sie dem reinen Geiste eigen ist. Die sinnliche Seite der Seelensubstanz ist in diesem Leben actualer als im Jenseits; und doch erkennen wir nicht durch die Wesenheit der Seele unser Ich.

Wäre die Selbsterkenntniß der Seele durch ihre Wesenheit deren natürliche Tätigkeit, die mit dem Tode von selbst in Kraft tritt, so müßte man sagen: die Verbindung mit dem Leibe ist gegen ihre Natur, dieselbe schädigt sie in der wichtigsten Fähigkeit, denn in diesem Leben fehlte uns diese Selbsterkenntniß. Nun verlangt aber das zusammengesetzte Wesen des Menschen, daß der Leib ihr nur förderlich sei, wie sie ja auch thatsächlich nur durch die sinnliche Thätigkeit zu der ihr naturgemäßen geistigen Erkenntniß gelangt. Es ist auch gar nicht möglich, daß eine rein geistige wesentliche Thätigkeit der Seele durch körperliche Einflüsse behindert oder ganz aufgehoben werde.

Noch deutlicher spricht sich der hl. Thomas über die Unfähigkeit der Menschenseele, ohne Informirung durch Erkenntnißformen zur Selbsterkenntniß, zum Selbstbewußtsein zu gelangen, in der Summa theol. aus.

[1]) De Verit. q. 8. a. 6.

Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu et non secundum quod est in potentia . . . Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum . . . unde possibilis nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu . . . Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae quod ad materialia et sensibilia respiciat, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas per lumen intellectus agentis possibilis. Non ergo per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster [1]).

Der menschliche Verstand ist also wesentlich potential und muß durch die Erkenntnißformen (species) aktuirt werden. In diesem Leben ist das eigentliche Object des Verstandes die Wesenheit der materiellen Dinge; von ihnen muß der intellectus agens die species abstrahiren. Im Jenseits fällt die sinnliche Erkenntniß weg, also kann von ihnen keine species entnommen werden. Dort schaut die Seele, wie Thomas sich sonst ausdrückt, nach oben: sie muß die species von Gott wie die Engel erhalten: erst so kann sie sich erkennen [2]).

Der hl. Thomas gibt drei Arten der Erkenntniß der leibloſen Seele an:

Uno modo per species quas recepit a rebus, dum erat in corpore, alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas, tertio modo videndo substantias

[1]) 1. p. q. 87. a. 1. c. — De angelo ideo dicitur quod cognoscit se per suam substantiam, quia ejus intellectus est constitutus ex natura sua in actu primo ad cognoscendum se: ergo cum intellectus noster hoc non habeat, non potest anima se per seipsam intelligere. Confirmatur secundo: nam si hoc posset anima separata, etiam quando conjuncta est corpori posset; si enim de se constituta esset in actu primo ad hanc cognitionem, non dependeret utique a sensu: nam in tantum intellectus pendet a sensu, inquantum per illum actuatur. Confirmatur tertio: Anima per separationem privatur solum modo essendi in corpore; ergo ex vi praecisae separationis, seu quin tribuatur ei aliquid positivum, non potest intelligere quod in corpore non poterat. Dices quod aufertur saltem ab illa impedimentum. Sed non recte. Contra, si enim virtutem sufficientem ad talem cognitionem habebat, quo quaeso modo poterat corpus illi esse impedimentum, maxime cum naturale illi sit esse in corpore. Suarez, De anima, l. 6. c. 5.

[2]) 1. p. q. 89. a. 1.

separatas et in eis species rerum intuendo. Sed hoc ultimum non subjacet ejus arbitrio [1]).

Von den bereits erworbenen species sagt er:

Non semper sunt in actu perfecto, nec in potentia pura, sed in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum, quod est esse aliquid habitualiter in intellectu" [2]).

Diese Argumente, aus dem hl. Thomas selbst entnommen, scheinen zu beweisen, daß eine Erkenntniß der Seele durch ihre Wesenheit überhaupt unmöglich sei. Dies behauptet in der That Suarez, der die Nothwendigkeit einer Erkenntnißform für den intellectus possibilis verlangt. Dies scheint zu weit zu gehen: Die aus Thomas genommenen Argumente beweisen allerdings, daß die Seele nicht durch sich, ohne Einfluß Gottes, durch die bloße Trennung vom Leibe sich durch ihr eigenes Wesen erkennen könne, wie dies Cajetan [3]) behauptet. Derselbe meint, durch die Trennung vom Leibe werde die Seele von ihrer Hinwendung zum Sinnlichen befreit und mit allen Fähigkeiten auf sich und das Geistige hin gerichtet. Wie der intellectus agens in diesem Leben die Phantasmen actu intelligibel machte, so nach dem Tode die aus sich nur potential intelligibele Seele; das Licht dieser Fähigkeit braucht sich nur zu ihr zu wenden, und sie wird durch diese Erleuchtung actu intelligibel.

Dazu bemerkt Suarez sehr treffend: „Sed haec nec satisfaciunt, nec intelliguntur satis." Wenn es schon schwer begreiflich ist, wie der intellectus agens die Phantasmen erleuchten und intelligibel machen soll, so wird es ganz unverständlich, wie er das Wesen der Seele licht machen soll: nämlich eine ganz entgegengesetzte Wirkung hervorbringen soll. Die „Phantasmen" erleuchtet er, macht sie intelligibel, indem er das Wesen vom materiellen Individuellen abstrahirt. Wie soll man sich eine solche Abstraction von der immateriellen Seele denken? Die Seele hat ihre Intelligibilität kraft ihres immateriellen Wesens, dieselbe kann also auch während der Verbindung mit dem Körper nicht fehlen [4]).

Eine Einwirkung Gottes ist durchaus nöthig, um die im Leben erworbenen Kenntnisse ins actuale Bewußtsein überzuführen.

[1]) De Verit. q. 19. a. 1. — [2]) Ibid. — [3]) in 1. p. q. 89. a. 2.

[4]) Sive anima informet sive non, semper habet eandem intelligibilitatem, intelligibilitas enim ex entitate provenit non ex modo essendi . . . Si intellectus agens illustrat substantiam animae separatae, cur non etiam conjunctae? Cur item non posset converti ad illam? Licet enim convertatur ad sensibilia, nihilominus si posset separata converti ad se, posset et conjuncta. Suarez l. c.

Denn sie ruhen nur als habituale Dispositionen im Geiste. Er könnte doch zunächst nur Erinnerung daran haben. Aber auch die Erinnerung selbst der geläufigsten Vorstellungen ist ohne sinnliche Mitwirkung unmöglich. Dies beweist die Schädigung des Gedächtnisses durch körperliche Schädigung, die Unfähigkeit, auch bereits früher erkannte Wahrheiten im Irrsinn richtig zu reproduciren; der Geist kann ja nicht irrsinnig, defect werden, also nur durch Untauglichkeit der Organe. Also bleiben allerdings die früheren Kenntnisse im Jenseits, insofern sie in der rein geistigen Sphäre der Seele ihren Sitz haben, und die hier aufgespeicherten Ideen und Kenntnisse können durch den Tod nicht verwischt werden [1]). Da aber das Mittel fehlt, sie zu

[1]) Quidam posuerunt habitum scientiae non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis sc. imaginativa, cogitativa et memorativa, et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si haec opinio vera esset, sequeretur quod destructo corpore totaliter habitus scientiae hic acquisitae destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est locus specierum, ut dicitur de anima (l. III text. 6), oportet quod habitus scientiae hic acquisitae partim sit in praedictis viribus et partim in intellectu. Et potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiae acquiruntur. Nam „habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur" ut dicitur Ethic. l. II. c. 1. Actus autem intellectus, ex quibus in praesenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quae sunt in praedictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quaedam ad consideraudum per species susceptas et in praedictis inferioribus viribus acquiritur quaedam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectus principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositive in inferioribus viribus, ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis praesentis scientiae habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata, sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu necesse est ut remaneat. Quia (ut dicitur libro de long. et. brev. vitae c. 2) dupliciter corrumpitur aliqua forma, uno modo per se quando corrumpitur a suo contrario, ut calidum a frigido, alio modo per accidens sc. per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia, quae est in intellectu humano, corrumpi non potest, cum intellectus sit incorruptibilis. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili, quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit vel etiam ratiocinatur sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum sc. aliquis per falsam argumentationem abducitur a scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro praedicto ponit duos modos, quibus scientia per se corrumpitur sc. per obli-

actualisiren, d. h. die Hinwendung zu den Phantasiebildern, so können sie durch eigene Kraft der Seele nicht zu wirklicher Erkenntniß verhelfen.

5. Und doch ist es durchaus richtig: es muß die Seele im Jenseits denken und vollkommener erkennen als im Diesseits[1]). Denn sie ist unsterblich, sie hat ein unvergängliches Sein, folglich muß sie auch ein fortdauerndes Leben und Wirken haben, denn das Sein ist für die Thätigkeit, Sein ohne Thätigkeit ist zwecklos. Speciell ist das Jenseits der Zustand der Vollendung und Vergeltung; die Seele muß also dann eine weit vollkommenere Erkenntniß erlangen als hienieden. Da sie aber aus sich dieselbe nicht erlangen kann, so muß Gott selbst ihr diese Erkenntniß verleihen. Und zwar ist diese Einwirkung Gottes von der Natur der Seele selbst gefordert, es ist so zu sagen ein Naturgesetz, daß die Seele dort dem unmittelbaren Einflusse des Schöpfers in ihrer Lebensthätigkeit untersteht.

Die Seele tritt mit dem Tode in das Gebiet des rein Geistigen ein, ihr Sein und ihre Thätigkeit muß also der der Engel entsprechen. Diese erhalten aber ihr Wissen ohne Sinnlichkeit durch eingegossene, anerschaffene Ideen. Wie es der Seele in diesem Leben Naturordnung war, nach unten zu schauen, wie der hl. Thomas sagt, so im Jenseits nach oben: hier muß sie sich zu den Phantasiebildern wenden, dort nach dem göttlichen Lichte. Es wird ihr also wie hier die Erkenntniß vermittelst der Sinnlichkeit, so dort die Erkenntniß des reinen Geistes natürlich[2]). Diese Einwirkung Gottes auf den Geist der abge-

---

vionem ex parte memorativae et per deceptionem ex parte argumentationis falsae. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est quod habitus scientiae secundum quod est in intellectu manet in anima separata. 1. p. q. 85. a. 5.

[1]) Vgl. Das Erkennen der Menschenseele im Zustande der Leiblosigkeit, von Fr. Schmid in „Zeitschr. f. kath. Theologie" Innsbruck. 1897. 1. Heft, S. 31 ff.; Ueber die Thätigkeit der vom Leibe getrennten menschlichen Seele vom Standpunkte der Philosophie von A. M. Steil im Philos. Jahrbuch 1901. S. 28 ff.

[2]) Ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod, cum nihil operatur nisi in quantum est actu, modus operandi, uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori et cum a corpore fuerit separata, manente tamen eadem animae natura, non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur. Animae igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt. Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis. Unde

schiedenen Seele ist gerade so natürlich wie die Hervorbringung der Seele nach der Vorbereitung des Körpers durch die zeugenden Eltern. Die Eltern vermögen den Zeugungsprozeß nicht bis zur Herstellung des vollkommenen Menschen fortzuführen; weil aber die Zeugung nach Naturordnung, die Gott selbst gesetzt hat, auf dieses Ziel hingerichtet ist, muß Gott so zu sagen nach einem Naturgesetze die Seele einschaffen, den Zeugungsprozeß zur Vollendung bringen.

6. Es haben allerdings diejenigen Recht, welche dem jenseitigen Zustande, dem Zustande der Befreiung vom Leibe eine vollkommenere Erkenntniß zuschreiben und dieselbe aus der Natur dieses Zustandes und der Seele ableiten: aber Unrecht haben sie, wenn sie dies so verstehen wollen, daß diese Vollkommenheit aus der Trennung vom Körper als einem Hinderniße folge; als wenn durch eigene Geisteskraft die Seele dort besser denken könne als in ihrer Verbindung mit dem Körper. Gottes Einfluß ist es, der ihr Erkennen vollkommener macht.

Allerdings ist ein ganz anderer Einfluß Gottes nothwendig, um ganz neue Erkenntniße im Jenseits zu erwerben, als wenn das bereits erworbene Wißen actual werden soll, wie es für die Seele im Diesseits eine ganz andere Aufgabe ist, Neues zu erlernen, als das Erlernte nur zu reproduciren. Es muß ein einmaliger Einfluß Gottes hinreichen, um die Seele zu befähigen, die bereits erworbenen Ideen zu reproduciren, in Folge deßen sie dann durch ihren bloßen Willen wie hier auf Erden vermittelst der Phantasmata und wie die Engel ohne solche ihre Ideen in actuales Bewußtsein heben kann [1]).

modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam. S. Thom. 1. p. q. 79. a. 1.

[1]) In actu est duo considerare, sc. speciem actus et modum ipsius. Et species quidem actus consideratur ex objecto in quod actus cognoscitivae virtutis dirigitur per speciem, quae est objecti similitudo. Sed modus actus pensatur ex virtute agentis: sicut quod aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quae est in oculo, sed quod acute videat contingit ex virtute visiva oculi. Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit, non tamen eodem modo sc. per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae sed non secundum eumdem modum. S. Thom. 1. p. q. 89. a. 6.

Damit ist dann freilich auch bereits eine Erweiterung ihrer Erkenntnisse durch Schließen und weiteres Denken möglich gemacht; dazu kommt aber eine noch reichlichere Ausstattung mit Ideen, wie sie dem Zustande der Vollendung und Verklärung und der Annäherung ihres Zustandes an den der Engelwelt entspricht.

III. Fragt man nun, welche Objecte die Seele dort erkennt, welches die Ausdehnung der Erkenntniß der abgeschiedenen Seele ist, so muß zugegeben werden, daß sie nicht gerade alles Erkennen umfaßt, auch nicht der durch die selige Anschauung gegebenen gleichkommt.

1. Nach dem hl. Thomas würde sie nicht einmal durch die ihnen eingegossenen species die Einzeldinge erkennen, sondern diese species könnten wie die Allgemeinbegriffe des Diesseits dieselben nur confus und ununterschieden darstellen.

Nach dem hl. Lehrer sind nämlich alle von den sinnlichen Vorstellungen abstrahirte Begriffe universaler Natur, nur durch Verbindung derselben mit den Phantasmen, d. h. mit der individuellen Thatsache der sinnlichen Wahrnehmung und Abstraction kann ein Individuum erkannt werden; da aber im Jenseits dieses Mittel der Individualisirung wegfällt, so müßten ihre natürlichen Erkenntnisse sehr allgemeiner Natur und unbestimmt sein [1]).

Doch wird diese Individualisirungstheorie nicht von Allen zugegeben, und behauptet Suarez, wie es scheint mit Recht, daß durch Abstraction auch Einzelbegriffe vom Verstande allein gebildet werden können. Jedenfalls muß man dies für das Jenseits zugeben, wo durch göttlichen Einfluß der Wegfall der Sinnlichkeit ersetzt werden muß. Denn wenn dieser Einfluß die Erkenntniß ohne Sinnlichkeit überhaupt möglich machen kann, dann auch in Bezug auf die Einzelvorstellungen. Die Engel erkennen ja auch die Einzeldinge durch die ihnen angeborenen, eingegossenen species, also auch die nach Geister-

[1]) Anima separata intelligit per species quas recipit ex influentia divini luminis sicut et angeli. Sed tamen quia natura animae est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per hujusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animae separatae ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia; quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis fecit in intelligentia angelica ut dicit Augustinus (Genes. ad lit. II. c. 8). Unde et animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam sed communem et confusam. 1. p. q. 89. a. 3.

weise erkennende Seele. Nun behauptet der hl. Thomas allerdings, die species der Seele seien zu schwach, um wie die englischen auch die unter dem Universalbegriffe enthaltenen Einzeldinge zu erkennen; aber es ist einleuchtend, daß, wenn es überhaupt möglich ist, durch eingegossene Ideen Einzelnes zu erkennen, dann dies auch durch die schwächsten, wenn auch weniger deutlich und in geringerem Umfange, möglich ist.

2. Auch Thomas gibt diese Möglichkeit für die species der Seelen zu: denn wenn auch nicht Alles, so doch sehr vieles Einzelne läßt er durch jene species die Seele erkennen: alles nämlich, was sie früher schon erkannte, oder wofür sie eine besondere Affection hat, oder wozu sie eine natürliche Beziehung hat, oder worauf sie Gott hinrichtet [1]). Nun, darunter kann man alle Einzeldinge und Ereignisse subsumiren, die irgend welches Interesse für sie haben. Was da noch übrig bleibt, wird sie nicht erkennen, weil sie es gar nicht ins actuale Bewußtsein eingehen lassen will, weil sie „nichts davon wissen will".

3. Zu den Gegenständen dieser Erkenntniß gehören vor allem auch nach dem hl. Thomas die übrigen Seelen und die Engel, welche so recht eigentlicher Gegenstand einer körperlosen Seele, eines Geistes sind; sie wird sie also nicht blos erkennen, sondern schauen. Sie erkennt die Geister nach Analogie ihres geistigen Wesens, zwar

[1]) Animae separatae aliqua singularia cognoscunt sed non omnia etiam quae sunt praesentia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod est duplex modus intelligendi: unus per abstractionem a phantasmatibus, et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directe sed indirecte. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum a Deo: et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam inquantum est causa universalium et individualium principiorum cognoscit omnia, et universalia et singularia: ita substantiae separatae per species quae sunt quaedam participatae similitudines illius divinae essentiae, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus, animae vero separatae confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectus per hujusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt sed etiam singularia sub speciebus contenta, animae vero separatae non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solum singularia illa ad quae quodammodo determinantur vel per praecedentem cognitionem vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. 1. p. q. 89. a. 4.

nicht in demselben, sondern entsprechend den adäquaten Vorstellungen, welche die Erkenntnißkraft von ihrem proportionirtesten Objecte bildet [1]).

4. Bei dieser geistigen Erkenntniß ist die örtliche Entfernung kein Hinderniß: mit derselben Leichtigkeit erkennt die Seele Nahes und Fernes. Erstens weil nur die sinnliche Erkenntniß eine solche Nähe der Objecte verlangt, daß dieselben auf das Organ einwirken können. Die jenseitige Erkenntniß wird aber nicht durch Sinneseindrücke gewonnen. Zweitens die rein geistigen Begriffe und der Einfluß Gottes, der die Erkenntniß der Einzeldinge ermöglicht, wird durch Nähe und Ferne der Objecte nicht beeinträchtigt. Und doch erkennt die Seele, ob der Gegenstand ihr nahe oder fern und wie fern er ist: denn das gehört zur Erkenntniß des Einzelwesens.

5. Mit der vorgetragenen unbestreitbaren Lehre des hl. Lehrers steht es nicht recht im Einklang, wenn er den Abgeschiedenen die Kenntniß der diesseitigen Verhältnisse abspricht [2]); denn es

[1]) Per hoc quod anima separata cognoscit seipsam accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem quod quamdiu anima est corpori unita intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi inquantum fit actu intelligens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam. Sed cum fuerit a corpore separata intelligit non convertendo se ad phantasmata sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiae separatae quod intelligat id quod est supra se et id quod est infra se per modum suae substantiae. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente, est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiae separatae est infra modum substantiae angelicae sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem loquendo de cognitione naturali animae separatae. De cognitione autem gloriae est alia ratio. 1. p. q. 89. a. 2.

[2]) Secundum naturalem cognitionem, de qua nunc agitur, animae mortuorum nesciunt quae hic aguntur. Et ratio ex dictis accipi potest, quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodammodo determinata est ad illa per vestigium alicujus praecedentis cognitionis seu affectionis vel per ordinationem divinam. Animae autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatae sunt a conversatione viventium et conjunctae conversationi spiritualium substantiarum quae sunt a corpore separatae: unde ea quae apud nos aguntur ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius (Moral. l. XII. c. 14) dicens: „Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritus longe est a vita carnis“; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita distincta sunt cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere (de cura pro mort. ag. c. 13) dicens: quod „animae mortuorum rebus viventium non inter-

kann doch die abgeschiedene Seele in der ganzen Welt kaum etwas mehr interessiren, als das Loos der Hinterbliebenen; ja die im Leben erworbene Kenntniß der individuellen Verhältnisse, die er fortbestehen läßt, verlangt oder schließt sogar die Kenntniß vom Diesseits auch im Jenseits ein. Er hat sich zu dieser Annahme offenbar durch die Auctorität des hl. Augustinus und hl. Gregorius verleiten lassen, deren Meinungen hierüber natürlich nur so viel Gewicht haben, als die Gründe, die sie dafür vorbringen. Augustin folgert es daraus, daß seine gute Mutter Monica, welche in diesem Leben so sehr für ihn besorgt war, nach ihrem Tode in seinen Leiden ihm nicht geholfen habe. Jedermann sieht, wie schwach, ja nichtig dieser Grund ist. Er würde auch beweisen, daß selbst die Anschauung Gottes ihnen diese Kenntniß nicht verschaffe, was doch der hl. Thomas nicht zugibt. Auch die Berufung Augustins auf Josias, der hinweggenommen wurde, damit er die Leiden seines Volkes nicht schaue, beweist nichts; dasselbe lesen wir auch von christlichen Heiligen, die doch Gott schauen und also mit dem Diesseits nicht unbekannt sind; jener Gedanke hat seine volle Wahrheit, wenn die Seligen nicht mehr über die Uebel des Diesseits sich betrüben. Wenn ferner Isaias sagt: Abraham hat uns nicht gekannt, Israel weiß nichts von uns, „Du allein bist unser Vater, Du bist unser Erretter", so ist ja klar, was mit dem Nichtwissen gemeint ist, dasselbe, was von der hl. Monica gesagt werden muß: sie haben uns nicht geholfen. Also hat der hl. Augustin seine

sunt". Sed quantum ad animas beatorum videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: „Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est. Quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent." Augustinus vero (ibidem c. 13. et 14.) expresse dicit quod „nesciunt mortui etiam sancti quid agant vivi et eorum filii", ut habetur in glossa interlineari Augustini super illud „Abraham nescivit" vos. (Is. LXIII.) Quod quidem confirmat per hoc quod a matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vita feliciore crudelior, et per hoc quod Dominus promisit Josiae regi quod prius moreretur, ne videret mala quae erant populo superventura ut habetur IV Reg. XXI. Sed Augustinus hoc dubitando dicit, unde praemittit: „Ut volet accipiet quisque quod dicam". Gregorius autem assertive, quod patet per hoc quod dicit: „Nullo modo credendum est". Magis tamen videtur secundum sententiam Gregorii quod animae sanctorum Deum videntes omnia praesentia quae hic aguntur cognoscant. Sunt enim angelis aequales, de quibus etiam Augustinus (ibid. c. 15) asserit, quod ea quae apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animae sunt perfectissimae divinae justitiae conjunctae, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiae divinae dispositio exigit. 1. p. q. 89. a. 8.

Meinung, die er ja auch nur als subjective Meinung gelten lassen will, nicht bewiesen. Dasselbe muß aber auch vom hl. Gregorius gesagt werden, auf den sich Thomas mit mehr Recht stützt.

Die Gründe, welche der hl. Thomas selbst berührt, beweisen eher das Gegentheil und stehen mit seiner sonstigen Lehre in Widerspruch. Denn er erklärt, daß die Seelen dem Reiche der Geister angehören; die Geister wissen aber, was hier vorgeht, denn ihre Erkenntniß ist auch auf das Einzelne gerichtet und wird durch locale Entfernung nicht behindert. Wer sagt uns denn auch, daß die Abgeschiedenen so streng vom Diesseits geschieden sind? Wo der Aufenthalt der seligen Geister ist, wissen wir nicht: es entspricht aber mehr dem Gefühle der Christen und der Heiligen, ihn uns recht nahe als in weiter Ferne und Isolirung zu denken. Es ist auch für ein religiöses Leben ersprießlicher, die jenseitige Welt in engster Verbindung mit der diesseitigen sich vorzustellen, worauf ja die Gemeinschaft der Heiligen, welche die Offenbarung lehrt, der Schutz der Engel ausdrücklich hinweist. Sollte Gott die abgeschiedenen Seelen, die vollendeten Seligen so hermetisch von uns abgesperrt haben, daß sie nichts von den Ihrigen direct erfahren können, während er doch den Teufeln gestattet, vor dem letzten Gerichte außerhalb der Hölle auf Erden umherzuschweifen und in die menschlichen Verhältnisse sich zu mischen? Für eine solche Isolirung besteht aber kein Grund; denn die Kenntniß des Diesseits ist für die Bewohner des Jenseits von hoher Bedeutung. Die Guten haben das höchste Interesse an den Ihrigen und erfreuen sich an ihrem Wohlergehen, ihrem guten Leben, das oft von dem Einflusse des Heimgegangenen abhängt; ihre Leiden können sie aber nicht betrüben; den Verdammten gereicht es zu gerechter Strafe, wenn sie die schlimmen Früchte ihrer Aussaat erkennen und schauen müssen [1]).

6. Als Grund der Unbekanntschaft der vom Leibe getrennten Seele mit den diesseitigen Angelegenheiten gibt der hl. Thomas ihre Eingliederung in das Reich der Geister an (segregatae sunt a conversatione viventium et conjunctae conversationi spiritualium substantiarum). Nun, gerade diese natürliche Lebensgemeinschaft bringt ihnen auch die natürliche Erkenntniß des Diesseits. Denn nach der Lehre des hl. Lehrers besteht ein doppelter geistiger Verkehr zwischen den Geistern, die gegenseitige „Erleuchtung" und das gegenseitige „Sprechen". Was aber von den Engeln gilt, muß auch von den abgeschiedenen Seelen gelten; denn diese Angliederung an die Engel ist nicht blos eine Anordnung Gottes, sondern auch ein natür-

[1]) Vgl. oben S. 604 ff.

licher Zustand derselben (secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi). Wie also die Engel unter sich diese beiden Arten geistiger Mittheilung und Belehrung ausüben, so auch in Bezug auf die nach Geisterart erkennenden Seelen, und wiederum pflegen diese den geistigen Verkehr unter sich. „Erleuchten" können freilich blos die höheren Engel die niederen und die Engel die Seelen, aber „sprechen" können auch die niederen zu den höheren, die Seelen zu den Engeln. Sie können also über Alles, was sie nur immer wissen wollen, Fragen an die Engel, auch die höchsten stellen und darüber auf naturgemäßem Wege ohne das Mittel der Anschauung Gottes Auskunft erhalten. Dieser Weg der Belehrung ist so natürlich, daß, wenn Gott es nicht positiv verhindert, er auch in der Hölle Platz haben kann.

7. Man braucht blos die lichtvolle Darlegung der illuminatio angelica beim hl. Thomas zu lesen, um sich zu überzeugen, daß dieselbe sich auch auf die abgeschiedenen Seelen, ja auf diese noch mehr als auf die Engel unter sich erstrecken kann.

Unus angelus illuminat alium. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod lumen secundum quod ad intellectum pertinet nihil est aliud quam quaedam manifestatio veritatis secundum illud Ephes. 1, 13: „Omne quod manifestatur lumen est". Unde illuminare nihil aliud est quam manifestationem veritatis aliis tradere. . . . Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit . . . Cum autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, scl. virtus intellectiva et similitudo rei intellectae: secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex praesentia magis calidi: ita virtus intellectiva inferioris angeli confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus angelus manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectae. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in universali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo angelus veritatem quam universaliter accipit quodammodo distinguit,

ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos doctores quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt providentes capacitati aliorum [1]).

Gerade das Specialisiren der allgemeinen Auffassung durch die höheren Geister für die Fassungskraft der niederen muß in Betreff der Menschenseelen ganz besonders in Anwendung kommen. Denn diese ihre Unkenntniß in Betreff des Diesseits soll nach dem hl. Thomas daher kommen, daß die zu schwachen Allgemeinvorstellungen nicht das Einzelne erreichen und sie also gar nicht aus sich die Specialisirung vornehmen können: Die Engel sind also hierin die natürlichen Lehrmeister der Seelen durch höhere Erleuchtung.

Die höheren Geister enthalten ihre besseren Kenntnisse den niedrigeren auch gar nicht vor, sondern sie haben ein natürliches Bedürfniß, die niedrigeren, insbesondere die Seelen, soweit diese derselben Erkenntniß fähig sind, gleichfalls zu beglücken, das verlangt schon der jenseitige Zustand vollkommenster Freundschaft, in welchen auch die verklärten Seelen eingegangen sind.

Omnes creaturae ex divina bonitate participant ut bonum quod habent in alia diffundant: nam de ratione boni est quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione divinae bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens (I. Petr. IV, 10,: „Unusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiae Dei." Multo igitur magis sancti angeli qui sunt in plenissima participatione divinae bonitatis, quidquid a Deo percipiunt subjectis impertiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, sicut est in superioribus; et ideo superiores semper remanent in altiore ordine et perfectiorem scientiam habent, sicut unam eamdem rem plenius intelligit magister quam discipulus, qui ab eo addiscit [2]).

8. Noch ausgedehnter ist das Gebiet der Erkenntnisse, welche die Seelen durch die locutio angelica erlangen können. Dadurch, daß der eine Geist, die eine Seele ihre Gedanken und innersten Regungen auf einen andern hinrichtet, um sie ihnen mitzutheilen, können selbst die Herzenswünsche, die verborgensten Seelenzustände den niederen von

[1]) S. Thom. 1. p. q. 106. a. 1. — [2]) 1. p. q. 106. a. 4.

den höheren und den höheren von den niederen geoffenbart werden, und dasselbe gilt dann auch von den Seelen unter sich und in ihrer Beziehung zu den Engeln. So können die inneren Gedanken, welche nur dem Herzenskenner Gott offenbar werden, von den Mitseligen erkannt, geschaut werden.

Damit eröffnet sich aber eine Quelle reichlichster Kenntniß und Glückseligkeit zugleich, womit unsere höchst unvollkommene gegenseitige Herzenseröffnung kaum verglichen werden kann: der eine Selige kann den andern Seligen in seiner Seele, in seinem Herzen fast ebenso unmittelbar und deutlich lesen lassen, wie er dasselbe schaut.

In angelis est aliqua locutio. Sed sicut dicit Gregorius (Moral. l. II. c. 4): „Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeae locutionis excedens ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur.“ Ad intelligendum qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est, quod voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit de Trinit. l. X. c. 8. Secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum, tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis: unde in definitione habitus dicitur: „quo quis utitur cum voluerit“. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri: et sic loquitur unus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare[1]).

Dieses gegenseitige Sprechen der Geister bietet unserer Vorstellung allerdings große Schwierigkeit, die Erklärung des hl. Thomas durch Hinrichtung des zu offenbarenden Gedankens auf den Angeredeten macht die Sache nicht viel klarer: denn wie soll der bloße Wille, daß meinen Gedanken ein anderer wisse, diesem die Kenntniß vermitteln? Und doch kann man nicht leicht einen andern Modus ausfindig machen. Nach dem hl. Lehrer bewirkt jene Willenshinrichtung

[1]) 1. p. q. 107. a. 1.

die Aufmerksamkeit des Hörers [1]). Doch liegt im Aufmerken des Hörers nicht die Schwierigkeit, sondern in der Möglichkeit, die inneren, wenngleich auf ihn gerichteten Gedanken zu schauen. Das Sprechen kann ja auch ohne eigenes Aufmerksammachen stattfinden, und wenn es erforderlich ist, kann sich der Geist, der nicht blos Gedanke und Wille, sondern eine Kraftsubstanz ist, in physischer Weise dem andern bemerkbar machen. Die Erklärung Anderer, daß der sprechende Geist dem andern seine eigenen Ideen gleichsam aufpräge, ist auch nicht ohne Schwierigkeit; jedenfalls wird damit nicht eine von der illuminatio verschiedene locutio angelica erklärt.

9. Doch wie es auch mit der Erklärung der englischen Sprache bestellt sein mag, ihre Thatsächlichkeit kann wohl nicht bestritten werden. Der hl. Paulus redet von einer Engelsprache gerade wie von der menschlichen Sprache: „Si linguis hominum loquar et angelorum“ [2]). Die Seraphim rufen einander zu: Heilig, Heilig, Heilig [3]). In dem Gesichte Daniels ruft ein Engel dem andern zu: Gabriel, erkläre diesem die Vision [4]). In der Geheimen Offenbarung ist das Rufen und Sprechen der Engel etwas Gewöhnliches. Freilich erscheinen an den letzteren Stellen die Engel wohl in körperlicher Gestalt und ist darum ihr Sprechen und Rufen ein körperliches, also keine specifisch englische Sprache, aber die gegenseitige Mittheilung ist nicht bildlich, sondern eigentlich zu fassen, und das ist es, was wir unter englischer Sprache verstehen; an äußere Worte, wie sie in den Gesichten vorkommen, braucht und kann man bei Geistern nicht denken. Die Engelsprache bei Paulus uneigentlich zu verstehen, wäre doch nur dann gestattet, wenn ihre innere Unmöglichkeit nachgewiesen wäre, wovon wir sehr weit entfernt sind. Im Gegentheil ist es von vornherein klar, daß die Engel viel leichter einander ihre Gedanken mittheilen können als wir, deren Inneres durch die Hülle des Körpers geschieden ist.

Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus, sed cum manifestare nosmetipsos cupimus quasi per linguae januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus ostendamus [5]).

Darum bedürfen wir der rohen Zeichen, welche uns die Laute bieten. Viel vollkommener wird die Sprache der Auferstandenen sein, deren Körper der Seele ganz gefügig ist.

[1]) Sicut per signum sensibile excitatur sensus ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum. Ibid. ad 3m.

[2]) 1. Kor. 13, 17. — [3]) Is. 6. — [4]) Dan. 6. — [5]) Gregor. Mor. 1. 2. c. 4.

In statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit [1]).

Noch klarer und bestimmter kann der Geist und die leiblose Seele ihr geistiges Wesen und ihre Fähigkeit in den Dienst der Mittheilung ihrer Gedanken stellen. Eine Mittheilung muß aber in jener vollkommensten, schönsten und glückseligsten Gesellschaft der Geister zumal der Seligen stattfinden; eine Gesellschaft ohne geistigen Verkehr wäre ein bloßer Mechanismus; eine selige Gesellschaft verlangt, daß jeder Selige dem andern Seligen sein Glück mittheile und dem Näherstehenden mehr mittheile als Andern [1]). Das heißt aber Sprechen. Seligkeit ohne Freundschaft ist kaum denkbar.

Si loquamur de felicitate praesentis vitae, sicut Philosophus dicit (Ethic. IX. c. 9 et 11.) felix indiget amicis non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens, nec propter delectationem quia in se ipso habet delectationem perfectam in operatione virtutis, sed propter bonam operationem ut scl. eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus activae vitae quam in operibus vitae contemplativae.

Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quae erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem quia homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit (Genes. ad. lit. l. VIII. c. 25), quod „creatura spiritualis ad hoc quod sit beata nonnisi intrinsecus adjuvatur aeternitate, veritate, caritate Creatoris: extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident et de sua societate gaudent“ [2]).

Jedenfalls kann in der vollkommenen Seligkeit die Freundschaft nicht fehlen. Der Freund hat aber vor dem Freunde kein Geheimniß. Also ist in der Seligkeit das Wissen des Einen Gemeingut Aller. Also muß dort die Mittheilung noch reichlichere Quelle der Erkenntniß sein als bei uns hier im Diesseits [3]).

[1]) Ibid. l. XVII. c. 27. — [2]) S. Thom. 1. 2. q. 4. a. 8.

[3]) Vgl. A. M. Lepicier, Dei Servi di Maria, Dell' anima umana separata dal corpo, suo stato, sua operazione. 2. ed. Roma. Pustet 1903.

Siebtes Kapitel.

Die Gemeinschaft der Heiligen [1]).

§ 637.

Begriff und Grundlage der Communio Sanctorum.

I. Man kann die ganze Schöpfung als ein einheitliches großes Gottesreich bezeichnen.

1. Denn alle Weltwesen stehen unter der Regierung des höchsten Herrn, alle werden von ihm auf ihn das letzte Ziel hingeleitet, alle erstreben, ein jedes in seiner Weise, dieses letzte Ziel als das Gemeingut des Universums. Alle sind auch wunderbar mit einander verkettet, das Ganze bildet eine organische Einheit, in welcher jedes Glied für das andere, und alle für das Ganze angelegt sind und wirken.

Doch die leblosen und unvernünftigen Wesen tragen nur objectiv zum Weltziele bei, bewußt und frei thun dies die Geister: im Geisterreiche also verwirklicht sich erst eigentlich ein Gottesreich. Die geistigen Wesen bilden eine große Gemeinschaft, welche mit Bewußtsein sich und alles nach Anordnung und Leitung des höchsten Herrn auf das höchste Gut, das Ziel alles Strebens hinbeziehen, mit geeinten Kräften die Ehre Gottes erstreben.

2. Im eigentlichen Sinne genommen ist aber das Reich Gottes diejenige Heilsordnung, welche thatsächlich zu Recht besteht: es ist die Gesellschaft der in übernatürlicher Weise durch die heiligmachende Gnade mit Gott und unter sich verbundenen vernünftigen Wesen. Ziel und Lenker dieser Vereinigung ist nicht Gott als Schöpfer, sondern als Begründer, bezw. Wiederhersteller der übernatürlichen Ordnung. Und da durch Jesus Christus diese übernatürliche Ordnung begründet ist, oder doch durch ihn ihre thatsächliche concrete Gestaltung bekommt, so ist das Reich Gottes im engsten Sinne synonym mit dem Reiche Christi.

[1]) Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum. Mainz 1900.

In der hl. Schrift wird dieses Reich gewöhnlich Himmelreich genannt, weil seine Vollendung, die vollkommene Verherrlichung Gottes und die vollkommene Beseligung seiner Glieder, die das Endziel dieser großen Gemeinschaft bilden, nur im Himmel erreicht wird. Aber auch die diesseitige Kirche wird ganz gewöhnlich so genannt, weil auch sie ein himmlisches Reich ist und zum Himmel führt.

3. Das Reich Gottes oder Christi oder das Himmelreich kann auch communio Sanctorum im weitesten Sinne des Wortes genannt werden. Zum Reiche Christi gehören alle Menschen und Geister, welche irgendwie an seiner Gnade, an den Früchten seiner Erlösung participiren. Nun gibt es aber kein vernünftiges Geschöpf, welches nicht theil hat an der Gnade Christi, mit Ausnahme der Verdammten, welche diese Gnade von sich geworfen haben: sie gehören also auch in keiner Weise zum Reiche Christi, sie allein sind von der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen.

Dieser Gedanke der Einheit der großen Gottesstadt liegt der Civitas Dei des hl. Augustinus zu Grunde. Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit, hanc angeli sancti annuntiaverunt, qui vos ad ejus societatem invitaverunt, civesque suos in illa esse voluerunt [1]).

Schon vor Augustin spricht denselben Gedanken Hippolyt aus: „Was nun ist die Kirche? Die hl. Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmüthigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit ist, das ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes auf Christus wie gegen Osten gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art stehen: Das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, und die Werke der Propheten, welche nach dem Gesetze vollendet wurden, und der Martyrer, welche durch das Blut Christi gerettet wurden, und die Berufung der Jungfrauen, welche durch das Wasser geheiligt wurden, der Chor der Lehrer und die Ordnung der Bischöfe, der Priester und Leviten . . . An diesen Früchten theilnehmend erhalten wir gute Einsicht, essend die von ihnen ausgehende geistliche und himmlische Speise" [2]).

4. Im engsten Sinne versteht man unter Gemeinschaft der Heiligen die Verbindung der Gläubigen in der streitenden Kirche; sie trägt allerdings die Merkmale einer eigentlichen Gesellschaft im vollkommensten Sinne an sich. Und für die diesseitige Kirche gibt uns die hl. Schrift auch die ausdrücklichsten Grundsätze für die Gemeinschaft der Heiligen an die Hand. So versteht die communio SS.

[1] De civ. D. l. X. c. 25. — [2]) In Daniel. I, 17. Ebenso Clemens Al. Strom. IV, 8. n. 66. Origenes in Levit. hom. 4. n. 4. in Cantic. l. II.

der Röm. Katechismus, der diesen Glaubensartikel als weitere Erklärung des vorausgehenden an „die eine heilige Kirche" bezeichnet [1]).

In der Kirche Christi hier auf Erden tritt die Gemeinschaft der Heiligen allerdings am deutlichsten hervor. Heilige sind ihre Glieder, in dem Sinne wie auch die Kirche selbst heilig genannt wird. Die äußere Organisation, die hl. Regierung, die hl. Gnadenmittel, die heilige Belehrung in dem einen hl. Glauben verbindet alle mit einander unter dem hl. Haupte Christi; und insofern werden die Gläubigen alle Heilige vom hl. Paulus genannt.

5. Diese heilige Einigung ist nun die communio SS. nicht selbst, sondern ihre Grundlage. In dieser heiligen Einigung besteht eine Gemeinsamkeit der socialen Güter, eine gegenseitige Mittheilung des einen Gliedes an das andere, ein wechselseitiges Geben und Empfangen, ein realer übernatürlicher Lebens- und Liebesverkehr unter den Gliedern der Kirche [2]).

Darum thut auch die Verschiedenheit der Functionen in der Kirche der Gemeinsamkeit keinen Eintrag: jedes Glied hat zwar seine eigene Function, dieselbe dient aber auch den andern, wenigstens indirect; das ministerium und magisterium ist nur zum Wohle der Gläubigen eingesetzt; insbesondere dienen die besondern Gnadengaben, die gratiae gratis datae, die nur Einzelnen zu theil werden, direct dem Wohle der Kirche und der einzelnen Gläubigen [3]).

II. Diese in der communio Sanctorum enthaltenen Gedanken finden wir alle in der hl. Schrift deutlich ausgesprochen.

1. Die gegenseitige Fürbitte der Gläubigen für einander, die gegenseitige Gebetshilfe ist ein stehendes Thema der Briefe des hl. Paulus. Er betet für die Gläubigen [4]), er bittet sie um ihr

[1]) Inprimis igitur fideles docendi sunt, hunc articulum esse illius, qui de una sancta ecclesia catholica positus est, veluti explicationem quamdam. Unitas enim Spiritus, a quo illa regitur, efficit, ut quidquid in ea collatum est, commune sit; omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet, quibus sacramentis, velut sacris vinculis Christo conjunguntur et copulantur. P. I. c. 10. q. 20.

[2]) Quaecumque enim pie sancteque ab uno suscipiuntur, ea ad omnes pertinent, et ut illis prosint, caritate, quae non quaerit quae sua sunt efficitur. Catech. Rom.

[3]) Nec vero tantum communia sunt ea dona, quae homines caros Deo, ac justos reddunt, sed gratiae etiam gratis datae . . . quae dona malis etiam hominibus non privatae sed publicae utilitatis causa ad aedificandam ecclesiam conceduntur. Ibid.

[4]) Sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis. Röm. 1, 10; 10, 1; Philipp. 1, 3. 5, Kol. 1, 9; 4, 12; 2. Thess. 1, 11.

Gebet [1]), er fordert sie auf für einander [2]) und wie für alle Menschen [3]) so auch für die heidnische Obrigkeit zu beten.

2. Die Stelle des Timotheusbriefes bezieht sich offenbar auf die Fürbitten, welche während der Liturgie für alle Menschen, insbesondere auch für die Obrigkeiten dargebracht werden. Die Liturgien selbst auch die ältesten legen für das Fürbittgebet das authentischeste Zeugniß ab [4]). Dasselbe bezeugen auch die Didache, die Apostolischen Väter: Clemens von Rom, Ignatius, Barnabas, Justin.

In der Didache wird nicht nur ein Gebet für die Kirche angeführt, sondern auch neben Gebet [5]) zum Fasten für die Feinde der Kirche ermahnt [6]), also eine Art stellvertretender Genugthuung angedeutet. Ebenso ermahnt der hl. Clemens die Korinther zum Beten für die Bekehrung der Sünder nach dem Beispiele der Esther, welche durch Beten, Fasten, Erniedrigung ihr Volk erlöste [7]).

Als Resultat seiner Forschungen über die Gemeinschaft der Heiligen im Urchristenthum stellt Kirsch fest: „So ist das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und für die Menschen überhaupt, verbunden mit ebenfalls für Andere übernommenen Fasten, von der apostolischen Zeit an bei den Christen in Uebung gewesen. Dasselbe beruht auf der Lehre und dem Gebrauche der Apostel und des Herrn selbst; es schließt sich der in den Büchern des A. B. bezeugten Anschauung von der Kraft des Gebetes der Gerechten für Andere vor Gott unmittelbar an. Diese Glaubensüberzeugung der Urkirche bildet den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen und der darauf gegründeten Uebungen des christlichen Glaubenslebens“ [8]).

3. Ein noch wichtigeres Moment in der communio SS., die reale Beziehung der Gläubigen zu einander, lehrt der hl. Paulus, wenn er wiederholt die Kirche mit einem organischen Leibe vergleicht,

[1]) Obsecro ergo vos fratres per D. N. J. Chr. et per caritatem S. Sp., ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. Röm. 15, 30, 31; 2. Kor. 1, 9; Philipp. 1, 19. u. s. w.

[2]) Per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore . . . pro omnibus sanctis et pro me. Ephes. 6, 17—19.

[3]) 1. Tim. 2, 1—4. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes . . . pro omnibus hominibus. Der Herr befiehlt uns auch, für unsere Feinde und Verfolger zu beten. Indem er uns lehrt, um unser tägliches Brod zu bitten, empfiehlt er die gegenseitige Fürbitte.

[4]) Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhund. S. 24.

[5]) c. 10, 5. — [6]) c. 1, 3. — [7]) c. 55, 6.

[8]) Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen S. 13 f.

deren Glieder mit dem Haupte und unter sich verbunden einander Leben vermitteln, in geistiger Lebensgemeinschaft mit einander stehen.

Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra [1]).

Si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra; sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Chr. et membra de membro [2]).

Durch dieses Bild will der Apostel die organische Einheit, den lebendigen Zusammenhang aller Glieder des Leibes Christi anschaulich darstellen. Vielfach ist es ihm darum zu thun, die Heterogeneität der Glieder, von denen die höheren den Lebenseinfluß des Hauptes auf die übrigen vermitteln, also die kirchliche Hierarchie in helles Licht zu stellen [3]). Das beweist ja auch die Gemeinsamkeit der Güter: ein wichtiges Moment in der communio SS.; aber hier will er den unmittelbaren Einfluß und Zusammenhang aller Glieder darthun: ein jeder Christ ist Glied für den andern, was einem Gliede frommt oder schadet, wirkt wegen des gegenseitigen Zusammenhanges ebenso auf jedes andere. Wir haben also eine doppelte gegenseitige Einwirkung: erstens eine spontane mit der Gliederung des Organismus von selbst gegebene: Alles, was ein Mitglied der Kirche Gutes thut, kommt wie in jeder Gesellschaft dem Ganzen zu Gute, es wird ja damit das Ziel der Gesellschaft gefördert, und damit den einzelnen Gliedern wohl gethan, und wenn es nur die Freude wäre, welche die gute Handlung den Mitbrüdern bereitet. Es wird zweitens auch direct die gute Handlung als Hilfe auf den Mitbruder gerichtet, wie dies ja in jeder Gesellschaft der tägliche Verkehr mit sich bringt. In der übernatürlichen Gesellschaft ist dies vor allem die gegenseitige Fürbitte.

4. Schon im A. B., wo der Zusammenhang der Gläubigen, der

---

[1]) Röm. 12, 4. — [2]) 1. Kor. 12, 26 27.

[3]) Vgl. Lehrbuch der Apologetik. 2. Aufl. S. 16. ff. Diese Heterogeneität verliert auch hier der Apostel nicht aus dem Auge. Denn an der angeführten Stelle des Römerbriefes fährt er fort: Habentes autem donationes secundum gratiam quae data est nobis, differentes: sive prophetiam secundum rationem fidei, sive ministerium in ministrando, sive qui docet in doctrina, qui exhortatur in exhortando, qui tribuit in simplicitate, qui praeest in solicitudine, qui miseretur in hilaritate, dilectio sine simulatione. V. 6—9. Hier werden neben dem für Alle berechneten ordentlichen Ministerium die für das Gemeinwohl verliehenen außerordentlichen Gnadengaben und die Functionen und Hilfeleistung der Gläubigen gegen einander verbunden. Es handelt sich also bei allen um übernatürliche Einflüsse.

„Heiligen" kein so inniger war wie in der Kirche Christi, ist dieses Moment der communio SS. schon sehr deutlich ausgesprochen. In diesem Sinne sind, wie der hl. Ambrosius erklärt, die Worte des Psalmisten zu verstehen: Particeps ego sum omnium timentium Te [1]).

Wegen der Fürbitte des Moses verschont der Herr das sündhafte Volk, das er vernichten will, wegen David seines Dieners ist er seinen Nachfolgern und der Stadt Jerusalem gnädig u. s. w. [2]).

5. So finden wir also in der hl. Schrift die drei Momente, welche in der Gemeinschaft der Heiligen enthalten sind, deutlich ausgesprochen: 1° die in der Natur der Gemeinsamkeit begründete spontan erfolgende Mittheilung eines Gliedes an das andere, 2° directe übernatürliche Liebesmittheilung durch positive Hilfeleistung, 3° Uebertragung der Verdienste des einen Gliedes auf ein anderes durch die sociale Autorität zunächst durch Gott selbst oder kraft der Anordnung Christi.

Diese Uebertragung zeigt sich besonders deutlich in der Vertheilung des thesaurus ecclesiae durch das Oberhaupt der Kirche. Wie wir früher aus der communio SS. den Ablaß erklärt haben, so können wir das dort nach Schrift und Tradition über die stellvertretende Genugthuung weiter Ausgeführte hier zur Erklärung der communio SS. herbeiziehen [3]).

Den Begriff der communio SS. erläutert der hl. Thomas in seiner Auslegung des Apostol. Symbolums an dem vom Apostel gebrauchten Bilde des Leibes Christi, wobei auch die Beziehung zum Haupte mit in den Begriff aufgenommen wird.

Sicut in corpore naturali bonum unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scl. ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur (Rom. 12, 5) . . . Unde et inter alia credenda, quae tradiderunt Apostoli, est, quod communio bonorum sit in ecclesia, et hoc est quod dicitur: „Sanctorum communionem". Inter alia vero membra ecclesiae, principale membrum est Christus, qui est caput (Ephes. 1, 22) . . . Bonum ergo Chr. communicatur omnibus Christianis sicut virtus capitis omnibus membris, et haec communicatio fit per sacramenta ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Chr., quae operatur ad conferendam

[1]) Sicut membrum particeps esse dicimus totius corporis, sic conjunctum omnibus timentibus Deum. Serm. 8. in ps. 118. Catech. Rom. p. I. c. 10. q. 20. n. 3. — [2]) Memento Domine David et omnis mansuetudinis ejus . . . Propter David servum tuum non avertas faciem Christi tui . . . Illuc producam cornu David, paravi lucernam Christo meo. Ps. 131, 1. 10. 18. — [3]) S. 176 ff.

gratiam in remissionem peccatorum . . . Sciendum est etiam, quod non solum virtus passionis Chr. communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Chr. et quidquid boni fecerunt omnes sancti communicatur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt (Ps. 118, 63) . . . Et inde est, quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni, quod fit in toto mundo; sed tamen specialius illis, pro quibus specialius fit; nam unus potest satisfacere pro alio . . . Sic ergo per hanc communionem consequimur duo: unum scl. quod meritum Chr. communicatur nobis, aliud quod bonum unius communicatur alteri [1]).

III. Man sieht sofort, daß die so charakterisirte Gemeinschaft der Heiligen sich nicht auf die Glieder der ecclesia militans beschränkt: sie umfaßt auch die triumphirende und die leidende Kirche.

1. Denn auch diese stehen unter dem Haupte Christus, erfahren fortwährend noch die gnadenreichen Einflüsse, welche sie in der streitenden heiligten: denn die Gnade, die sie in der Seligkeit heiligt, ist die Gnade Christi. Die drei Abtheilungen des Reiches Christi sind durch den Gnadenstand und die darauf gegründete Liebe verbunden, sie alle erstreben dasselbe übernatürliche Ziel der Verherrlichung Gottes in Christus. Damit sind alle Wesensmerkmale einer wahren Gesellschaft gegeben; in derselben erstreben die Mitglieder gemeinsam ein vorgestecktes, bewußtes Ziel. Freilich wäre das nur erst eine sehr ideale Gemeinschaft; eine reale Gesellschaft verlangt auch Vereinigung der Mittel und Kräfte zur Erreichung des gemeinsamen Zieles. Nun, das kann auch in diesem großen Gottesreiche geschehen, und geschieht thatsächlich, wenn wir unsern Gottespreis mit denen der Heiligen und Engel vereinigen, wenn wir sie anrufen an unserer Statt Gott zu danken und zu loben.

2. Aber diese gegenseitige Hilfeleistung müssen wir uns noch viel realer vorstellen. Wir wissen, daß Gott allgemein das Niedere durch das Höhere zu seinem Ziele führt, daß er, um die Weltwesen zu ihrem Ziele zu führen, die von ihm gesetzten Kräfte nicht umgeht, um unmittelbar seine Wohlthaten zu spenden, daß er insbesondere in seiner Kirche eine Vermittelung der übernatürlichen Gaben durch bestellte, dazu geeignete Organe beabsichtigt, daß selbst die Untergebenen einander zur Erreichung ihres übernatürlichen Zieles behilflich sein können und sollen. Angesichts solcher allgemeinen Normen, welche Gott in der Weltregierung aus weisesten Gründen einhält, kann es nicht

[1]) Opusc. 6

zweifelhaft sein, daß die drei Gottesreiche nicht isolirt neben einander bestehen, daß sie sich nach ihrer Stellung einander in der Förderung ihrer übernatürlichen Ziele thatsächlich und wirksam unterstützen, und so eine wahre Gesellschaft mit einer realen communio SS. bilden.

3. Darnach müssen die Seligen, welche Gott so nahe sind, den hilfsbedürftigen Gliedern der streitenden und leidenden Kirche zu Hilfe kommen. Die streitende und leidende Kirche sind beide hilfsbedürftig und können doch beide auch einander helfen: da aber der Zustand der Seelen im Fegfeuer an und für sich mehr den Charakter der Hilfsbedürftigkeit an sich trägt, so werden wir mehr ihnen helfen müssen, als wir sie um ihre Hilfe ersuchen können. Daß nun wirklich eine solche gegenseitige Hilfeleistung zwischen den drei Reichen besteht, können wir mit Sicherheit nur aus der Offenbarung entnehmen. Für die gegenseitige Hilfeleistung der ecclesia militans und patiens haben wir den Beweis bereits geliefert; es bleibt uns also nur übrig, die realen Beziehungen der Lebenden zu den Seligen genauer kennen zu lernen. Im Grunde freilich sind dieselben in dem Artikel des Apostol. Symbolums, der die communio SS. ausspricht, enthalten, denn unter Sancti sind eigentlich mehr die Seligen als die lebenden Gläubigen zu verstehen [1]).

4. Gerade die südgallischen Schriftsteller, welche zuerst mit der communio im Symbolum bekannt machen, verstehen unter Sancti die eigentlich Heiligen im Himmel. Die Bezeichnung ἅγιοι, sancti für die Gläubigen überhaupt, wird schon Ende des 3. Jahrhunderts seltener und kommt, wie Kirsch [2]) bemerkt, im 4. kaum mehr vor.

Es bedarf kaum eines Beweises, daß zu diesen Sancti auch die hl. Engel gehören, die ja einen wesentlichen Bestandtheil der triumphirenden Kirche ausmachen. Wenn sie auch nicht von Christus erlöst sind, und in diesem engeren Sinne nicht ihn als ihr Haupt ansehen müssen, so ist doch Christus das Haupt der ganzen Schöpfung, über die er als Herr und Endziel bestellt ist. Er ist auch für die Engel das Gnadenhaupt, wenigstens in dem Sinne, als auch sie

[1]) Der Zusatz im Apostolischen Glaubensbekenntnisse communio Sanctorum ist erst späteren Datums, die Sache selbst, wie wir aus Paulus sehen, ganz und gar apostolischen Ursprungs: aber in den großen Morgenländischen Symbola findet sich dieser Satz nicht, und auch in den abendländischen ist er vor dem 5. Jahrhundert nicht nachweisbar und da nur zunächst für die Gallischen Kirchen. Faustus von Riez führt denselben zuerst in der Schrift de Spiritu Sancto als Bestandtheil des Symbols nach sanctam ecclesiam an. S. Kirsch, Gemeinschaft der Heiligen S. 216.

[2]) a. a. O. S. 220 ff.

gnadenreiche Einflüsse, Erleuchtungen von ihm empfangen. Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß der Gnadengrad der Engel ihnen mit Bezug auf Christus zugemessen werde [1]).

Gerade den lebendigen Verkehr der Engel mit uns Menschen, ihre Hilfeleistungen lehrt uns die hl. Schrift deutlicher als die realen Beziehungen der Heiligen zum Diesseits.

§ 638.

Die Verehrung der Heiligen.

I. Wenn man mit Verehrung nur einen hohen Grad der Hochachtung und Ehrung, was es dem Wortlaut nach zunächst bedeutet, bezeichnet, so möchte es kaum einen Irrlehrer geben, der die Verehrung der Heiligen bekämpfte. Ehren ja Alle die hervorragenden, verdienstvollen Männer, halten Lobreden auf sie, setzen ihnen Denkmäler, veranstalten Feste sowohl für Lebende und noch mehr für die Verstorbenen. Es ist ja eine sittliche Pflicht, Höherstehende, mit besonderen Vorzügen ausgestattete, um die Menschheit verdiente Männer zu ehren; denn sie ehren ist nichts anders als ihre Vorzüge anerkennen und der Anerkennung auch äußeren Ausdruck verleihen.

1. Nun, die Heiligen Gottes besitzen die höchsten Vorzüge, welche ein Geschöpf auszeichnen, Gottes Freundschaft, höchste sittliche Vollkommenheit, Tugend im heroischen Grade. Viele haben der Menschheit durch ihr Beispiel, ihr Eingreifen in das religiös-sittliche Leben wichtigere Dienste geleistet, als alle Staatsmänner, Feldherrn, Dichter und Gelehrte. Also können und müssen wir sie ehren.

Darin geht uns die hl. Schrift voran, welche die höchsten Lobsprüche auf die großen Heiligen des A. B. enthält. Der Siracide singt einen herrlichen Lobpreis auf die „Väter", speciell auf Moses, Aaron, Phinees, Josue, Samuel u. s. w. [2]), welchen der Röm. Katechismus mit Recht als Beleg für die Verehrung der Heiligen anführt.

2. Uebrigens kann man selbst von Gegnern der Heiligenverehrung hohe Lobsprüche auf die Heiligen hören, wie auf einen hl. Augustin, einen hl. Bernhard, eine hl. Theresia, deren Geistesgröße und hohe Verdienste sie anerkennen müssen. Was sie verwerfen, ist also die religiöse Verehrung, die wir ihnen erweisen: der Heiligencult ist nach katholischer Lehre und Praxis ein Bestandtheil des Gottesdienstes.

[1]) Vgl. 7. Bd. S. 710 ff.

[2]) Ecclí. Kap. 44—50. Laudemus vivos gloriosos et parentes nostros in generatione sua. 44, 1.

Aber dieser Standpunkt der Häresie ist ein ganz unlogischer: die Ehrung der Höherstehenden, ausgezeichneten, verdienstvollen Personen ist ein Gebot des natürlichen Sittengesetzes [1]), und dieses sittliche Moment ist auch die Grundlage der religiösen Heiligenverehrung. Der hl. Thomas unterscheidet gar nicht beide Arten von Verehrung: die dulia welche eigentlich die specifische Heiligenverehrung im Gegensatz zur latria bezeichnet, welche Gott allein gebührt, behandelt er einfach als sittliche Vorschrift der „Observanz", welche der Diener gegen den Herrn zu erfüllen hat [2]).

3. Daß die Ehre, welche wir der Vortrefflichkeit der Heiligen erweisen, sich zur „Verehrung", zur religiösen Verehrung gestaltet, liegt in den specifischen Vorzügen, welche wir in den Heiligen anerkennen wollen, begründet. Es sind nicht weltliche, nicht rein natürliche Vorzüge, sondern gerade ihre Heiligkeit, ihre christliche Heiligkeit, welche wir an ihnen verehren. Sie sind die innigsten Freunde Gottes, sie haben sich die größte Gottähnlichkeit durch die Fülle der Gnade und Tugenden erworben, sie haben Jesus Christus am getreuesten in sich abgebildet und sind im Himmel in der engsten Verbindung mit Gott. Es ist also Gott selbst, den wir eigentlich in ihnen verehren; ihre Verehrung hat den eigentlichen Gegenstand aller christlichen Gottesverehrung, Gott, Jesus Christus im Auge. Ihre Verehrung hat auch

[1]) Honor nihil aliud est quam quaedam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, ut scl. sit excellentior eo qui honorat sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios: et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur, sit excellentior honorante, sed forte quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid sed non simpliciter. 2. 2. q. 103. a. 2. Es kann auch der Fürst einen Untergebenen, Gott seinen Diener ehren: aber es ist immer die Anerkennung eines Vorzuges, einer vorzüglichen Vollkommenheit.

[2]) Ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus quae debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo et homini, sicut et alia ratione dominium competit Deo et homini: nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturae, quae totaliter ejus subjicitur potestati: homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a latria, quae exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quaedam observantiae species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate praecellentes: per duliam proprie sumptam servi dominos suos venerantur: dulia enim graece servitus dicitur. 2. 2. q. 103. a. 3

den Zweck, uns an ihrem Vorbilde sittlich aufzurichten, das vollkommene Tugendideal, das sie uns vorhalten, nach Kräften zu erreichen zu suchen. Ihre Tugend war aber wesentlich religiöse Tugend, sie sind Vorbilder in der Frömmigkeit; jede christliche Tugend ist Nachfolge Christi und Erfüllung des göttlichen Willens: also wesentlich religiöser Natur.

4. Ganz besonders aber ist die Verehrung der Heiligen eine religiöse Uebung, ein Bestandtheil des Gottesdienstes, weil wir zu ihnen beten, weil wir sie als Fürsprecher bei Gott anrufen; und gerade diese Anrufung ist es, welche die Gegner besonders bekämpfen: von ihr muß also später eigens eingehender gehandelt werden.

II. Die religiöse Verehrung im allgemeinen verstanden ist so alt wie die Kirche, oder wenn man sie ganz allgemein nimmt, so alt wie die geoffenbarte Religion: wir finden sie schon im A. T. Wie hoch werden Abraham, Isaak, Jakob geehrt und verehrt! Ja, es gibt keine Religion, die nicht ihre „Heiligen", ihre „Gottesmänner" hätte, welche oft trotz ihrer vielfach sehr zweifelhaften Sittlichkeit mit abergläubischer Verehrung überhäuft werden.

1. Eine ganz eigentlich religiöse Verehrung ist von Anfang an in der Kirche den Martyrern und Aposteln erwiesen worden: man ehrte ihre Gräber, ihre Gebeine, man feierte ihren Todestag als Geburtstag, man errichtete über ihrem Grabe Memorien [1]), Confessiones, ihre Namen wurden in der Liturgie genannt [2]).

---

[1]) Ueber der Gruft neben der Richtstätte im Neronischen Circus am Abhange des Vatikanischen Hügels soll schon der zweite Nachfolger des hl. Petrus (Ana)Clet eine memoria errichtet haben.

[2]) Mit den heiligen Martyrern und Aposteln (welche Martyrer und Lehrer zugleich) beginnt die Verehrung der Heiligen in der Kirche. Schon von der urchristlichen Epoche bemerkt Kirsch: „So waren die Martyrer in der Anschauung des Urchristenthums die vollendeten Christen und vollkommene Nachahmer des Herrn; sie überwanden nicht blos die menschlichen Machthaber, sondern auch den Teufel, der gegen sie kämpfte; sie tilgten alle ihre Sünden aus durch den Tod für Christus und gelangten ganz rein zu Gott, wo sie der ewigen Glorie in einem besonderen Maße theilhaftig wurden; sie waren die auserwählten Freunde Christi, traten ein in den Chor der Apostel und Gerechten; sie galten fast nicht mehr als Menschen, sondern als Engel. Durch den Martertod erwarben sich die Blutzeugen die größten Verdienste vor Gott, und so entspricht es ganz der im 1. Kapitel entwickelten Auffassung von der Fürbitte für Andere, daß die Martyrer durch ihre Leiden ebenfalls für andere Gläubigen Gottes Gnade erwirken können . . . Bei der hohen Werthschätzung des Martyriums genossen die Martyrer sowohl während ihrer Leidenszeit als nach ihrem Tode die größte Verehrung von Seiten der Gläubigen; ihr Andenken blieb lebendig in der Gemeinde, welcher sie angehörten,

Ein außerordentlich rührendes Zeugniß für diese Verehrung bietet uns das Martyrium des hl. Polykarp. Die Heiden glaubten, durch die Verbrennung des hl. Leibes verhindern zu können, daß die Christen von Christus abfielen und Polykarp anhangen möchten. Darauf erwidern die Berichterstatter: „Diesen beten wir an, weil er Gottes Sohn ist, den Martyrern aber erweisen wir als Schülern und Nachahmern des Herrn die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung gegen den eigenen König“ [1]).

Es gelang den Christen, die von der Verbrennung verschonten Gebeine des hl. Blutzeugen zu erlangen, „die ihnen werthvoller waren als kostbare Steine und hehrer als Gold“, um „sie an einem geziemenden Orte zu begraben, in der Hoffnung, sie könnten sich mit der Gnade Gottes in Jubel und Freude alljährlich versammeln, den Geburtstag *(γενέθλιον)* seines Martyriums“ zu begehen, „zum Andenken an die, welche schon den Kampf bestanden und, zur Heranbildung und Vorbereitung derer, welche ihn noch zu bestehen hätten“ [2]).

Diese Stelle so ist überwältigend, daß man aber ohne Erfolg ihre Echtheit anzweifeln zu müssen geglaubt hat. Ganz ähnlich das Martyrium des hl. Ignatius, das, wenn es auch nicht echt sein sollte, doch ein hohes Alter beansprucht und uns die Anschauungen des Urchristenthums vorführt. Auch hier spricht sich die hohe Verehrung gegen die hl. Gebeine „als einen der Kirche verbliebenen Schatz“ aus und wird die Feier des „Geburtstages“ angezeigt: „Nachdem wir dieses also mit großer Freude gesehen und die Traumgesichte mit einander verglichen hatten, lobten wir Gott, den Geber alles Guten, und priesen den Heiligen selig; wir zeigen euch den Tag und die Stunde an, damit wir

und darüber hinaus; als ruhmreiche und gekrönte Sieger über die Feinde des Heiles lebten sie fort im Gedächtniß der Gläubigen.“ Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum S. 21 f.

Im 3. Jahrhundert finden sich nach demselben Verf. „alle Elemente der Verehrung der für das Bekenntniß des christlichen Glaubens gestorbenen Martyrer vor. Die kirchlichen Lehrer und das gläubige Volk sehen in ihnen die vollkommenen Nachahmer des Herrn und auserwählten Freunde Gottes, welche unmittelbar zu einer besonderen Glorie im Himmel gelangt sind.“ S. 100.

„. . . Man ehrt ihr Andenken, ihre Grabstätten und solche Gegenstände, welche Andenken an deren ruhmvollen Tod waren. Die Kirche begeht in besonderer Weise als memoria martyrum die jährliche Erinnerung an deren Tod durch eine liturgische Festfeier. Alle diese Elemente bilden das Wesen der Martyrerverehrung, welche im 4. Jahrhundert einen noch größeren Aufschwung nahm.“ S. 101.

[1]) Martyr. Polycarpi c. XVII, 3. — [2]) XVIII, 2, 3.

um die Zeit seines Martyriums uns versammeln und die Gemeinschaft erneuern mit dem Streiter und bewährten Blutzeugen Christi" [1]).

Der Geburtstag der Martyrer dient in den Katakomben als Datum für die Beisetzung eines Verstorbenen. „Hier schlummert Principalis beigesetzt am Geburtsfest des Sixtus" (6. August).

Man hielt es für ein großes Glück, neben dem Grabe eines Martyrers beigesetzt werden zu können. Die Martyrergräber sind in den Katakomben vor den gewöhnlichen ausgezeichnet, oft mit einem Arcisolium versehen, auf dem das hl. Opfer dargebracht wurde.

2. In den Grabinschriften erhalten die Martyrer im 3. und 4. Jahrhundert den Ehrentitel „Herr", womit ihnen von den Lebenden eine dulia erwiesen wird, so „Herr Petrus", „Herr Xystus", „Herrin Basilissa". Es wird ihnen auch bereits der Ehrenname „Heilig" beigelegt: „Dem heilig. Martyrer Maximus", und ihnen darum Ehre und Dank dargebracht: „Dem allmächtigen Vater und seinem Christus und den heilig. Martyrern Taurinus und Herculanus bringen Danksagung dar Nävius, Diaristus und Constantin" [2]). Schon die häufigen bildlichen Darstellungen einzelner Heiligen wie des hl. Petrus, der hl. Agnes zeugen für eine besondere Verehrung [3]).

3. Noch nachdrücklicher häufen die Väter die Ehrentitel der hl. Martyrer. In den Augen der Gläubigen waren die Martyrer die „Heiligen" im eminentesten Sinne: sie heißen *μακάριοι*, beati, benedicti, beatissimi. Schon zu Lebzeiten wurden sie in den Gefängnissen geehrt, man küßte ihre Fesseln [4]), ja den Boden, den ihre Füße betreten [5]).

In den Lobreden der Väter wird die Verehrung der hl. Martyrer als eine allgemeine und höchst intensiv von den Gläubigen geübte Sitte vorausgesetzt. Denn die hl. Väter betonen immer wieder, daß das beste Mittel, um den Schutz der Heiligen zu erlangen und die schönste Verehrung die Nachahmung ihrer Tugenden sei [6]).

[1]) Mart. S. Ignat. c. VII. — [2]) S. A. Weber, die Röm. Katak. S. 57 f.

[3]) In einer der ältesten Katakomben tragen die Gräber ganz auffallend häufig den Namen Petrus, was auf eine besondere Verehrung des Apostelfürsten hinweist.

[4]) Tertull. ad ux. II. c. 4.

[5]) Passio Philippi. Ruinart p. 444. Vgl. Kirsch a. a. O. S. 75 f.

[6]) So Athanasius ep. ad Drac. 4; Eusebius Praep. ev. VI, 6; Cyrill. v. J. cat. 15, 17; Basilius hom. in Mam. M. c. 2, in 40 Mart. c. 1; in Gord. c. 1, 2; Gregor v. Naz. or. 11. c. 4, or. 24. c. 19, or. 19. c. 5; Gregor v. Nyss. laud. S. Stephani 2; Johannes Chrys. serm. de ss. Martyr. c. 1, 2, in S. Julianum M. c. 4, in S. Barlaam c. 4. Hilarius tr. in ps. 65, Am-

Die Väter sahen sich genöthigt, mehr dämpfend, berichtigend in die Heiligenverehrung der Gläubigen einzugreifen, gegen eingeschlichene Mißbräuche aufzutreten.

4. Ueber die Art der Feier des Geburtstages der hl. Martyrer belehrt uns der hl. Cyprian. Wenn er von Tertullus den Tag der Hinrichtung eines Bekenners erfuhr, brachte er das hl. Opfer dar und er trägt dem Klerus von Karthago auf, die Tage ihres Bekenntnisses aufzuzeichnen.

Ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus [1]).

Genauer bestimmt der hl. Bischof die Gedächtnißfeier:

Dei milites dum diabolum Chr. confessione prosternunt palmas Domini et coronas illustri passione meruerunt, sacrificia pro eis semper ut meministis offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus [2]).

Die allgemeine Sitte der Feier des Todestages der Martyrer im Orient zur Zeit des hl. Gregor Thaumaturgus bezeugt Gregor v. Nyssa in der Lebensbeschreibung dieses hl. Bischofs.

καὶ διαλάβοντες ἄλλος ἀλλαχῇ τὰ μαρτύρων τὰ σώματα κατὰ τὴν ἐτήσιον τοῦ ἐνιαυσιαίου κύκλου Περίοδον συνιόντες ἠγάλλοντο τῇ τιμῇ τῶν μαρτύρων πανηγυρίζοντες [3]).

Für die spätere Zeit haben wir die herrlichen Lobreden der großen griechischen Väter an den Jahrestagen der Martyrer, welche den lebhaftesten Ausdruck der Verehrung darstellen, die Gläubigen zu ihrer Verehrung, Anrufung und Nachahmung auffordern, und einen Theil der liturgischen Feier zu ihren Ehren bilden; manche dieser Panegyrici bilden noch jetzt einen Bestandtheil des kirchlichen Officiums der Martyrer.

5. Die Verehrung der hl. Martyrer in der Liturgie beim hl. Opfer bezeugen uns ganz direct die ältesten Liturgien selbst, welche unter den Heiligen die Martyrer, und zwar zunächst diese, neben den Patriarchen, Propheten und Aposteln allein commemoriren. Denn es ist, wie der hl. Chrysostomus ausführt, für sie eine große Ehre, in der Gegenwart der göttlichen Majestät genannt zu werden. Es ist aber darin, wie wir noch ausführen werden, eine reale und religiöse Verehrung enthalten, nämlich die Anrufung ihres Schutzes: Wir ver-

brosius ep. ad Marcellinam, Exhort. virgin. c. 1. de Virg. l. 2. c. 4. Augustin Enarr. in ps. 69, 4; serm. 4. c. 34, sermo 273. c. 9; serm. 302. c. 10; s. 306 c. 11. S. Kirsch a. a. O. S. 197.

[1]) ep. 12. c. 2. — [2]) ep. 39. 3. — [3]) c. 27. Migne 46, 953.

langen in ihre Gemeinschaft aufgenommen zu werden, freilich zunächst durch den hohen Werth des hl. Opfers, dann aber auch durch ihren Schutz und die Fürbitte für unser Heil [1]).

Der hl. Augustin erklärt die Bedeutung dieser Commemoration der Martyrer und bemerkt, daß sie allen Gläubigen hinlänglich bekannt sei.

Habet ecclesiastica disciplina, quod fideles norunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur; pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari [2]).

6. Von Constantin an wurden überall Kirchen über den Gräbern der Martyrer errichtet, das Grab selbst wurde zum Altar, wie dies in den Katakomben häufig zu sehen ist, jedenfalls wurde der Altar vor der Apsis in die nächste Nähe der Gebeine der Martyrer gebracht [3]).

Diese Martyrerkirchen wurden Mittelpunkte, zu denen die Gläubigen herbeiströmten [4]). Zu den Festlichkeiten am Gedächtnisse kamen selbst die benachbarten Bischöfe herbei [5]). Der hl. Chrysostomus ermahnt aber die Gläubigen, nicht blos am Gedächtnißtage sondern auch sonst die Gräber zu besuchen, um die Kraft der in ihnen ruhenden Leiber an sich zu erfahren [6]).

Die Verehrung der hl. Bekenner, Bischöfe, Aszeten, Jungfrauen beginnt erst in der Nachnicänischen Zeit, aber im engsten Anschluß an die Verehrung der Martyrer. Die für den Glauben verbannten Bischöfe wurden nach ihrem Tode den Blutzeugen gleich geehrt [7]).

Die Aszeten übten eine ähnliche heroische Tugend in ihrer Entsagung und Jungfräulichkeit wie die Martyrer. So tröstet der hl. Hieronymus die Eustochium:

---

[1]) Dies ist offenbar der Sinn der Commemoration nach der Erklärung, welche das Testamentum D. N. J. Chr. davon gibt: Pro apostolis supplicemus, ut Dominus det nobis ei placere, ut et ipsi illi placuerunt, dignosque nos efficiat ipsorum hereditate. Pro sanctis prophetis supplicemus, ut Dominus nos cum eis adnumeret. Pro sanctis confessoribus supplicemus, ut Dominus Deus det nobis eadem mente ac ipsi terminare. Rahmani p. 85. Unter den confessores sind die Martyrer zu verstehen; denn sie werden nie ausgelassen; dagegen werden die confessores im engeren Sinne erst später commemorirt.

[2]) serm. 159 c. 1.

[3]) Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum. 1893 S. 45 ff.

[4]) Euseb. praep. evang. 13. c. 11. — [5]) Basil. ep. 95. u. oft.

[6]) de SS. Berenice et Prosd. n. 7. — [7]) Basilius ep. 197. n. 2.

Mater tua longo martyrio coronata est. Non solum enim effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est. Illa de rosis et violis plectitur, ista de liliis [1]).

Als Hilarion auf Cypern, wohin er sich geflüchtet, gestorben war, reiste Hesychius dahin, entwendete den Leichnam mit Lebensgefahr, damit die Mönche von Palästina nicht seines Grabes beraubt würden. Eine fromme Frau Constantia war gewohnt gewesen, ganze Nächte an diesem Grabe zu beten, damit der Heilige ihre Gebete durch seine Fürbitte unterstütze [2]). Die Entführung des Leichnams verursachte ihr solchen Schmerz, daß sie bald starb.

Auch die Christen von Alexandrien, welche zur Zeit der Pest mit Lebensgefahr die Kranken gepflegt, wurden vom frommen Alterthum, wie das Martyrologium Rom. sagt, den Martyrern gleich gestellt. So entwickelte sich allmählich auch gegen hervorragende Aszeten, Bischöfe eine Verehrung, welche der der Martyrer gleichkam; man beging ihren Todestag, sie wurden in die Liturgie aufgenommen u. s. w. [3])

7. In dieser Zeit kommt auch die Verehrung der seligsten Jungfrau zu ihrer vollen Bedeutung und zwar erstens durch die christologischen Streitigkeiten und zweitens durch den Aufschwung des religiösen Lebens im Aszetenthum mit der Uebung der Jungfräulichkeit.

Daß die Festsetzung des θεοτόκος durch das Concil von Ephesus mächtig die Würdigung und Verehrung Mariens fördern mußte, ist klar, aber dieselbe war längst tief in dem Bewußtsein des christlichen Volkes begründet. Das beweist das feierliche Geleite, welches die Gläubigen mit Fackeln den Concilsvätern nach der Definition gaben: Selbst der schlaue Nestorius sah sich genöthigt, den Ausdruck θεοτόκος dem Volke gegenüber zu dulden.

Eine intensivere, zartere Frömmigkeit bei den Mönchen und gottgeweihten Jungfrauen mußte die ihrem ganzen Wesen nach zarteste Andacht gegen die seligste Jungfrau mit sich bringen: ihre vollkommenste Tugend, Reinheit und Jungfräulichkeit machte sie zum strahlendsten Vorbild für alle, welche nach höherer Vollkommenheit strebten. So feiern sie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus.

Ersterer sagt: Talis enim fuit Maria, ut ejus unius vita omnium sit disciplina. Si igitur auctor non displicet, opus pro-

[1]) ep. 108, n. 31. — [2]) Hieron. Vita Hilar. c. 46. 47.
[3]) Duchesne, Origines du culte chrétien p. 273.

bemus, ut quaecumque sibi ejus exoptat praemium, imitetur exemplum. Quantae in una virgine species virtutum emicant. Secretum verecundiae, vexillum fidei, devotionis obsequium: virgo intra domum, comes ad ministerium, mater ad templum [1]).

Sit vobis tamquam in imagine descripta virginitas vitaque b. Mariae, de qua velut in speculo refulget species castitatis et forma virtutis . . . Quid nobilius Dei matre. Quid splendidius ea, quam splendor elegit? [2])

Der hl. Hieronymus hat gegen Helvidius die Vorzüge, Ehre und Tugend Mariens emphatisch vertheidigt.

Nach dem hl. Augustinus ist sie allein ohne alle Sünde [3]). Er stellt die Jungfrau Maria der Eva entgegen; die Sünde dieser brachte den Tod, Maria ist durch ihre Tugend Mutter des Lebens. Derselbe Gedanke findet sich auch häufig bei den Griechischen Vätern, auch beim hl. Chrysostomus, der sonst ziemlich nüchtern von ihrer Tugend spricht.

Der hl. Epiphanius bekämpft zwar die Kollyridianer, welche die Verehrung Mariens überspannten, schier göttlich verehrten, widerlegt aber die Antidikomarianiten, welche ihre besondere Verehrung bestritten [4]).

In der Folgezeit werden die Griechischen Väter ganz überschwänglich im Lobpreis Mariens: auch sind im Orient die ersten Marienfeste gefeiert worden: das Fest der Verkündigung und später das der Reinigung. In ihrer ursprünglichen Form erscheinen sie freilich mehr als Feste des Herrn: Menschwerdung und Darstellung im Tempel. Maria Lichtmeß heißt bis jetzt *Ὑπαπαντή*, Begegnung Simeons mit dem Herrn. Von ersterem Fest haben wir Homilien aus dem 5. Jahrhundert, so die vom Bischof Proklus um 440, letzteres führte Kaiser Justinian ein. Im Abendlande fanden diese Feste erst später Eingang: Isidor v. Sev. kennt nur Feste des Herrn und der Martyrer; die Synode von Toledo 656 kennt nur erst die Annuntiatio [5]). In Rom schließt sich nach den ältesten liturgischen Quellen das erste Marienfest am 1. Januar an die Beschneidung des Herrn an [6]).

[1]) de Virgin. l. 2. c. 2.

[2]) Ibid. Fest. Part. B. M. V. II. Noct. Die 6. Lection enthält ein schönes Enkomium des hl. Petrus Chrysol. auf die Jungfrau Maria. serm. 143.

[3]) de nat. et grat. c. 36. — [4]) haeres. l. 3 haer. 78 und haer. 79.

[5]) Funk Kirchengesch. § 71. — [6]) Duchesne, Origines p. 258 ff.

Schon in den ältesten Darstellungen der Katakomben kommt die hohe Verehrung der Christen gegen Maria zum Ausdruck. Wilpert konnte feststellen: „Wir haben eine größere Anzahl Malereien besprochen, welche die hl. Jungfrau mit ihrem göttlichen Sohne vorführen. Sie umspannten den Zeitraum von dem Anfange des 2. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts. Die Hauptfigur auf ihnen ist natürlich immer Christus, mag er auch, wie es meistens der Fall ist, als unmündiges Kind auf dem Schooße seiner Mutter erscheinen: ihm gebührt die Anbetung der Weisen; er ist es, den Isaias in seinen Prophezien verherrlicht; er ist der von Balaam geweissagte Stern aus Jakob und um seinetwillen wird Bethlehem von Michäas glücklich gepriesen. Andererseits läßt sich nicht in Abrede stellen, daß auch Maria eine hervorragende Rolle spielt. Dieses gilt besonders von den zwei zuerst und den beiden zuletzt besprochenen Gemälden; dort wird sie als die jungfräuliche Mutter Gottes, hier als das Vorbild der gottgeweihten Jungfrauen und als Fürbitterin derer, welche die Verstorbenen auf der Erde zurückgelassen haben, hingestellt. Die vier genannten Bilder vereinigen also die großen Privilegien, mit denen die Vorsehung die Mutter Gottes ausgezeichnet: besser als es in irgend einem der schriftlichen Denkmäler aus den Jahrhunderten der Verfolgung geschieht, charakterisiren sie mit wenigen, aber kräftigen Zügen die Stellung Mariä in der Kirche der ersten Jahrhunderte und zeigen, daß dieselbe im Wesentlichen schon damals die gleiche wie in den späteren Jahrhunderten war“ [1]).

8. Viel weiter hinauf können wir die Verehrung der hl. Engel verfolgen; ist ja doch auch ihr Verhältniß zu den Menschen, die Leitung, die sie der Welt überhaupt und der Schutz, den sie den Menschen insbesondere angedeihen lassen, von der hl. Schrift selbst aufs Klarste bezeugt. Mit der Anerkennung dieser innigen Beziehung des

[1]) Die Malereien der Katakomben S. 213. Von einem vielbesprochenen Gemälde, das Maria als Orans für Verstorbene darstellt, sagt er: „Bei allem Werth, den die Malerei für den Mariencult im Alterthum hat, darf sie uns nicht sonderlich überraschen; gibt ja doch schon der hl Irenäus, also mehr als hundert Jahre früher, der Mutter Gottes den Titel „advocata“, Sachwalterin (adv. haer. 5, 9,“ S. 211. Derselbe bemerkt auch: „Die Künstler haben es principiell vermieden, Darstellungen von gewöhnlichen Müttern mit einem Kinde auf dem Schooße zu malen. Diese Form war ausschließlich der hl. Jungfrau mit dem göttlichen Kinde vorbehalten. Wenn daher die Künstler gewöhnliche Mütter mit Kindern vorführen wollten, so malten sie dieselben stets neben einander.“ S. 57.

Christen zu jenen erhabenen Geistern ist aber ihre Verehrung und Anrufung von selbst gegeben [1]). Dieselbe wird uns aber auch ausdrücklich schon von Justin M. bezeugt und zwar als eine überkommene Lehre und Praxis. Um den von den Heiden gegen die Christen geschleuderten Vorwurf des Atheismus zu widerlegen, erklärt er, daß wir den Vater und den Sohn nebst dem Heere der Engel und den hl. Geist verehren und anbeten.

Ἀλλ' ἐκεῖνός τε καὶ τὸν παρ αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες [2]).

Daß dies keine Sondermeinung des Platonikers, sondern Wiedergabe kirchlicher Ueberlieferung ist, erklärt der hl. Martyrer durch den Zusatz: „Wir sind bereit, neidlos jedem, der lernen will, mitzutheilen, wie wir es gelernt haben" [3]).

Selbst Protestanten sehen sich genöthigt, die Beweiskraft dieses Textes fest zu halten, wie Neander, Georgii, Hasselbach, Semisch, Baumgarten, Cruſus und besonders Otto in seiner Ausgabe des Corpus Apolog., welcher auch seine Glaubensgenossen widerlegt.

Die Verehrung der Engel konnte unter dem Einflusse gnostischer und heidnischer Vorstellung leicht sogar zu Uebertreibung und Aberglauben führen. Und wirklich sah sich schon der hl. Irenäus veranlaßt, gegen solche Verirrungen Einsprache zu erheben. Das Concil von Laodicäa verbot sogar die Engelverehrung [4]), freilich im Sinne „verborgener Abgötterei". Die kirchlich correcte überlieferte Lehre jener Zeit trägt Eusebius vor: Wir sind belehrt worden, diese unkörperlichen Mächte zu erkennen und zu ehren *κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀξίας* [5]).

[1]) Dies liegt in der Natur der Sache und wird uns als Thatsache von Origenes bezeugt, der das Verhältniß der Engel zu den Menschen, zu den Kirchen, Völkern, selbst zu den leblosen Dingen so ausführlich erläutert hat. Gegen Celsus, der meinte, die Christen müßten auch die Engel verehren, wenn sie den Sohn Gottes verehrten, bemerkt Origenes: Ganz Recht, wir verehren Gabriel, Michael und die übrigen Engel und Erzengel, aber nicht die Dämonen des Celsus. C. Cels. VIII, 13. Er erklärt auch diese Verehrung und ihren Grund genauer: Die Christen verehren und beten die Engel an, weil sie ihnen dienen und die Gaben und Gnaden Gottes ihnen überbringen, aber nicht wie Gott. c. Cels. V. 4.

[2]) Apol. I. 6.

[3]) Die Ausflüchte, welche die Gegner versucht haben, s. in unserer Ausgabe der Apologie S. 70 f.

[4]) can. 35.

[5]) Dem. Evang. l. III, c. 13.

Damals bestanden, wie Didymus v. Al. berichtet, schon zahlreiche reichgeschmückte Oratorien der Engel Michael und Gabriel in Städten, Dörfern und Feldern, zu welchen die Gläubigen in großer Zahl wallfahrteten [1]). Konstantin d. Gr. erbaute bei Constantinopel das *Μιχαήλιον*, in welchem nach Sozomenus zahlreiche Wunder geschahen. Von den vielen Oratorien des hl. Michael in Phrygien und Pisidien spricht Theodoret [2]). Mit der Erbauung von Kirchen wurden dann auch die Festtage, als Jahrestage der Einweihung eingeführt: und so begegnen wir bereits im 5. Jhd. einem Feste des hl. Michael im Orient und Occident [3]).

9. So finden wir die Verehrung der Engel und Heiligen im Laufe der ersten vier Jahrhunderte in Lehre und Praxis so vollständig ausgebildet, daß kein einziges Moment dieses christlichen Lehrstückes, wie es jetzt in der Kirche vorgetragen und geübt wird, fehlt; selbst die Begründung ist dieselbe, und die noch jetzt immer vorgebrachten landläufigen Einwände gegen dieselben werden schon widerlegt oder von vornherein abgeschnitten. Principielle Gegner finden sich im Alterthum gar nicht: Vigilantius, der auch in anderen Punkten wenig orthodox sich zeigt, war der erste und einzige, der die Verehrung der Heiligen, insbesondere auch die der jungfräulichen Gottesmutter angriff. Er verwarf nicht blos einzelne Gebräuche der Heiligenverehrung wie Anzünden von Kerzen, die Vigilien vor ihren Festen an den Gräbern der hl. Martyrer, sondern die Verehrung der Heiligen selbst, der Gräber und Reliquien; ihre Anrufung sei unnütz, da sie an den irdischen Dingen kein Interesse hätten.

Ganz eingehend hat Augustin die katholische Lehre mit theologischer Präcision dargestellt.

Populus Christianus memorias Martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem et ut meritis ipsorum consocietur atque orationibus adjuvetur: ita tamen ut nulli Martyrum sed ipsi Deo sacrificemus, quamvis in memoriis Martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari aliquando dixit: Offerimus tibi Petre, aut Paule aut Cypriane? Sed quod offertur, offertur Deo, qui Martyres coronavit, apud memorias eorum, quos coronavit, ut ex ipsorum locorum admonitione major affectus exurgat ad acuendam caritatem et in illos quos imitari possumus,

[1]) de Trinit. l. II, c. 8.
[2]) in Coloss. II, 18. — [3]) S. Kirsch S. 213 f.

et in illum quo adjuvante possumus. Colimus ergo Martyres eo cultu dilectionis et societatis, quo et in hac vita coluntur sancti homines Dei, quorum cor ad talem pro evangelica veritate passionem paratum esse sentimus. Sed illos tanto devotius quanto securius post certamina superata: quanto etiam fidentiore laude praedicamus jam in vita feliciore victores, quam in ista adhuc usque pugnantes. At illo cultu, quae Graece λατρεία dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum.

Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum, qui hoc etiam idolis exhibent: nullo modo tale quid offerimus aut offerendum praecipimus vel cuidam martyri vel cuidam sanctae animae vel cuidam angelo. Et quisquis in hunc errorem delabitur, corripitur per s. doctrinam sive ut corrigatur sive ut contemnatur sive ut caveatur [1]).

Sehr energisch weist der hl. Hieronymus diese Irrlehren in zwei Abhandlungen [2]) zurück und zwar mit denselben Grundsätzen, welche die übrigen Väter ganz im Sinne der heutigen katholischen Lehre vortragen. Unter anderm weist er auch auf den Zusammenhang dieser Irrlehre mit anderen Häresien hin: Eunomius habe dasselbe Geschwätz gegen die Kirche geschleudert [3]).

In der That berichtet der hl. Gregor v. Nazianz, daß in Konstantinopel während der Herrschaft der Arianer die Verehrung der Martyrer gelitten habe [4]).

So gewiß ist es, daß nur durch häretische Vorurtheile die Verehrung der Heiligen beanstandet werden kann, daß diese hl. Uebung der Ehre Christi keinen Eintrag thut, sondern umgekehrt nur mit der Mißachtung Christi auch seine treuesten Diener und Freunde mißachtet werden.

§ 639.

Verehrung der hl. Reliquien und Bilder.

I. Mit der Verehrung der Heiligen ist auch die der **Reliquien** und **Heiligenbilder** gegeben, oder besser gesagt: diese Verehrung bildet einen Bestandtheil der Heiligenverehrung.

---

[1]) c. Faust. XX, 21. Lect. II. Noct. in festo Reliquiarum.
[2]) ep. 109 ad Ripar.; contra Vigilantium. — [3]) c. 8.
[4]) or. 35 de mart. et adv. Arianos c. 1.

1. Die Verehrung der Heiligen geht auf deren Person als das Totalobject, vorzüglicher freilich auf die Seele als auf den Leib; denn das Formalobject, d. h. der Grund der Verehrung sind die geistigen Vorzüge des Heiligen, insbesondere seine Tugend, seine Gottesfreundschaft, seine Heiligkeit. Aber bei Lebzeiten nimmt auch der Leib an der Verehrung der Person, zu der er gehört, theil. Darum muß derselbe auch nach dem Tode hehr gehalten werden; es geht ja noch immer die Verehrung auf die Person. Auch die unchristlichsten Verleumder der Reliquienverehrung erweisen der Leiche ihrer Helden die größte Ehre. Der Christ erkennt aber in dem Leichname des Martyrers, des Heiligen mehr als ein bloßes Werkzeug der Seele: er ist, wie uns der Glaube lehrt, der Tempel des hl. Geistes; er war das geheiligte Gefäß der Gnade im Leben, er wird verherrlicht wieder mit der glorreichen Seele Eins werden.

Durch den Leib haben die hl. Sakramente die Seele geheiligt, er war das Vehikel für die Gnade, er war das Werkzeug, in und durch welches die Seele die heroischen Tugenden übte. Die Hoffnung auf die Auferstehung setzt auch den todten Leib in untrennbare Beziehung zu der Person des Heiligen.

Mehr oder weniger gilt dies von dem Leibe jedes Christen, auch todt ist er ein Kleinod, und darum ehrt die Kirche durch ein feierliches Begräbniß den Leichnam aller ihrer Kinder, sie verwahrt sich gegen die Rohheit der Leichenverbrennung. Aber hehrer ist die irdische Hülle der Heiligen, noch hehrer die der hl. Martyrer, deren Leib so große Qualen erduldet, insbesonders ehrwürdig diejenigen Glieder, an welchen das Martyrium sich unmittelbar vollzog.

2. Darum sehen wir auch, wie der fromme Sinn der ersten Christen seine Verehrung gegen die hl. Martyrer ganz besonders in der Verehrung ihrer hl. Gebeine äußert; die oben angeführten ältesten Zeugnisse für die Verehrung der Martyrer aus den Martyracten des hl. Polykarp und die des hl. Ignatius gehen gerade auf die hl. Gebeine und die Gedenkfeier am Jahrestage an ihrem Grabe. So heißt es speciell vom hl. Ignatius: „Die härteren Bestandtheile seiner hl. Ueberreste wurden nach Antiochien gebracht, und in Linnen eingehüllt, als ein der Kirche verbliebener Schatz aufbewahrt, welcher wegen der dem Martyr innewohnenden Gnade von unschätzbarem Werthe ist“ [1]).

Die Christen ließen sich keine Kosten, keine Mühen verdrießen, um die hl. Gebeine der Martyrer von den Heiden zu erhalten, mit Ge-

[1]) Martyr. S. Ign. 6.

fahr des Lebens suchten sie dieselben auf, gar manche erlitten selbst den Martyrtod, indem sie die hl. Gebeine zu bestatten unternahmen. Es handelte sich dabei nicht blos um die Ehre eines christlichen Begräbnisses, um Verhütung von Verunehrung, sondern um eine religiöse Verehrung eines hl. Schatzes, wie wir es die Urchristen aussprechen hörten. Die hl. Gebeine wurden der Gegenstand der Andacht, Altäre und Kirchen erhoben sich über denselben [1]), an sie also, an die hl. Reliquien, lehnt sich die Verehrung der Gläubigen und der Kirche gegen die Martyrer an. Eine große Anzahl noch jetzt bestehender Kirchen, welche alsbald nach dem Tode der Martyrer über ihren Gräbern errichtet wurden, legen somit als lebendige Denkmäler Zeugniß für den Glauben und die Andacht des christlichen Alterthums für die Lehre der Kirche von der Reliquienverehrung ab.

3. Auch die Auffindung, Erhebung und Translation heiliger Gebeine, welche im Alterthum mit so großen Feierlichkeiten begangen und von Gott mit auffallenden Wundern verherrlicht wurden, legen für den Glauben und den christlichen, göttlichen Charakter der Reliquienverehrung Zeugniß ab.

Eingehend widerlegt Hieronymus den Vigilantius aus dieser kirchlichen Praxis.

Ergo sacrilegi sumus quando apostolorum basilicas ingredimur? Sacrilegus fuit Constantius imperator qui sanctas reliquias Andreae, Lucae et Timothei transtulit Constantinopolim, apud quas daemones rugiunt et inhabitatores Vigilantii illorum se sentire praesentiam confitentur? Sacrilegus dicendus est et nunc Augustus Arcadius, qui ossa b. Samuelis longo post tempore de Judaea transtulit in Thraciam? Omnes episcopi non solum sacrilegi sed et fatui judicandi, qui rem vilissimam et cineres dissolutos in serico et vase aureo portaverunt. Stulti omnium ecclesiarum populi, qui occurrerunt sanctis reliquiis et tanta laetitia quasi praesentem viventemque prophetam suscepe-

[1]) Ibi hodie venerans multitudo concurrit, quae propter natalem Cypriani bibit sanguinem Chr. Et tanto dulcius in illo loco propter natalem Cypriani sanguis bibitur Chr., quanto devotius ibi propter nomen Chr. sanguis fusus est Cypriani. Denique, sicut nostis, quicumque Carthaginem nostis, in eodem loco mensa Deo constructa est: et tamen dicitur mensa Cypriani: non quia ibi est umquam Cyprianus epulatus, sed quia est ibi immolatus, et quia ipsa immolatione sua paravit hanc mensam, non in qua pascat, sive pascatur, sed in qua sacrificium Deo, cui et ipse oblatus est, offeratur. August. serm. 310.

runt ut de Palaestina usque Chalcedonem jungerentur populorum examina et in Chr. laudes una voce resonarent [1]).

Der hl. Ambrosius beruft sich gegen die Arianer auf die Wunderwerke der Reliquien der Martyrer. Sie leugnen die Verdienste der Martyrer, quorum opera etiam daemones confitentur [2]).

Theodoret beruft sich auf die auf den Gräbern in den Tempeln aufgehängten Weihegeschenke, welche ihre Wunderheilungen bezeugen [3]).

Unwiderleglich ist, was der hl. Augustin von den Wundern berichtet, welche bei der Ausstellung der Reliquien des hl. Erzmartyrers Stephanus geschahen:

„Nach Aquä Tibilitanä, wohin der Bischof Projectus die Reliquien des glorreichsten Martyrers Stephanus brachte, fand der Zusammenlauf einer großen Volksmenge zu seinem Gedächtnißtempel statt. Dort bat eine blinde Frau, man möge sie zum Bischof, der die hl. Pfänder trug, führen; er gab ihr Blumen, die er trug; sie nahm dieselben, brachte sie an die Augen und sah alsbald. Alle Anwesenden staunten, wie sie frohlockend vorausging, den Weg, ohne einen Führer zu verlangen, allein machte. In dem Städtchen Synica, das nahe an der Colonie von Hippo liegt, trug der Bischof des Ortes Lucillus die Reliquien des erwähnten Martyrers unter Begleitung des Volkes; eine Fistel, an der er schon lange litt und welche von seinem vertrautesten Arzte ausgeschnitten werden sollte, wurde durch das Tragen der heiligen Bürde sofort geheilt" [4]).

Mag ja vieles, was von den Wundern an den Gräbern, durch die Berührung der hl. Reliquien aus dem Alterthum berichtet wird, kritisch unsicher sein: die Thatsache der wunderbaren Heilungen, Teufelaustreibungen u. s. w. steht fest. Denn die Wunderwerke der hl. Martyrer und anderer Heiligen im allgemeinen sind historisch sicherer als die meisten Thatsachen der Geschichte. Nun aber sind diese Wunder regelmäßig an den Gräbern, in den Kirchen oft gerade durch die Reliquien der Heiligen gewirkt worden.

In dieselbe Kategorie gehören die Wunder, welche bei der Auffindung und Wiedereroberung des hl. Kreuzes gewirkt wurden. Jedenfalls legt schon der allgemeine Glauben an diese Wunder Zeugniß für die Reliquienverehrung ab, und weiter mußten die wirklichen oder vermeintlichen, ja selbst legendenhaften Wunder diesen Glauben immer allgemeiner und fester machen. Auch die Auffassung der Gläubigen,

[1]) c. Vigil. n. 5. — [2]) op. 22. n. 16. — [3]) serm. 8. de cur. aff. gr.
[4]) de civ. Dei l. 22. c. 8. Fest. inv. S. Steph. Lect. I, VI.

daß von den Reliquien selbst die wunderbare Kraft ausgehe, kann nicht als Aberglaube bezeichnet werden: ihn theilen auch die angesehensten Lehrer der Kirche. Der hl. Chrysostomus ermahnt die Gläubigen zum häufigen Besuch der Gräber der Martyrer, um die Kraft der in ihnen ruhenden Leiber an sich zu erfahren [1]).

Noch deutlicher und eingehender der hl. Johannes v. Damask.: „Christus der Herr hat uns die Reliquien der Heiligen als heilbringende Quellen gegeben, aus denen uns sehr viele Wohlthaten zufließen und das lieblichste Salböl rinnt. Niemand möge diesem Ausspruch den Glauben versagen; denn wenn in der Wüste aus rauhem und festen Felsen und aus dem Eselskinnbacken, um Samsons Durst zu stillen, weil Gott es so wollte, Wasser quoll: kann es da Jemandem unglaublich erscheinen, daß aus den Reliquien der Martyrer ein liebliches Salböl fließe? Gewiß dem nicht, der die Macht und die Ehre, welche Gott seinen Heiligen verleiht, erkennt und begreift . . . Seitdem nämlich das Leben selbst und der Urheber des Lebens unter den Todten sich befand, nennen wir diejenigen, welche in der Hoffnung aus dem Glauben an ihn und an die Auferstehung ihr Leben beschlossen haben, durchaus nicht Todte. Denn wie kann ein todter Leib Wunder wirken? Durch ihre Leiber werden Teufel ausgetrieben, Krankheiten besiegt, Sieche geheilt, Blinde sehend, Aussätzige gereinigt, Versuchungen und Aengste verscheucht, kurz alle gute Gabe vom Vater des Lichtes steigt durch ihren Einfluß zu denen, welche mit Glauben ohne Wanken beten, herab" [2]).

Diese Auffassung hat in der hl. Schrift ihre gute Begründung. Wenn durch die Berührung eines Todten mit dem Leichname des Propheten Elisäus dieser wieder zum Leben erweckt wurde, wenn durch die Händeauflegung des Herrn oder auch nur durch Berührung des Saumes seines Kleides Kranke geheilt wurden, wenn die Schweißtücher des hl. Petrus eine ähnliche Wirkung hatten: sollten nicht auch durch dieselbe göttliche Kraft, welche freilich immer die causa principalis bleiben muß, die hl. Leiber und Reliquien der Martyrer als Werkzeuge in der Hand Gottes wirken können?

4. Ein ganz eigenes, nicht durch sondern an den hl. Leibern gewirktes Wunder ist ihre Unversehrtheit durch Jahrhunderte hindurch. Wohl mag die Verwesung in manchen Fällen durch rein natür-

[1]) de S. Berenice et Prosl. n. 7.

[2]) de fid. orth. l. 5 c. 15. in festo SS. Reliqu. II. Noct.

liche Ursachen erklärt werden können: aber in vielen Fällen ist das Wunder ganz offenbar. So besonders evident, wenn nur ein Theil des hl. Leibes unversehrt bleibt, speciell derjenige, welcher zu Lebzeiten ganz besonders in Dienst Gottes gestellt wurde, wie die Zunge des hl. Johannes von Nepomuk, der Arm des hl. Stephanus v. Ungarn, das Herz der hl. Theresia u. s. w. Und gar, wenn mit der Erhaltung des Leibes zugleich ein lieblicher Wohlgeruch statt des nothwendig eintretenden penetranten Leichengeruchs verbunden ist, oder wenn alles, wie beim Leichnam des hl. Franz X., gethan wurde, um eine baldige Verwesung herbeizuführen.

Kaum ein anderes Lehrstück der Kirche ist von Gott selbst so unmittelbar gebilligt, bestätigt worden, wie die Verehrung der Heiligen und Reliquien.

5. Unter Reliquien verstehen wir nicht nur die Leiber der Heiligen, sondern auch alles, was mit den verstorbenen Seligen in irgend welcher näherer Beziehung gestanden: ihre Kleidungsstücke, die Werkzeuge, mit denen sie gemartert, die Ketten, mit welchen sie gefesselt, Bücher, Geräthschaften, die sie gebraucht u. s. w. Ganz natürlich, wenn wir die Person verehren und lieben, ist uns alles hehr und theuer, was zu ihr in Verbindung steht. Mit großer Sorgfalt bewahrt ein pietätvolles Kind ein Kleidungsstück, einen Brief, einen Ring seiner theueren Eltern auf, die nach ihrem Tode einen ganz anderen Werth für uns haben, als während wir noch persönlich mit ihnen verkehrten.

Dasselbe thun auch die Verleumder der Reliquienverehrung und oft geradezu in abergläubischer Weise: von Luther, Kant, Goethe wird alles, was irgendwie von ihnen herrührt, wie ein Kleinod gesucht, theuer bezahlt, ja wie ein Heiligthum verehrt. Sie rechtfertigen diesen übertriebenen Cult mit dem Hinweis auf den großen Geist, den sie in diesen Gedenkstücken verehrten; ganz gut: dasselbe aber mit besserem Grunde thun wir, wenn wir die Reliquien der Heiligen verehren. Es ist aber ein unvergleichlich höherer Geist, der in diesen Gegenständen gelebt und gewaltet hat: es ist die vollendete Heiligkeit, es ist die heroische Tugend der Personen, welche wir darin verehren. Aber selbst dabei bleiben wir nicht stehen: wir betrachten ihre Vorzüge vor allem als Gaben Gottes, ihre Tugend ist uns Gottesfreundschaft, und so geht unser Cult eigentlich auf Gott, den wir in den Heiligen verehren, und dadurch wird der Cult eigentlich ein religiöser: es ist ein relativer Cult in doppelter Beziehung: er bleibt nicht bei den Reliquien stehen, sondern geht auf die Heiligen, er bleibt bei den Heiligen nicht stehen,

er geht auf Gott selbst [1]). Wo kann da eine Spur von „Fetischismus" oder von „Heidenthum" entdeckt werden?

6. Waren etwa die ersten Christen, welche mit so zarter Sorgfalt die hl. Ueberreste der Martyrer verehrten, auch Fetischanbeter? Wie hehr sie die Leichname hielten, haben wir schon gesehen; aber auch alles, was mit den hl. Martyrern in Beziehung stand, wurde in hohen Ehren gehalten. Dem hl. Cyprian bot vor seiner Hinrichtung ein Soldat im Prätorium Kleider zum Wechseln an, da die des Heiligen vom Schweiß ganz durchnäßt waren; er wollte, wie Pontius bemerkt, sich wegen des bald folgenden Martyriums blutigen Schweiß verschaffen [2]). In den Acten der hll. Perpetua und Felicitas lesen wir, daß sich Saturus im Augenblicke des Todes von einem Soldaten Pudens einen Ring geben ließ, den er in seine Wunde legte und ihm denselben zurückgab als hereditatem pignus relinquens illi et memoriam sanguinis [3]). Von dem verbrannten Leichname des hl. Fructuosus hatten die Christen etwas Asche an sich genommen. Aber Fructuosus erschien ihnen und ermahnte sie, dieselbe zurückzubringen und alle Ueberreste zusammen zu begraben [4]). Wie oft lesen wir in dem Leben der hl. Martyrer, daß fromme Christen in Schwämmen oder in Tüchern das Blut der Blutzeugen auffammelten und als Heiligthum bewahrten. Die Marterwerkzeuge wurden oft mit dem hl. Leibe bestattet und ebenso hehr gehalten.

Schon der alte Häretiker Vigilantius hatte diese Anklage der modernen Häretiker und Ungläubigen auf heidnischen Aberglauben vorgebracht [5]). Ihm antwortet der hl. Hieronymus:

Nos non dico martyrumreliquias sed nec solem nec lunam nec angelos adoramus, scl. adoratione latriae; honoramus autem

[1]) Corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quae fuit ei unita, quae nunc fruitur Deo; et propter Deum, cujus fuerunt ministri. S. Thom. 3. p. q. 25. a. 6. ad 2m. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß der hl. Lehrer das Wort adorare im weiteren Sinne nimmt, in dem es blos „verehren" bezeichnet. Wenn wir sagen, daß die Verehrung der Heiligen eigentlich auf Gott gehe, so ist das nicht so zu verstehen, als wenn die Heiligen nicht auch selbst verehrt würden: sie sind ja in sich aller Ehre werth: und darum ist ihr Cult nicht rein relativ, wie der der Bilder oder Reliquien. Von Alexander VIII. wurde der Satz verurtheilt: Laus quae defertur Mariae ut Mariae vana est. Denzinger. n. 1183.

[2]) Vita Cypr. c. 16. — [3]) C. 21.

[4]) Acta SS. Fructuosi, Augurii. Ruin. p. 267.

[5]) Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant.

reliquias martyrum ut eum cujus sunt martyres, adoremus: honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum [1]).

7. Wohl mögen bei den gewöhnlichen Gläubigen sich auch sinnlichere Vorstellungen mit der Verehrung der Reliquien verbinden, aber die Sache selbst wird in Wort und That von den größten Geistern, von den großen Lehrern der Kirche aufs wärmste empfohlen, vertheidigt, begründet. So von Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Basilius, Gregor v. Nazianz, Gregor v. Nyssa, Johannes Chrysostomus [2]). Ein großer Geist, der hl. Thomas, der die Lehre von der Verehrung der Reliquien schulgerecht darlegt und begründet, stützt sich auf die Begründung eines noch größeren Geistes, des hl. Augustinus.

Sicut Augustinus dicit (de civ. D. l. 1. c. 13) „si paterna vestis et annulus ac si quid hujusmodi tanto carius est posteris quanto erga parentes est major affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quam quaelibet indumenta gestamus: haec enim ad ipsam naturam hominis pertinent". Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquem etiam quae de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora puta vestes et similia.

Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione habere debemus, tamquam membra Chr., Dei filios et amicos et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus; et praecipue eorum corpora quae fuerunt templa et organa Sp. S. in eis habitantis et operantis et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat in earum praesentia miracula faciendo [3]).

Man sieht: nur häretische Vorurtheile und Entfremdung von allem menschlichen und christlichen Sinne können die Verehrung der Reliquien verdächtigen. Darum sagte schon Gennadius:

Sanctorum corpora et praecipue beatorum Martyrum reliquias ac si Christi membra, sincerissime honoranda credimus . . . Si quis contra hanc sententiam venerit, non Christianus sed Eunomianus et Vigilantianus creditur [4]).

8. So konnte sich das II. Concil von Nicäa gegen die Iconoklasten auf die „göttlich inspirirte Lehre der Väter", auf die „Ueber-

[1]) ep. 53. ad Ripar. — [2]) Die Citate s. bei Kirsch S. 187 ff.
[3]) S. Thom. 3. p. q. 25. a. 6. — [4]) de eccl. dogm. c. 73.

lieferung der katholischen Kirche" stützen, wenn es die Verehrung der Bilder und Reliquien in Schutz nahm [1]).

Die der Häresie Verdächtigen mußten nach Befehl Martins V. befragt werden:

Utrum credat et asserat licitum esse SS. reliquias et imagines a Chr. fidelibus venerari [2]).

Gegen die Bilderstürmer und Reliquienschänder der Reformation konnte sich das Concil von Trient für seine Bestimmungen auf die „Uebung der katholischen und apostolischen Kirche, welche seit den ersten Zeiten der christlichen Religion bestand, auf die Uebereinstimmung der hl. Väter auf die Decrete der hl. Concilien" berufen. Die hl. Synode schärft den Bischöfen und allen Seelsorgern ein, die Lehre von der Verehrung der Heiligen, ihrer Reliquien und Bilder den Gläubigen sorgfältig zu erklären. Insbesondere in Bezug auf die Reliquienverehrung sollen sie lehren:

Sanctorum quoque et aliorum cum Chr. viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Chr. et templum Sp. S. ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, SS. reliquiis venerationem atque honorem non deberi vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari atque eorum opis impetrandae causa SS. memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse prout jam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia [3]).

Etwas kürzer faßt diese Gedanken die professio fidei Trid. zusammen.

II. In allen angeführten kirchlichen Entscheidungen wird mit der Verehrung der Reliquien die der *Bilder* verbunden; auf der zweiten Synode von Nicäa wurde gerade diese Seite der Heiligenverehrung ganz besonders ins Auge gefaßt.

1. In der That stützen sich beide Culte auf dasselbe Fundament, oder besser gesagt: sie sind nur zwei Aeußerungen einer und derselben frommen Glaubensgesinnung. Die Reliquien der Heiligen verehren wir lediglich wegen ihrer innigen Beziehung zu der Person des Heiligen: eine ähnliche Beziehung aber haben auch ihre Bilder zu ihrer Person. Wenn die der Reliquien reeler zu sein scheint und in mancher Beziehung, wie wenn es sich um den hl. Leib handelt, auch ist, so ist doch die *ideale* Beziehung der Bilder zu ihrem Urbild unter

[1]) sess. 4. Denzinger n. 243–245. — [2]) Denzinger n. 573.
[3]) sess. 25. de invocatione et ven. et reliquiis SS. et sacris imaginibus.

Umständen wirksamer als eine Reliquie, denn es handelt sich hier um Darstellung der Person für die Auffassung der Gläubigen: es kann aber ein gutes Bild uns die Geistesverfassung, die Tugenden, die Thaten des Heiligen besser, eindringlicher und anschaulicher darstellen, als ein todter Leichnam.

2. Hier zeigt sich denn die lediglich relative Bedeutung der Bilderverehrung ganz ungetrübt: an das Bild selbst kann auch der sinnlichste Mensch seine religiöse Verehrung nicht heften, jedenfalls bei ihm nicht stehen bleiben: es kann wohl wegen seines kostbaren Materials geschätzt, wegen seiner künstlerischen Vollendung von Kennern hoch gewerthet werden: aber die religiöse Verehrung kann nur auf die dargestellte Person gehen. Dies ist auch die religiöse Bedeutung, welche sowohl das II. Concil von Nicäa wie das von Trient den Heiligenbildern zuschreibt und womit diese Concilien die Verehrung begründen. Das erstere erklärt:

„Wir definiren mit aller Zuversicht und Sorgfalt, daß wie das Bild des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes, so die ehrwürdigen und heiligen Bilder aufgestellt werden sollen, sowohl gemalte wie aus Thon als auch die aus anderem entsprechenden Stoffe in den hl. Kirchen Gottes und auf den hl. Gefäßen und Gewändern, auf Wänden und Tafeln, in Häusern und auf Straßen: nämlich sowohl das Bild unseres Herrn und Heilandes J. Chr. als auch unserer unbefleckten Herrin, der hl. Gottesgebärerin und der ehrwürdigen Engel und aller Heiligen und hehren Männer“ [1]). Und nun erklärt das Concil das Wesen und die Bedeutung dieser Verehrung:

„Je häufiger nämlich dieselben in der bildlichen Darstellung betrachtet werden, um so mächtiger werden die Beschauer angeregt, der Urbilder zu gedenken und sie zu lieben und so zum Küssen und zur Verehrung *(τιμητικὴν προσκύνησιν)* anzueifern; nicht zur wahren Anbetung *(ἀληθινὴν λατρείαν)*, welche nach dem Glauben nur der göttlichen Natur gebührt, sondern so wie wir dem Zeichen des kostbaren und lebenspendenden hl. Kreuzes und den hl. Evangelien und den übrigen hl. Weihegeschenken, Weihrauch und Lichter zu ihrer Ehre darbringen, wie es auch bei den Alten frommer Gebrauch war. Denn die Ehre des Bildes geht auf das Urbild, wer das Bild verehrt, verehrt in ihm die Person des Dargestellten; *ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν* [2]).

[1]) Denzinger. n. 243. — [2]) Denzinger. n. 244.

Die dagegen lehren oder handeln, sollen, wenn sie Kleriker sind, abgesetzt, wenn sie Mönche oder Laien sind, sollen sie excommunicirt werden" [1]).

Das Concil v. Tr. stützt sich in seinem Decret über die Bilderverehrung ganz besonders auf das Concil v. Nicäa:

Imagines porro Chr. Deiparae Virginis et aliorum SS. in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam.

Sodann begründet das Concil die Verehrung und weist abergläubische Auffassungen zurück:

Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus propter quam sint colendae vel quod ab eis aliquid sit petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed quod jam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant; ita ut per imagines quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. Id quod conciliorum praesertim vero secundae Nicaenae synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum [2]).

3. Das Concil weist die heidnische Auffassung zurück, daß den Bildern selbst eine gewisse Kraft innewohne. Selbst den sog. Gnadenbildern darf man eine innere ihnen einwohnende Kraft nicht zuschreiben. Solche von Alters her verehrten und durch zahlreiche Gnaden und selbst Wunder verherrlichten Bilder und hl. Orte sind nicht zu leugnen: aber es ist Gottes Macht, der an solchen Orten und Monumenten wirkt; er kann Wunder wirken und Gnaden verleihen, wo er will: er kann sie auch an bestimmte Orte und Gegenstände knüpfen. Doch dürften die auffallenden Erhörungen an solchen Orten bei diesen Bildern sich oft recht gut psychologisch erklären lassen: der Zudrang der zahllosen Gläubigen zu den Wallfahrtskirchen, die vielfach hier erlangten Gnaden, welche die Votivgeschenke zum handgreiflichen Ausdruck bringen, müssen ein ungewöhnlich starkes Vertrauen erwecken und also ein ungewöhnlich kräftiges Gebet ermöglichen: ein solches durchdringt aber die Wolken und ist seiner Erhörung gewiß. Der Zudrang selbst hat sich meist historisch entwickelt: irgend ein denkwürdiges Ereigniß an der betreffenden Stelle oder ein anderer merkwürdiger Umstand hat die Aufmerksamkeit der Beter auf diesen Ort, diese Kirche, dieses Bild gelenkt. Daneben sind aber auch wirkliche übernatürliche Wirkungen nicht in Abrede zu stellen.

[1]) n. 245. — [2]) sess. 25.

Pius VI. verurtheilt die Mißachtung der Gnadenbilder, wie sie sich in dem 70. Satze der Synode von Pistoja ausspricht[1]).

Das Concil v. Tr. unterläßt es nicht, auch die großen geistigen Vortheile, welche den Gläubigen aus der Verehrung der Bilder erwachsen, darzulegen und ihre sorgfältige Darlegung den Bischöfen dringend anzuempfehlen.

Illud vero diligenter doceant episcopi, per historias mysteriorum nostrae redemtionis picturis vel aliis similitudinibus expressas erudiri et confirmari populum in articulis fidei commemorandis et assidue recolendis: tum vero ex omnibus sacris imaginibus magnum fructum percipi: non solum quia admonetur populus beneficiorum et munerum, quae a Chr. sibi collata sunt, sed etiam quia Dei per Sanctos miracula et salutaria exempla oculis fidelium subjiciuntur: ut pro iis Deo gratias agant ad Sanctorumque imitationem vitam moresque suos componant, excitenturque ad adorandum ac diligendum Deum et ad pietatem colendam. Si quis autem his decretis contraria docuerit aut senserit, anath. sit.

4. In der That sind die religiösen Bilder ein überaus wirksames Mittel der Belehrung, Erbauung und Aufmunterung, nicht blos für die gewöhnlichen Gläubigen, sondern für jeden auch geistigsten Christen. Die äußeren Symbole gehören überhaupt mit zu einem wahren der menschlichen Natur entsprechenden Cult; dieser Geist muß seiner wesentlichen Beschaffenheit nach vom Sinnlichen aus das Geistige erfassen: am wirksamsten aber sind in dieser Erhebung neben dem Worte die bildlichen Darstellungen, namentlich wenn sie das gesprochene oder geschriebene Wort illustrirend begleiten. Das abstracte Wort bekommt durch das Gesicht Leben, und macht darum auf unser Herz einen mächtigeren Eindruck als viele noch so oratorische Worte. Ein Blick auf das Crucifix kann mehr wirken als eine große Predigt. Es bedarf da auch nicht vieler Anstrengung, um die hehren Gestalten der Heiligen, die Geheimnisse unserer Erlösung, die Thaten unserer großen Gottesfreunde an uns vorüberziehen zu lassen: schöne und ausdrucksvolle Gemälde führen sie von selbst dem Auge und so dem Geiste vor.

[1]) Item doctrina et praescriptio generatim reprobans omnem specialem cultum, quem alicui speciatim imagini solent fideles impendere et ad ipsam potius quam ad aliam confugere: temeraria, perniciosa, pio per Ecclesiam frequentato mori tum et illi providentiae ordini injuriosa quo „ita Deus nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult“ (August. ep. 78). Denzinger. n. 1483.

So richten die hl. Bilder in der Kirche, im Hause, auf den Wegen, auf Feldern fortwährend unsern Sinn nach oben, unserer wahren Heimath, sie führen uns mächtiger von der gemeinen Wirklichkeit weg in eine ideale Welt, als dies die berühmtesten Kunstdenkmäler der Malerei und Sculptur zu leisten vermöchten. Denn wenn auch der ästhetische Werth der religiösen Gemälde und Statuen nicht immer so groß ist, der Inhalt derselben ist so erhaben und zugleich so wirklich, und dem Christen so sympathisch, daß die schöne Form der profanen Darstellungen nicht ins Gewicht fallen kann zu einer Bevorzugung der letzteren.

Und doch hat gerade die religiöse Kunst auch die formvollendetsten Denkmäler geschaffen. Die Bilderstürmerei der Byzantiner wie der Reformatoren war also ein empörender Vandalismus gegen Gesittung, Kunst und Religion.

5. Dies gilt von der Verunglimpfung der Heiligenverehrung überhaupt. Ohne concrete Gestaltung der religiösen Ideale in hervorragenden Persönlichkeiten und großartigen Thaten und Ereignissen ist der Gottesdienst nackt und kalt. Lebenswärme bekommt er, wenn wir in den leuchtenden Vorbildern unseres Glaubens diesen selbst verwirklicht, verkörpert schauen. Man hält in der Welt so viel auf die Culturhelden, auf nationale Größen, um Bildung, Vaterlandsliebe zu fördern; sie werden gepriesen und als Vorbilder hingestellt: unvergleichlich stärkeren Heldenmuth, reinere Tugend besitzen unsere Heiligen; ihr aufopfernder Gemeinsinn, ihre christliche Gottes- und Nächstenliebe stellen den erhabensten Patriotismus für die Kirche und das himmlische Jerusalem dar; ihr Vorbild begeistert uns zu ähnlichen Thaten, fördert unsern christlichen Gemeinsinn, und zieht unseren Geist vom irdischen Treiben zum geistigen, himmlischen Vaterlande hin.

Wenn der gläubige Christ mit der Kirche den Jahrescyklus der Feste des Herrn, seiner hl. Mutter und der hervorragendsten Heiligen in frommer Gesinnung mit durchlebt, wenn insbesondere der Priester im Officium und in der Liturgie dem Geiste und der Anordnung der Kirche gemäß näher in den Geist der Geheimnisse und der Heiligen eingeht, muß der Sinn immer mehr in dieser himmlischen Gesellschaft heimisch werden, und sich mehr und mehr der himmlischen, wahren Heimath zuwenden.

So der hl. Bernhard: Vulgo dicitur: Quod non videt oculus, cor non dolet. Oculus meus memoria mea: et cogitare de Sanctis quodammodo eos videre est. Sic nempe portio nostra

in terra viventium, nec modica sane portio, si tamen ut decet memoriam affectio comitetur sic inquam nostra conversatio in coelis est[1]).

§ 640.

Die Anrufung und Fürbitte der Heiligen.

I. Ein wesentlicher, ja der wichtigste Bestandtheil der Verehrung der Heiligen ist ihre Anrufung; denn durch sie wird dieser Cult vor allem ein religiöser. Wir haben darum bei der Verehrung auch bereits die Anrufung gestreift: weil aber gerade diese Seite von den Irrgläubigen besonders angefeindet wird, so müssen wir die Anrufung der Heiligen bezw. die Wirksamkeit und Vortrefflichkeit derselben noch besonders darthun. Wir knüpfen da am besten an den früher dort geführten ganz überwältigenden Traditionsbeweis an.

1. Am frühesten und emphatischsten finden wir die Verehrung der hl. Engel und Martyrer geübt und gelehrt. Der nächste Grund der Verehrung ist ihre Erhabenheit, außerordentliche Heiligkeit, ihre Gottesnähe und Gottesfreundschaft; sie sind uns mächtige Vorbilder. Aber zugleich wird ihre Macht bei Gott und ihre Liebe zu uns hervorgehoben. Nach Origenes sind die Engel und Seligen die Lieblinge Gottes, denen gewogen, welche Gott lieben. Ihr Wohlwollen bestimmt sie, ihnen auch zu helfen, mit ihnen und für sie zu beten[2]).

Daß die Engel in dieser Weise den Menschen zu Hilfe kommen, ist ja eine Grundlehre des Origenes; aber die hl. Martyrer haben nach ihm denselben Dienst[3]).

Das ist im Grunde mit der „Gemeinschaft der Heiligen" gegeben; und wirklich beruft sich Origenes auf die Stelle des hl. Paulus[4]), wo er das Mitleiden und Mitfreuen des einen Gliedes mit dem andern am Leibe Christi erörtert. Also die von der Urkirche nach dem Vorgang der hl. Schrift so stark geübte und gewürdigte communio SS. ist der nothwendige innere Grund, warum die Seligen uns helfen wollen, für uns beten können. Sie beten aber nicht blos für alle im allgemeinen, inständiger sicher für die, welche sie verehren, noch wirksamer, die sie speciell um ihre Hilfe anrufen. Es ist eine psychologische, ja man könnte sagen ein logische Nothwendigkeit, diejenigen wirklich um ihre Hilfe anzurufen, von denen man Hilfe erwarten

[1]) serm. 2. de festo Oo. SS. — [2]) C. Cels. VIII. c. 64.
[3]) in ep. ad Rom. l. VIII. n. 6. — [4]) 2. Kor. 11. 29.

kann und erwartet. Die örtliche Entfernung ist für das Auge des Christen kein Hinderniß; diese besteht ebenso ja auch dem unsichtbaren Gott gegenüber; nur der Glaube bringt ihn uns nahe: dem Herzen können aber die Heiligen näher stehen, namentlich wenn es Hilfe sucht. Es gibt überhaupt kein religiöses Verhältniß, welches lediglich die zu verehrende Person im Auge hätte: das eigene geistige und selbst leibliche Wohl wird stets mit berücksichtigt. Die Väter sehen sich sogar veranlaßt, die Gläubigen zu ermahnen, nicht allzusehr das eigene Wohl, wenigstens das zeitliche, bei der Verehrung der Martyrer im Auge zu haben [1]).

2. Doch wir brauchen die Anrufung der Heiligen nicht erst aus ihrer Verehrung zu folgern, sie wird uns direct mit und in derselben bezeugt. Gerade Origenes hat seiner Verehrung gegen die Engel auch praktischen Ausdruck durch ihre Anrufung verliehen, und für ihre Theilnahme an den menschlichen Geschicken beruft er sich auf die Freude der Engel, welche sie nach den Worten des Heilandes über die Bekehrung eines Sünders fühlen.

„Alles ist voll Engel. Nimm den auf, der vom alten Irrthum sich bekehrt hat . . . und indem du ihn wie ein guter Arzt aufnimmst pflege und belehre ihn, er ist ein Kind, heute wird ein Greis, wieder zum Kinde geworden, wiedergeboren. Nimm ihn auf und verleihe ihm die Taufe der zweiten Wiedergeburt; nimm dir auch andere Genossen deines Dienstes zu Hilfe, und ihr alle zusammen belehret alle, welche nicht sich hintergehen ließen, zu rechtem Glauben. Denn es ist größere Freude im Himmel über einen Sünder der Buße thut . . . [2])

Können wir inniger zu unserem Schutzengel beten, als es hier Origenes thut? [3])

---

[1]) Quotiescumque fratres carissimi sanctorum martyrum solemnia celebramus, ita ipsis intercedentibus exspectemus a Domino consequi temporalia beneficia ut ipsos martyres imitando accipere mereamur aeterna . . . Solemnitates enim martyrum exhortationes sunt martyriorum. S. August. serm. 47. de sanctis. „Niemand ist, der nicht wüßte, daß die Ehre der Martyrer darum nach Gottes Rathschluß von den Gläubigen gefeiert wird, damit ihnen die gebührende Ehre erwiesen und uns mit der Gnade Christi Beispiele der Tugend vorgezeichnet werden." Chrysost. serm. 1. de mart.

[2]) in Ezech. hom. I. n. 7.

[3]) Es ist darum ohne alle Bedeutung, wenn Origenes ein anderes Mal erklärt, es sei unvernünftig, die Engel anzurufen, deren Natur wir nicht kennen. Jedenfalls müßten wir durch Jesus Christus unsere Gebete an den Vater richten; die hl. Engel thäten schon alles für uns, wenn wir uns dessen würdig machten. c. Cels. V. c. 5. Er will die heidnische Auffassung von der Anrufung der Engel gegen Celsus ausschließen, wie dies der Zusammenhang klar zeigt.

3. Die Verehrung der Martyrer beruht auf der ganz bevorzugten Stellung, die sie in der alten Kirche einnehmen. Dieselbe hat ihren Grund in dem heroischen Erdulden des Todes für Christus, der die Folge hat, daß sie von aller Schuld befreit sofort zu Christus in die Herrlichkeit kommen und mit ihm herrschen. Gerade aus der Verehrung, die man deßhalb den Martyrern zuerst vor allen Heiligen erwies, haben wir ihre sofortige Verklärung früher erschlossen. Jetzt können wir umgekehrt aus dieser Verklärung die Art der Verehrung erschließen: sie war ein Vertrauen auf die Macht der mit Christus herrschenden innigsten Freunde Gottes.

In den Bildercyklen der Katakomben werden die Martyrer als Mitrichter des Herrn dargestellt. Hippolyt [1]), Origenes [2]), Cyprian [3]) begründen ihre Ermahnungen zum Martyrium damit, daß die Martyrer nicht gerichtet, sondern mit Christus die Weltrichter werden. Darin ist aber ein Einfluß der Martyrer auf das Heil der Menschen ausgesprochen. Dies lehrt nun Origenes auch in der deutlichsten Weise: er schreibt dem Martyrium eine satisfactorische Kraft nicht blos für den Martyrer selbst, sondern auch für andere zu [4]).

„Wie wir durch das kostbare Blut J. Chr. erkauft wurden, der einen Namen hat über alle Namen, so werden durch das kostbare Blut der Martyrer manche erkauft werden" [5]).

Er führt damit nur den Gedanken seines Lehrers Clemens aus, nach welchem wir wegen unserer Sünden, Christus aber und die Apostel für unsere Sünden gelitten haben [6]).

Dies war die Anschauung der Kirche überhaupt, welche den reuigen Büßern wegen der Fürsprache der Martyrer, d. h. wegen der Kraft ihres Todes für Christus eine Nachlassung ihrer Buße und Strafe vor Gott gewährte. Von da zur Fürbitte der seligen Martyrer für die Lebenden ist aber nur ein kleiner Schritt oder eigentlich ist dieselbe damit gegeben [7]).

[1]) in Daniel. II, 37. — [2]) exhort. ad mart. c. 28. — [3]) ep. 6.

[4]) Vgl. in Num. hom. X, n 2; hom. 24. n. 1.

[5]) exhort. ad mart. c. 50. — [6]) Strom. IV. c. 12. n. 87.

[7]) Wie die Verehrung der hl. Martyrer so wurde insbesondere ihre Anrufung und Fürbitte, wie Kirsch ausführlich darthut, im 3. Jahrhunderte in der Kirche feierlich geübt. „Man erkennt ihnen die Vollmacht zu, nach dem Tode durch Fürbitte bei Gott lebenden wie verstorbenen Christen wirksamen Schutz angedeihen zu lassen, sowie durch ihre Empfehlungen während ihres Bekenntnisses öffentlichen Sündern die Wiederversöhnung mit der Kirche zu verschaffen, so zwar, daß ihre Verdienste vor Gott als Ersatz für die Bußwerke der Sünder gelten;

4. Die Fürbitte selbst und die Anrufung bezeugt uns wieder Origenes. Besser als durch die alttestamentlichen Opfer wird die Nachlassung der Sünden bewirkt durch die „Martyrer, deren Seelen nicht vergeblich am himmlischen Altare stehen, denen, die sie darum anflehen“ [1]).

Schon zu Lebzeiten empfahlen sich die Christen den hl. Martyrern, ersuchten sie um ihr Gebet, wenn sie den Kampf überstanden. Die Brüder, welche den Fructuosus im Kerker erquickten, baten ihn, ihrer eingedenk zu sein; und als er zum Amphitheater geführt wurde, antwortete er einem Christen, der sich ihm empfahl: ich muß der ganzen katholischen Kirche eingedenk sein [2]).

Als ein Zeichen tiefer Demuth wird es in den Acten der hhl. Montanus und Lucias bezeichnet, daß Lucius den Brüdern sich empfahl, welche seine Fürbitte angefleht hatten [3]).

Dem Martyrer Agapius wurde geoffenbart, daß er durch sein Gebet während des Bekenntnisses zwei Christinnen Tertulla und Antonia das Martyrium erfleht habe [4]).

In den bildlichen Darstellungen der Katakomben erscheinen die hl. Martyrer nicht blos als Mitrichter, sondern auch als Fürsprecher bei dem Richter. Ganz gewöhnlich stehen neben Christus auf dem Throne, der die vor ihm als Orans stehende Seele zu richten im Begriffe steht, zwei Heilige, die Fürsprache für die Betende einlegen [5]).

Daß es sich wirklich um Fürsprache handelt, beweisen andere Darstellungen, welche die Einführung der Seele in den Himmel versinnbildlichen sollen. Zwei Heilige wie Petrus und Paulus strecken wohlwollend ihre Arme nach der Orans aus, oder wie auf einem Bilde der Domitillakatakombe aus dem 4. Jahrh. die Heilige (Petronella) ihren Arm um die Schulter der Verstorbenen (Veneranda) legt [6]).

5. Doch wir haben die ausdrücklichsten monumentalen und documentalen Zeugnisse für die thatsächliche Anrufung der Seligen speciell der hl. Martyrer bereits aus dem 2. Jahrhundert. In den Grabinschriften der Katakomben rufen die Hinterbliebenen die Seligen, denen sie das Grabmal gesetzt, um ihren Schutz an, bitten sie, ihrer in ihrem Heile

man empfiehlt sich ihrem Schutze und ruft sie an um ihre Fürsprache bei Gott für die Anliegen der Gläubigen auf Erden wie für abgeschiedene Seelen“ A. a. O. S. 100 f.

[1]) exhort. ad mart. c. 30.

[2]) Acta SS. Fructuosi, Aug. et Eul. Ruinart p. 265.

[3]) Passio SS. Mont. et Luc. c. 11. — [4]) Ruinart p. 272.

[5]) Wilpert, Les scènes du jugement . . . II. Congr. scient. intern. des cathol. Paris 1892; Die Malereien der Sakramentskapellen . . . Freiburg 1897. Die Malereien der Katakomben, Freiburg 1904.

[6]) C. M. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler. Mainz 1900.

zu gedenken u. s. w. Wir haben deren oben eine Anzahl bereits mitgetheilt; daß es sich aber thatsächlich um ein Fürbittegebet handelt, beweist deutlich folgende Inschrift: *Εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν μετὰ τῶν ἁγίων.* Auf einer Grabinschrift des Coemeterium Ostrianum wird ein unschuldiges Kind angerufen: *μνήσκεσθε δὲ καὶ ἡμῶν ἐν ταῖς ἁγίαις ὑμῶν πρεῦχαις.* Auf der berühmten Grabschrift von Autun werden die verstorbenen Eltern und Brüder angefleht um ein Gedenken im „Frieden des Fisches". „In deinen Gebeten bitte für uns, weil wir wissen, daß du bei Christus bist", schreiben die Eltern auf den Grabstein ihres Kindleins. Daß die Fürbitte sich speciell auf das Seelenheil bezieht, bezeugen Inschriften wie: „Sutius, bitte für uns, daß wir selig werden." Auf einer 1893 neben der Kirche des hl. Alexius auf dem Aventin aufgefundenen Inschrift des 4. Jahrhunderts heißt es: „Atticus ruhe in Frieden, ohne Sorge für deine Unversehrtheit und flehe angelegentlich für unsere Sünden [1]).

Es handelt sich also bei solchen Anrufungen der Heiligen nicht um bloße Acclamationen, wie sie die Heiden und selbst unsere modernen Ungläubigen, welche an kein Jenseits glauben an die Geister der Verstorbenen apostrophiren, sondern um eine wahre Anrufung und Fürbitte um Hilfe aus geistigen Nöthen, welche wirksam ist, weil die Seligen bei Gott sind.

Auf den Grabinschriften werden sogar die Verstorbenen den hl. Martyrern empfohlen [2]).

Wilpert gibt eine Anzahl von Katakomben-Gemälden aus dem 2., 3. und 4. Jahrhundert, welche von den früheren Archäologen mißdeutet, offenbar eine Gerichtsscene darstellen, in welcher zwei Heilige als advocati einen Verstorbenen dem Richter Christus anempfehlen. Er beschließt seine Ausführungen mit den Worten: „Die Gerichtsdarstellungen gestalten sich somit zu einer trefflichen Illustration dessen, was man im kirchlichen Sprachgebrauch ‚Communio Sanctorum', ‚Gemeinschaft der Heiligen' nennt. Die Hinterbliebenen beten für ihre verstorbenen Angehörigen; sie wenden sich, um ihren Gebeten eine größere Kraft zu verleihen, an die Heiligen, auf daß diese, auf Grund ihrer überreichen Verdienste, für die Verstorbenen bei dem göttlichen Richter ein Wort der Fürsprache einlegen möchten. Die Heiligen erfüllen diese Bitte, und verwenden sich als Advokaten für ihre Klienten. Das Urtheil des Richters ist ein günstiges: die Ver-

[1]) S. A. Weber, die Röm. Katakomben S. 55.
[2]) S. Kirsch. S. 96.

storbenen werden unter die Auserwählten aufgenommen. Zu den himmlischen Freuden zugelassen, vergessen sie ihre Angehörigen, die sie auf Erden zurückgelassen haben, nicht, sondern beten für sie, damit sie das gleiche Ziel erreichen möchten" [1]).

Die Oranten der Katakomben, d. h. selbständige Figuren von Betenden beiderlei Geschlechtes, sind von den Archäologen verschieden gedeutet worden. Wilpert konnte auf Grund eines eingehenden Studiums der Grabinschriften feststellen, daß die Oranten „Bilder der in Seligkeit gedachten Seelen der Verstorbenen sind, welche für die Hinterbliebenen beten, damit auch diese das gleiche Ziel erlangen möchten [2]).

Daß wirklich die Verstorbenen beten, zeigen die beigesetzten Erklärungen z. B. Dionysos in pace, Victoria . . . pete. „Selige aber haben nicht nothwendig, für sich zu beten; da ferner der Gestus des Adorirens von dem des Gebetes verschieden ist, so darf man auch nicht annehmen, daß die Oranten Gott anbeten; ebenso wenig ist endlich an das Dankgebet zu denken, denn auf keiner Grabinschrift findet sich eine Andeutung, welche die Idee des Dankgebetes nahelegen würde. Somit gelangen wir per exclusionem zur Schlußfolgerung, daß die Orantenstellung nach der Absicht der Künstler das fürbittende Gebet zum Ausdruck bringt: die Verstorbenen beten in der Seligkeit für die auf Erden zurückgelassenen Angehörigen. Dieses steht wiederum im besten Einklang mit den Inschriften, in denen es stets die Hinterbliebenen sind, die sich den Verstorbenen ins Gebet empfehlen." „Die christologischen Darstellungen abgerechnet, übertreffen die Oranten an Zahl alle übrigen . . . es finden sich nicht weniger als 153".

6. Nach dem hl. Chrysostomus werden die Verstorbenen in der Liturgie darum neben den Martyrern genannt, damit jene durch ihre Fürbitte Verzeihung ihrer Sünden erlangen [3]).

Nach dem hl. Cyrill v. Jerusalem geschieht die Commemoratio SS., damit durch ihre Fürbitte Gott unser Gebet gütig aufnehme [4]).

In der Liturgie des hl. Jakobus wird dies ausdrücklich ausgeführt: Lasset uns auch gedenken . . . damit wir alle durch deren Bitten und Fürsprache Barmherzigkeit erlangen."

Die Commemoration der Martyrer und Apostel findet sich aber schon in den ältesten Liturgien: dieselbe ist also im Sinne einer Anrufung während des hl. Opfers, das deren Wirkung verstärkt, zu verstehen.

[1]) Die Malereien der Katakomben Roms S. 409.

[2]) Cyklus christologischer Darstellungen S. 43. Die Malereien der Katakomben S. 456 ff. — [3]) hom. 41. in ep. I, Cor. 45. — [4]) Catech. 10.

Der hl. Chrysostomus kann nicht Worte genug finden, um die Vorzüge und die Macht der Martyrer zu preisen. „Ihr Tod ist Ermahnung der Gläubigen, Vertrauen der Kirchen, Befestigung des Christenthums, Zerstörung des Todes, Beweis der Auferstehung, Schmach der Dämonen, Anklage gegen den Teufel, Lehre der Weisheit, Aufforderung zur Verachtung der Dinge dieser Welt, Anleitung zur Sehnsucht nach den himmlischen Dingen, Trost in den Uebeln von denen wir umlagert sind, Antrieb zur Geduld, Gelegenheit zur Entsagung, aller Güter Quelle, Wurzel und Ursprung“ [1]). Natürlich nur für diejenigen, welche sie verehren und anrufen.

Der hl. Redner fordert seine Zuhörer auf, zu den hl. Martyrern, die Gott gefallen und seine Freunde sind, und mit großer Zuversicht zu ihm hintreten können (πολλὴν ἔχοντας πρὸς αὐτὸν παῤῥησίαν) ihre Zuflucht in ihren Nöthen zu nehmen [2]).

Auch in leiblichen Nöthen helfen die Martyrer; nach dem hl. Gregor v. Nazianz können die Gläubigen auf den Schutz der hl. 40 Martyrer vertrauen, wenn der Teufel Versuchungen speit, wenn böse Menschen sich erheben, die Tyrannen in Wuth entflammt sind, das Meer wüthet, die Erde ihre Früchte nicht trägt, der Himmel droht [3]).

Der hl. Basilius schildert, wie in der Kirche der hl. 40 Martyrer fromme Frauen für ihre Kinder beten, für ihren in der Fremde weilenden Mann um eine glückliche Rückkehr, Gesundheit für ihren Gatten erflehen [4]).

7. Für diese Zeit sind, wie Kirsch bemerkt, die Zeugnisse für die thatsächliche Anrufung der Martyrer so zahlreich, daß es überflüssig erscheint, dieselben besonders zu citiren [5]).

Die Väter dieser Periode beschäftigen sich schon mit der wissenschaftlichen Frage, wie die Heiligen uns helfen, wie sie um unsere Nöthen wissen können.

Gregor v. Nazianz zweifelt nicht, daß die Seelen der Heiligen an unseren Angelegenheiten Antheil nehmen können [6]), der hl. Hieronymus bemerkt gegen Vigilantius, sie folgten dem Lamme überall hin; jedenfalls könnten sie nicht eingesperrt gedacht werden, arca operientur inclusi, ohne Möglichkeit, zu uns zu kommen, da ja die Teufel überall umherschwärmten.

[1]) de S. Droside mart. c. 2. — [2]) adv. Judaeos or. 8. n. 6.
[3]) orat. in 40 mart. — [4]) hom. in 40 mart. c. 8.
[5]) a. a. O. S. 193 Vgl. Schwane, Dogmengesch. II² S. 624 f.
[6]) ep. 223.

Der hl. Augustin hält diese Frage für sehr schwierig; wenn sie auch nicht kraft ihrer Natur helfen und gegenwärtig sein könnten, dann doch kraft göttlicher Macht [1]).

Diese vollendete Ausgestaltung der Lehre und der kirchlichen Praxis im 4. und 5. Jahrhundert ist aber nur die naturgemäße Entwickelung oder sagen wir besser, offenere, deutlichere Aeußerung der Anschauungen und Uebungen der vorausgehenden Jahrhunderte, und diese stützen sich hinwiederum auf die Lehre der hl. Schrift, sind consequent vom christlichen Sinn aus den Grundlagen, welche die Schrift dafür bietet, abgeleitet.

8. Es hat darum das Concil von Trient nur wiederholt und dogmatisch fixirt, was die Kirche seit Jahrtausenden geglaubt und geübt, was schon die ältesten Christen aus der hl. Schrift erschlossen oder unmittelbar aus ihr gelernt hatten, wenn es den Bischöfen fleißig zu lehren befiehlt:

„Sanctos una cum Chr. regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare, et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus J. Chr. D. N., qui solus noster Redemtor et Salvator est, ad eorum orationes, opera auxiliumque confugere: illos vero qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes, invocandos esse: aut qui asserunt, scl. illos pro hominibus non orare vel eorum ut pro nobis etiam singulis orent invocationem esse idolatriam; vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum J. Chr. vel stultum esse in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire [2]).

II. Es ist nicht schwer nachzuweisen, wie ungerechtfertigt, thöricht, ja „gottlos" die hier vom Concil angedeuteten Anklagen der Häretiker gegen die Anrufung der Heiligen sind, wie umgekehrt dem gläubig-frommen Sinne mit psychologischer Nothwendigkeit und dem wissenschaftlichen Verstande mit logischem Zwange auf Grund der Offenbarung dieser schöne Cult sich aufdrängt.

1. Wenn ein Armer eine Gnade vom Fürsten erwartet, so handelt er nach aller Meinung ganz vernünftig, wenn er sich um Vermittlung umsieht und hält sich der Erhörung für gewiß, wenn er einen Freund des Königs als Vermittler gefunden hat. Wie sollte es also unvernünftig sein, wenn wir im Bewußtsein unserer Armuth die Heiligen, die Freunde Gottes um ihre Fürsprache bei der Majestät

[1]) de cura pro mort. c. 16. — [2]) sess. 25.

Gottes und unseres einzigen Mittlers Jesus Christus anflehen! Wir thun es ja nicht aus Mangel an Vertrauen auf die Gütte Gottes oder auf das mächtige Mittleramt Jesu Christi, sondern aus Mangel an eigenen Verdiensten, im Gefühle unserer Sündhaftigkeit. Welches Kind zweifelt an der Güte seines Vaters, und doch, wenn es denselben beleidigt hat, nimmt es zur Mutter seine Zuflucht.

2. Daß es christlich und fromm ist, *Lebende* um ihre Fürsprache bei Gott anzuflehen, ist im Worte Gottes so deutlich enthalten, daß auch die Andersgläubigen es nicht läugnen wollen und nicht können. Denn um nur ein Beispiel anzuführen: Wer hatte wohl mehr Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit als der hl. Paulus? Und doch wie oft empfiehlt sich nicht Paulus dem Gebete der Gläubigen; wie oft fordert er sie nicht auf, für einander und für alle Menschen zu beten? Gott selbst verweist die Freunde Jobs an diesen Gerechten, um auf seine Fürbitte die Verzeihung zu erlangen.

„Job, mein Knecht, soll für euch bitten, sagt er zu ihnen, so will ich auf ihn Rücksicht nehmen, daß euch die Thorheit nicht angerechnet werde." Sie thaten, wie der Herr zu ihnen gesprochen, und der Herr sah an die Person Jobs [1]).

Wenn nun Gott selbst die Sünder auffordert, zu den Gerechten ihre Zuflucht zu nehmen, kann es da unerlaubt sein, wenn wir im Bewußtsein unserer Sünden die vollkommenen Gerechten, die Heiligen als Vermittler bei Gott anrufen? Wenn der große Heidenapostel die Gläubigen um ihre Fürbitte anfleht, soll es uns Elenden nicht verstattet sein, der Fürbitte der Heiligen uns zu versichern? Wenn es dem Mittleramte Jesu Christi keinen Eintrag thut, andere Vermittler anzuwenden, warum soll dies gerade die Vermittlung der Heiligen? Wenn es nicht unvernünftig ist, Lebende, welche selbst der Vermittlung gar sehr bedürfen, welche selbst Sünder sind und für sich gar sehr zu sorgen haben, um ihre Vermittlung zu bitten, wie soll es unvernünftig sein, die Heiligen, welche schon ihrer Seligkeit gewiß sind, welche Gott so nahe und bei ihm so mächtig sind, zu bitten, daß sie ihre Fürsprache bei Gott für uns einlegen? [2])

---

[1]) Job 42. 8. Ebenso wies Jehovah den Abimelech an Abraham, daß dieser für ihn wegen seines Fehlers bitte, und des Abraham Gebet wurde erhört. Genes. 20, 1—18.

[2]) Sicut Hieronymus dicit (c. Vigil.): Vigilantii error fuit, quod „dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus, postquam autem mortui fuerimus nullius pro alio sit exaudienda oratio: praesertim cum martyres ultionem sui sanguinis observantes impetrare nequeant". Sed hoc est omnino falsum:

3. Oder werden mit dem Hinscheiden der Gerechten alle Bande, welche sie an die streitende Kirche knüpfen, gelöst? Nein, diese Bande bestehen unaufhörlich fort. Die Heiligen sind nicht weniger als die Lebenden unsere Brüder und können uns zu Hilfe eilen, denn es besteht zwischen allen Gliedern des Leibes Christi Gemeinschaft der Heiligen.

Fast auf jeder Seite der hl. Schrift begegnen uns Beispiele der innigsten Gemeinschaft zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche; zahlreich sind die Zeugnisse für die Liebe, welche die Himmelsbewohner gegen die Nachkommen Adams hegen, für die Sorgfalt, mit der sie uns beschützen, für die Beharrlichkeit, mit der sie vor dem Throne Gottes unsere Gebete dem Allerhöchsten darbringen und für uns bitten. Wem sind die Dienste unbekannt, welche der Erzengel Raphael dem greisen Tobias erwies? Ein Engel war es, der den Petrus aus dem Kerker befreite und ihn der Grausamkeit des Herodes entzog. Der Erzengel Raphael war es, welcher dem jungen Tobias sich als Reisegefährten anbot, und ihn nach Rages geleitete und seinen betrübten Eltern unversehrt zurückführte; auch die Gemahlin seines Pfleglings vom Teufel befreite, den blinden Augen des alten Tobias den Anblick des Sonnenlichtes verlieh, der, wie er bei seinem Abschiede selbst sagte, die Gebete und Thränen des alten Tobias Gott dargebracht hatte.

Wenn aber unsere Gebete von den Engeln Gott dargebracht werden, so steigen sie wie ein angenehm duftender Weihrauch vor sein Auge. Die Engel erfreuen sich, wie uns der Heiland versichert, über die Bekehrung des Sünders; der hl. Paulus lehrt uns, daß alle dienstbare Geister sind, zum Dienste derjenigen gesandt, welche die Erbschaft des Himmels erlangen werden. Und von den vier Thieren und den 24 Aeltesten, welche vor dem Lamme stehen, sagt der hl. Johannes in der geheimen Offenbarung: Alle hatten Harfen und goldene Schaalen voll Weihrauch, welche die Gebete der Heiligen sind.

---

quia cum oratio pro aliis facta ex caritate proveniat, ut dictum est, quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris caritatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt; et quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes magis sunt efficaces. Habet enim hoc divinus ordo ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aerem. Unde et de Chr. dicitur (Hebr. VII, 25): „Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.“ Et propter hoc Hieronymus contra Vigilantium dicit: „Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se debent esse adhuc solliciti, pro aliis orant, quanto magis post coronas, victorias et triumphos.“ S. Thom. 2. 2. q. 83. a. 11.

Und im 8. Kapitel: Und es kam ein anderer Engel und trat vor den Rauchaltar und hatte ein goldenes Rauchfaß; und es wurde ihm viel Rauchwerk gegeben, damit er von den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar lege, der vor dem Throne Gottes ist. Und es stieg auf der Rauch des Rauchwerks von den Gebeten der Heiligen aus der Hand des Engels vor Gott [1]).

Mit welcher Sorgfalt aber und mit welch hl. Wettstreite die Engel für uns bitten und für uns sorgen, lehrt uns der Prophet Daniel. Dem Erzengel Gabriel, für das Wohl des jüdischen Volkes innigst besorgt, lag die Rückkehr desselben aus der Gefangenschaft sehr am Herzen. Der Schutzgeist des persischen Reiches aber wohl wissend, wie wichtig für die Erkenntniß des wahren Gottes der Aufenthalt der Juden in dem seiner Pflege anvertrauten Lande war, wünschte, daß dieselben noch länger daselbst verblieben. Da legte sich der hl. Michael ins Mittel, und so trugen beide den Sieg über den Schutzgeist des persischen Reiches davon, und Gott gestattete die Rückkehr der Juden in ihre Heimath [2]).

4. Wenn nun die hl. Schrift uns über die Sorge der himmlischen Heerschaaren belehrt, so zeigt sie uns auch zugleich, daß es heilsam und fromm sei, sie um dieselben anzurufen; wenn wir aus der hl. Schrift erkennen, daß die Engel für uns bitten und unsere Gebete Gott darbringen, sie unterstützen, und wie einen duftenden Weihrauch dem Angesichte Gottes darbringen, so müssen wir nothwendig daraus schließen, daß es christlich und fromm ist, durch ihre Hände unser Gebet zum Throne Gottes gelangen zu lassen.

Wenn aber jene erhabenen und reinen Geister sich so liebevoll zu uns herablassen, und sich so sehr um unser Heil bemühen, was sollen wir erst von den Heiligen, unsern Brüdern, sagen? Sie waren einst auch mit sterblichem Fleische umgeben; sie befanden sich in derselben Gefahr des Heils wie wir; von denselben Nöthen und demselben Elend wurden sie bedrängt: und sie sollten uns in diesem Jammerthale vergessen haben; sie sollten weniger für uns besorgt sein, als die hl. Engel? Nur ein unedles Herz kann im Glücke der Freunde vergessen, die es im Unglück zurückgelassen hat, und die Hilfe ihnen versagen, die es ihnen leicht bringen könnte. Der Christ schaudert davor, von den Heiligen auch nur so etwas zu denken; o nein, sie haben Mitleid mit unserm Elend und wollen uns gern helfen, wenn wir sie nur um ihren Beistand anflehen [3]).

[1]) Apok. 8, 3. — [2]) Dan. 10, 13 ff.

[3]) Diesen Gedanken führt sehr schön der hl. Bernhard aus: Sedet veteranus miles debita jam suavitate et securitate quietus: securus quidem sibi, sed

Um den Gläubigen Zutrauen einzuflößen, auf daß sie getrost zum Gnadenthrone Gottes hinzutreten mögen, schreibt der hl. Paulus: „Wir haben keinen hohen Priester, der mit unsern Schwächen nicht Mitleiden haben könnte, sondern einen, der in allen Stücken ähnlich wie wir versucht worden, doch ohne Sünde war."

Sollten also die Heiligen kein Mitleid mit uns haben, die den Mühseligkeiten dieses Lebens, welche Jesus Christus freiwillig auf sich genommen hatte, mit Naturnothwendigkeit, wie wir, unterworfen waren, von denen manche Sünder wie wir und erst nach einem sündhaften Leben den Pfad der Tugend betraten? Um wie viel mehr also werden sie um Barmherzigkeit für uns flehen, wenn sie um Gerechtigkeit und Bestrafung ihrer Verfolgung rufen, wie es dem hl. Johannes geoffenbart wurde: „Wie lange, Herr, richtest du nicht und rächest nicht unser Blut an denen, die auf Erden wohnen?"

Wenn noch irgend ein Zweifel über die Fürsprache der Heiligen sein könnte, so löst ihn uns die hl. Schrift selbst.

Wenn die Gerechten des A. T., die noch in der Vorhölle gehalten wurden, so eifrig für ihre lebenden Brüder flehten, was können wir von den Heiligen erwarten, welche Gott so nahe sind und ihn von Angesicht zu Angesicht schauen?

Judas der Machabäer, als er von seinen Feinden hart bedrängt ward, sah folgendes Traumgesicht, das, wie die hl. Schrift und der Erfolg bestätigte, höchst glaubwürdig war.

Als Nikanor, der römische Feldherr, die Juden verhöhnte, sprach ihnen Judas der Machabäer Muth ein, und erzählte ihnen einen glaubwürdigen Traum, wodurch er alle erfreute. Das Gesicht aber war folgendes: Onias, der Hohepriester, breitete seine Hände aus und betete für das ganze Volk der Juden. Hierauf erschien ein anderer Mann, ehrwürdigen Alters, von großer Herrlichkeit umstrahlt. Da

nostri sollicitus. Non enim cum putredine carnis simul se exuit visceribus pietatis: nec sibi sic induit stolam gloriae, ut nostrae pariter miseriae suaeque ipsius misericordiae oblivionem indueret. Non est terra oblivionis, quam anima Victoris inhabitat: non terra laboris, ut occupetur in ea, non denique terra, sed coelum est. Numquid coelestis habitatio animas quas admittit indurat, aut memoria privat aut spoliat pietate? Fratres! latitudo coeli dilatat corda, non arctat: exhilarat mentes, non alienat; affectiones non contrahit sed extendit. In lumine Dei serenatur memoria non obscuratur: in lumine Dei discitur quod nescitur, non quod scitur dediscitur. serm. 2. de S. Victore n. 2. Ebenso sagt von seinem verstorbenen Freunde Nebridius der hl. Augustin: Nec sic cum arbitror inebriari ex ea (Sapientia) ut obliviscatur mei, cum tu Domine quem potat ille, nostri sis memor. Conf. IX, 3.

sprach Onias: Das ist der Freund der Brüder des Volkes Israel, der ist's, welcher so viel für das Volk und die ganze hl. Stadt betet, Jeremias, der Prophet Gottes. Und Jeremias streckte die Hand aus und gab Judas ein goldenes Schwert mit den Worten: Nimm hin das hl. Schwert als Geschenk von Gott, damit wirst du die Feinde meines Volkes Israel erlegen.

Und wie kräftig dieses Gebet, wie stark dieses Schwert gewesen, zeigte der Ausgang der Sache. 35000 Feinde, unter ihnen Nikanor selbst, wurden erschlagen und die Stadt und der Tempel von dem Wütheriche befreit [1]).

Was kann uns also hindern, zu diesem starken Schwerte, zu der so mächtigen Fürbitte der Heiligen unsere Zuflucht zu nehmen? Wenn sie bei Gott für uns bitten wollen, wenn sie so viele Gewalt im Himmel haben, sollte es nicht erlaubt sein, sie anzurufen und so ihrer Fürsprache uns zu versichern und würdig zu machen?

5. Aber wie ist es denn möglich, daß die Heiligen unsere Gebete vernehmen können, besonders wenn sie im Herzen verborgen bleiben? Darauf antworten wir, wie ist es denn möglich, daß den Engeln die Bekehrung des Sünders bekannt werde, über die sie sich freuen; wie ist es denn möglich, daß sie die Gefahren kennen, aus denen sie uns befreien; daß sie die Gebete vernehmen, die sie als Rauchwolken vor dem Allerhöchsten aufsteigen lassen? Sollte der unendlichen Macht und Weisheit Gottes kein Mittel zu Gebote stehen, um den Heiligen unsere Gebete erkennen zu lassen; kann er, der die Vergangenheit und die Zukunft wie die Gegenwart sieht, und durch die Propheten verkünden läßt, nicht auch unsere Gebete den Heiligen offenbaren? Sie schauen Gott, die Quelle aller Wahrheit, alles Wissens und alles was da ist, von Angesicht zu Angesicht, und wenn sie auch mit ihrer endlichen Erkenntniß die göttliche Wesenheit nicht erschöpfen können, so können sie in derselben wenigstens unsere Gebete, die wir an sie richten, wie in einem Spiegel schauen [2]).

[1]) 2 Machab. 15, 12 ff.

[2]) Divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia, quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur, quod quicumque essentiam Dei vident, omnia cognoscunt, sed solum qui essentiam Dei comprehendunt: sicut nec in principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quae per essentiam divinam cognosci possunt. Unde etiam de quibusdam inferiores angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes divinam essentiam videant. Sed

6. Aber gesetzt auch, daß wir nicht die Art und Weise bestimmen können, wie den Heiligen unsere Gebete zur Kenntniß gelangen: daß sie ihnen zur Kenntniß gelangen, unterliegt auch nicht dem geringsten Zweifel. Oder sollten denjenigen unsere Gebete unbekannt bleiben, die dieselben so reichlich und gnädig erhörten; die, um Hilfe angerufen, so viele Wunder gewirkt, so große Gnaden von Gott erfleht haben? Daß die Heiligen unsere Gebete vernehmen, bezeugen die unzähligen Sünder, denen ihre Fürsprache die Bekehrung erwirkt hat; es bezeugen es die vielen Leidenden und Unglücklichen, welche durch die Verwendung der Heiligen aus ihrem Elend befreit worden sind; es bezeugen es die Blinden, welche das Licht der Augen, die Lahmen, welche den Gebrauch der Füße, die vielen Kranken, welche durch die Fürsprache der Heiligen ihre Gesundheit erlangt haben; bezeugen müssen es endlich Alle, welche die Heiligen jemals um ihre Fürbitte ernstlich angerufen haben; die hl. Reliquien derselben, welche gleichsam die Werkzeuge so vieler Gnaden sind; es bezeugen es ihre Grabmäler und Altäre, an denen so viele Wunder gewirkt wurden; es bezeugen es endlich die Votivtafeln, welche als Andenken der Fürsprache der Heiligen von ihren dankbaren Verehrern an ihren Gräbern aufgehängt werden.

Aus dem Gesagten können wir aber noch einen andern Schluß ziehen. Wenn es gewiß ist, daß die Heiligen aus sich unsern Gebeten nicht Erhörung verschaffen können, daß sie aus sich keine Gnaden spenden, keine Wunder wirken können, sondern nur Gott, den alleinigen Urheber aller Gnaden und Wunder, bitten können, daß er uns die Wünsche unsers Herzens erfülle, folgt aus den vielen Gnaden, die wir empfangen, nicht offenbar, daß Gott die Anrufung seiner Heiligen billigt, daß er es gut heißt, wenn wir durch sie unsere Gebete zu ihm gelangen lassen? Denn gesetzt, es mißfiele Gott, wie die Ketzer behaupten, daß wir unsere Gebete nicht an ihn unmittelbar, sondern an

---

unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in divina essentia videat, quantum perfectio suae beatitudinis requirit. Hoc enim ad perfectionem beatitudinis requiritur ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit. Hoc autem recta voluntate quilibet vult, ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat. Unde cum nulla rectitudo Sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent. Et ideo oportet quod illa in verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus praestant ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, „quo nihil est divinius“ ut ait Dionysius (Coel. hier. c. 3.).

Unde patet quod Sancti habent cognitionem eorum quae ad hoc requiruntur. Et sic manifestum est, quod in verbo cognoscant vota et devotiones et orationes hominum qui ad eorum auxilium confugiunt. S. Thom. Suppl. q. 72. a. 1. Vgl. auch oben § 636.

die Heiligen richten, wird er ein solches Gebet erhören? Wie könnte er durch so offenbare Wunder und Gnaden, die er auf die Fürbitte der Heiligen uns erweist, uns immer mehr aufmuntern, zu der Vermittlung der Heiligen unsere Zuflucht zu nehmen? Wenn die Anrufung der Heiligen unchristlich und unvernünftig wäre, wie dieselben Ketzer uns vorwerfen, würde Gott dadurch, daß er den Verehrern der Heiligen so offenbare, so viele und außergewöhnliche Gnaden verleiht, nicht den Aberglauben bestätigen und uns in einen nothwendigen Irrthum führen? So etwas kann man aber ohne die schnödeste Gotteslästerung von der unendlichen Güte und Wahrhaftigkeit Gottes nicht denken.

Daß die Heiligen um unsere Gebete wissen, daß sie dieselben erhören, oder, um noch allgemeiner zu sprechen, daß unsere Gebete, die wir an sie richten, erhört werden, steht außer allem Zweifel. So gewiß es nämlich Heilige im vollen Sinne des Wortes, speciell kanonisirte Heilige gibt, so gewiß ist es, daß die Gebete an sie erhört werden. Das sicherste Mittel, durch welche die Kirche und die Gläubigen die Heiligkeit eines Menschen erkennen, ist das Wunder. Auf diese Weise hat die Kirche, indem sie im kanonischen Processe wahre Wunder von vielen ihrer Kinder gewirkt mit peinlichster Sorgfalt feststellte, sie in die Zahl der Heiligen versetzt. Nun sind es aber nur Wunder, welche nach dem Tode der Heiligen gewirkt wurden, die als Beweismittel zugelassen werden. Diese sind aber immer an Kranken, Leidenden, Bedrängten gewirkt worden, welche die Heiligen um ihre Hilfe angerufen hatten. Ebenso gründet sich die Verehrung und Anerkennung eines Heiligen durch das Volk meist auf die Wunder und Gnadenerweise, die nach seinem Tode, besonders am Grabe gewirkt wurden, also auf die thatsächliche Erhörung der an die Heiligen gerichteten Bitten. Da nun diese Wunder so sicher sind, wie kaum eine andere Thatsache der Geschichte, ja auch in der Gegenwart constatirt werden, und selbst als schlagendster Beweis für das Christenthum und die Kirche gebraucht werden können, so ist die Erhörung der an die Heiligen gerichteten Gebete eine durch die Erfahrung constatirte Thatsache, und wie kein anderes Dogma hat Gott selbst diese Lehre der Kirche durch Wunder unmittelbar bestätigt [1]).

[1]) Ganz streng logisch folgt allerdings aus der Erhörung der Gebete nicht die Kenntniß der Heiligen von denselben: Gott könnte ja ohne sie dieselben erfüllen, aber einmal ist diese Annahme so absonderlich, daß sie keine Beachtung verdient. Sodann aber wäre es immerhin gottgefällig und heilsam, die Heiligen anzurufen, weil ja Gott solche Bitten erhört, während ohne die Dazwischenkunft der Heiligen die Erhörungen selten sind. Auch so bestätigte Gott selbst die Anrufung der Heiligen.

7. Wenn wir bei unsern Freunden auf Erden Hilfe suchen, so kommt es wohl oft vor, daß sie uns gerne helfen möchten, uns aber nicht helfen können. Andere könnten uns helfen, wollen aber nicht. Nicht so ist es mit unsern Freunden im Himmel; sie wollen uns helfen und können uns helfen. Sie sind höchst bereitwillig, unsere Gebete anzunehmen, und noch bereitwilliger ist Gott, sie ihnen zu gewähren. Wahr ist es, daß der liebe Gott immer bereit ist, unsere Gebete an ihn anzunehmen, daß er uns befiehlt, mit Zutrauen zu seinem Gnadenthrone hinzutreten, aber gewiß ist auch, daß unsere Gebete mit denen der Heiligen vereinigt ihm weit angenehmer sind, daß er seine Heiligen mit noch größerer Liebe umfaßt als uns, daß er auf die Fürbitten der Heiligen unsere schwachen Gebete viel schneller erhört [1]).

Und wer könnte denn auch daran zweifeln? Sind sie denn nicht seine Freunde, mit ihm unzertrennbar verbunden, die in Ewigkeit hindurch mit ihm herrschen werden? Das ist aber das Gesetz der Freundschaft, daß die Freunde Alles gemeinsam haben, daß was der Eine will, auch der Andere will, daß dem Freunde nichts schmerzlicher fällt, als dem Freunde eine Bitte abschlagen zu müssen. Können wir also glauben, daß die unendliche Liebe, welche dies Gesetz der Freundschaft unsern Herzen eingeschrieben, welche aller Güte, Freundschaft Vorbild, Ursprung und Ursache ist, ihre Freunde anders behandele? ihre Bitten für unser Heil, das ihr selbst so sehr am Herzen liegt, nicht erfüllen werde? Zumal da die Heiligen auf Erden so viel für Gott gethan haben. Viele haben alle ihre Kräfte, ihre Fähigkeiten, ihr Vermögen, ihr ganzes Leben seinem hl. Dienste aufgeopfert. Um seine Ehre und sein Reich zu verbreiten, um ihm Seelen zu gewinnen, haben Viele nicht Arbeiten gespart, nicht Gefahren gescheut, sind vor keinem Leiden zurückgeschschaudert. Viele haben ihm zu Liebe den beständigen und langwierigen Kampf mit der Hinterlist des Teufels, mit

[1]) Nam quia minime idonea est oratio nostra ad flectendum Dominum in tempore necessitatis et calamitatis, siquidem oratio nostra non tam deprecatio est, quam peccatorum in memoriam revocatio: idcirco nos ad conservos Domini dilectos confugimus. Aster. Amas. in encomio SS. Mart.

Denselben Gedanken drückt eine Oration des Leonin. Sakramentar aus: Deus qui nos idoneos non esse perpiciens ad magnificentiam tuam, sicut dignum est, exorandam, eorum nobis qui tibi placuerunt praesidia contulisti: praesta ut eorum precibus adjuvemur quorum providisti nobis miseratus auxilium.

Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen quia futura est adhuc redemtio totius corporis ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporibus laborantibus? S. Ambros. ep. 22.

den Lockungen des Fleisches, mit den Verfolgungen der Welt gekämpft; Viele haben ihm zu Liebe sich aller Freuden dieses Lebens entschlagen, und ihren Leib durch Fasten, Beten und andere ausgesuchte Qualen gepeinigt. Viele von ihnen haben, um den hl. Glauben nicht zu verleugnen, den Martyrtod erlitten, sind gefoltert, geschlagen, bei langsamem Feuer verbrannt, den wilden Thieren vorgeworfen worden, kurz haben alle Peinen und Qualen erduldet, welche die Wuth der Hölle nur erfinden und die Grausamkeit ihrer Diener nur ins Werk setzen konnte.

Wird sich nun wohl die unaussprechliche Güte und Freigebigkeit Gottes von seinen Geschöpfen übertreffen lassen; wird er denen, die so viel für ihn gethan haben, eine Bitte für uns Erdenbewohner abschlagen können? Wie die Soldaten, sagt der hl. Chrysostomus, die in der Schlacht erhaltenen Wunden dem Könige vorzeigend, mit Zutrauen sprechen, so können auch die hl. Martyrer, ihr abgeschlagenes Haupt vorweisend, bei dem Könige des Himmels erlangen, was sie immer wollen [1]).

Die hl. Apostel können die zahlreichen Schaaren vorweisen, welche sie seinem Namen gewonnen haben, die hl. Bekenner und Jungfrauen an die Leiden und Kämpfe erinnern, die sie für seinen hl. Namen bestanden haben [2]).

Und bei einem solchen Anblicke sollte er ihnen etwas verweigern? O nein, die Freigebigkeit Gottes ist größer, als wir denken und begreifen können. Sie konnte nicht die Zeit der Belohnung abwarten, um die Macht der Heiligen zu zeigen, schon auf dieser Erde hat er ihnen alles gewährt, was sie immer von ihm verlangten, und ihnen Größeres gewährt, als sie auch nur verlangen konnten. Er hat ihnen unumschränkte Gewalt gegeben, zu lösen und zu binden, er hat ihnen Gewalt gegeben, auf Drachen und Schlangen unbeschädigt einherzugehen, und alle Macht des Teufels mit Füßen zu treten. Sie sprechen ein Wort, und auf ihr Wort gehen Lahme, sehen Blinde, stehen Tote wieder auf; auch ihr Schatten, ihr Schweißtuch macht Kranke gesund; die ganze Natur gehorcht den Heiligen, kein Naturgesetz ist so beständig, keine Naturkraft so stark, welche nicht ihrem Gebete weicht; die wilden

[1]) „Die beiden Martyrer hatten große Zuversicht bei Gott, nicht blos im Leben, sondern auch im Tode, ja im Tode noch mehr, denn jetzt tragen sie die Wundmale Christi an sich. Indem sie diese Wundmale vorzeigen, können sie vom Könige alles erlangen". de SS. Beren. et Prosd.

[2]) Der hl. Gregor v. Naz. zweifelt nicht, daß die Hände der Asketen, welche so viele Wunder verrichteten, auch die Gottlosigkeit Julians niederwerfen werden. or. 4. c. Julian. I, 71.

Thiere verlieren ihre Unbändigkeit und dienen ihnen; die Sonne bleibt in ihrem Laufe stehen, das stürmische Meer beruhigt sich auf ihr Wort, und bietet seinen Rücken dar, auf daß Heilige wie auf trockenem Lande über seine Fluthen wandeln. Auch verhärtete Menschenherzen, unbändiger als die wilden Thiere, werden auf ihr Gebet erweicht und in zahme Lämmer verwandelt; Teufel, brüllend vor Wuth, erkennen die Macht der Heiligen an.

Wenn also in diesem Leben, welches doch die Zeit der Trübsal, des Leidens und der Prüfung ist, sich Gott den Heiligen so willfährig zeigte, was wird er ihnen zu Liebe erst thun, nachdem sie in die Glorie eingegangen sind? Wenn er sie so sehr ehrte in der Zeit der Erniedrigung und der Demuth, wie wird er sie durch Erhörung ihrer Bitten verherrlichen, wenn sie mit ihm herrschen. Wenn er sich in der Zeit der Schwachheit, als sie noch entfernt von ihm in der Verbannung lebten, schon so mächtig in ihnen zeigte, welche Kraft werden erst ihre Gebete haben, wenn sie ihn von Angesicht zu Angesicht schauend ihre Bitten für uns darbringen werden? Welches Gebet kann unerhört bleiben, welches von so mächtigen Fürsprechern Gott vorgetragen wird?

8. Keine Gnade ist so groß, welche wir nicht erlangen werden, wenn wir die Heiligen darum bitten. Denn daß sie nicht umsonst eine so große Macht besitzen und uns wirklich helfen wollen, wird ja Niemand bezweifeln. Auch sie waren einst in denselben Nöthen wie wir, oder sollten diejenigen, welche auf Erden so ganz für ihre Mitbrüder lebten, jetzt, da sie so mächtig geworden sind, Nichts für dieselben thun wollen? So strenge die Heiligen gegen sich waren, so liebevoll waren sie gegen Andere. In dem Grade, als sie in der Liebe Gottes wuchsen, nahmen sie auch in der Liebe zum Nächsten zu. Sie beteten Tag und Nacht für die Bekehrung der Sünder; nicht das Meer, nicht Hunger, nicht Kälte, nicht die größten Beschwerden konnten sie abhalten, die verirrten Schafe zurückzuführen, und denen, welche in der Finsterniß des Todes saßen, die frohe Botschaft des Heils zu verkünden; viele weihten ihr Leben dem Dienste der Kranken, und ließen sich auch durch einen sichern Tod nicht abhalten, ihnen zu Hilfe zu eilen. Viele haben ihr ganzes Vermögen den Armen ausgetheilt, die größten Gefahren ausgestanden, um ihre Brüder aus der Gefangenschaft zu befreien, ja manche haben sich selbst für dieselben in die Sklaverei gegeben. Alles was sie hatten, Geld, Kraft, Wissen gehörte mehr dem Dienste des Nächsten, als ihnen selbst.

Und sollten sie dieses liebevolle Herz im Himmel nicht mehr haben?

Sollte der Aufenthalt der Liebe ihr Herz kalt und gleichgiltig gemacht haben? O nein, antwortet der hl. Bernhard, das selige Vaterland mindert die Liebe nicht, sondern mehrt sie. Denn was war denn der Beweggrund der Liebe zu den Nächsten auf dieser Erde? Die Liebe Gottes. Die Liebe Gottes war es, welche die Heiligen zu solcher Liebe zu den Nächsten entflammte. Nun ist aber jene Liebe Gottes der Erdenpilger wie ein Fünkchen zu der unendlichen Gluth der Liebe der Himmelsbewohner. Hier auf Erden schöpften sie die Liebe Gottes aus seinen Werken, die nur ein schwacher Abglanz seiner unendlichen Schönheit sind; im Himmel schauen sie seine Herrlichkeit von Angesicht zu Angesicht; und je mehr sie schauen, desto mehr werden sie von Liebesflammen zu ihm erfüllt, so zwar, daß ihr endliches Herz sie nicht ertragen könnte, wenn sie nicht zu seiner so grenzenlosen Liebe, welche die ganze Ewigkeit hindurch ihre Seligkeit ausmachen wird, gestärkt würden. Wenn also jene schwache Liebe auf Erden sie zu einer so großen Liebe gegen den Nächsten entflammte, und sie zu so großen Opfern vermochte, was wird die Liebe im Himmel nicht thun; jetzt, da es ihnen nur ein Wort kostet, uns zu helfen, jetzt, da sie für sich ohne alle Sorgen sind? jetzt, da sie unsere Gefahren kennen? Wenn sie auf Erden schon so sehr für das Seelenheil ihrer Brüder besorgt waren, um wie viel mehr jetzt, da sie so klar einsehen, wie unaussprechlich große Peinen und Strafen diejenigen erwarten, welche nicht gerettet; wie unendlich groß der Verlust derjenigen ist, welche Gott für immer verlieren, wie unendlich groß das Glück und die Seligkeit derjenigen ist, welche Gott besitzen und in ihm sich erfreuen werden.

O wie groß muß ihre Liebe und Sorgfalt für uns sein, wenn sie die große Liebe sehen, welche Gott gegen uns hat, wenn sie erkennen, wie sehr ihm unser Seelenheil am Herzen liegt; wenn sie die Wunder der Liebe sehen, welche er in Jesus Christus für uns gewirkt hat. Denn jetzt erst erkennen sie, insoweit es überhaupt Geschöpfen möglich ist, wie groß die Liebe eines Gottes ist, der für uns Mensch geworden, für uns gelebt, gelitten und gestorben ist, der so viele Geheimnisse der Liebe gewirkt hat. Jetzt also erkennen sie erst recht, wie groß der Preis und Werth unserer Seelen ist, und sie wünschen sehnlicher als wir selbst, daß dieselben nicht zu Grunde gehen, daß das kostbare Blut Jesu Christi nicht vergeblich für uns vergossen sei. O, mit welchem Vertrauen müssen wir erfüllt werden, wenn wir bedenken, daß wir so liebevolle Freunde im Himmel haben, die so sehr für uns besorgt sind, die uns so gern helfen wollen, die uns mehr von Gott erlangen wollen, als wir nur bitten können!

III. Eine besondere theologische Begründung der Anrufung der Heiligen braucht nach dem Gesagten nicht mehr gegeben zu werden: sie hat sich uns an der Hand der Väter aus Vernunft und Offenbarung von selbst ergeben. Desgleichen sind alle Einwände, welche gegen diese Lehre erhoben werden werden können, von den Vätern schon widerlegt worden. Wir wollen darum nur den einen, der mit dem ganzen protestantischen System in engster Beziehung steht, und auf den verschiedensten Gebieten immer wieder hervortritt, näher in Erwägung ziehen: wenn er sich aber als ein ganz allgemeiner Grundirrthum darstellen wird, so ist damit zugleich ein Urtheil über das gesammte Heilssystem des Protestantismus gefällt.

1. Der Protestantismus verlangt und erklärt es als einen hohen Vorzug in der Heilsangelegenheit, ja als das Wesen der Religion, den unmittelbaren Verkehr der Seele mit Gott; nach Harnack ist dies das einzige Lehrstück der Predigt Jesu Christi: Die Seele für Gott und Gott für die Seele. Darnach dürfen nicht die Heiligen, darf nicht die Kirche, dürfen keine Sakramente sich zwischen Gott und die Seele schieben. Es wäre ja auch ein Mangel an Vertrauen, wenn man sich nicht unmittelbar an den allmächtigen, allbarmherzigen Gott wendete.

Wäre dieser Einwand beweisend, dann dürfte man sich auch nicht an den Gottmenschen wenden, sondern müßte mit Harnack die Gottheit Jesu Christi leugnend, sich direct an Gott wenden. Die Vermittlung durch die Kirche als seine Stellvertreterin und die Sakramente hat der Gottmensch selbst angeordnet und das Heil von dieser Vermittlung abhängig gemacht. In der Heilsangelegenheit ist aber nicht das Bessere, d. h. was uns so scheint, was uns bequemer ist, sondern was Gott bestimmt hat, maßgebend. Uebrigens soll diese Vermittlung uns nur sicherer, wirksamer, leichter zu Gott führen, als wir es aus uns vermöchten. Dasselbe gilt auch von der Verehrung und Anrufung der Heiligen. Dieselbe ist uns nicht zu so strenger Pflicht gemacht, wie die Kirche und die hl. Sakramente. Es ist mehr den individuellen Neigungen des Einzelnen anheimgegeben, ob er sich lieber an Gott selbst oder an die Heiligen als Vermittler wenden will. Aber es entspricht durchaus einem Zuge, einem Bedürfnisse des menschlichen Herzens, die mächtige Fürsprache der Heiligen zu Hilfe zu nehmen. Schon die Scheu vor der unendlichen Majestät, noch mehr das Gefühl unserer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit drängt uns, die Vermittlung der Freunde Gottes anzurufen.

Diese Vermittlung entspricht auch einem allgemeinen Weltgesetze

der göttlichen Vorsehung: das Niedere wird durch das Höhere zu seiner Vollendung geführt, die Weisheit Gottes läßt die Mittel, die zur Erreichung ihrer Ziele gegeben sind, nicht unbenutzt. Besonders in der socialen, sittlichen Ordnung läßt er die Menschen durch Menschen leiten, vervollkommnen, in der übernatürlichen Ordnung hat er eine geistige Hierarchie eingesetzt, durch welche er das Heil der Gläubigen erzielt [1]).

Gerade darin zeigt sich die göttliche Macht und Güte deutlicher, als wenn er selbst alles wirkte. Er rüstet nämlich auch Andere aus, um Werkzeuge seiner Macht und Güte zu werden. Die göttliche Liebe und Macht tritt in ein helleres Licht, wenn er eigene Austheiler seiner Wohlthaten bestellt [2]).

2. Um die Anrufung der Heiligen zu rechtfertigen, muß aber auch die Wirksamkeit ihrer Gebete bewiesen oder doch genauer bestimmt werden; denn daß sie, von uns angerufen, für uns bitten, dürfte aus dem Gesagten klar genug hervorgehen. Dies ergibt sich, wie der hl. Bonaventura ausführt, aus ihrem eigenen Verlangen, uns zu helfen, und aus der Anordnung Gottes, welcher will, daß alle Glieder des Leibes Christi einander helfen [3]).

---

[1]) „Iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium (eccl. hier. c. 5), ut per media ultima reducantur ad Deum.“ Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo proquinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Deo, in eum per sanctos medios reducamur: quod quidem contingit dum per eos divina bonitas in nos suum effectum infundit. Et quia reditus noster ad Deum respondere debet processui bonitatum ipsius in nos, sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis. Et inde est, quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores dum ab eis petimus quod pro nobis orent. S. Thom. Suppl. q. 72. a. 2.

[2]) Auf den Einwand, daß Gott selbst ja unendlich barmherzig und mehr geneigt ist, als irgend ein Heiliger uns zu helfen, antwortet der hl. Thomas: Sicut non est propter defectum divinae potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur sed est ad complementum ordinis universi, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant: ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius, quod oporteat ejus clementiam per orationes Sanctorum pulsare, sed est ad hoc ut ordo praedictus servetur in rebus. Ibid. ad 1m.

[3]) Sicut dicit Magister in litera: „Sancti pro nobis orant“. Et hujus ratio est duplex: una est quia vident nostram necessitatem, qua nos indigemus ab aliis relevari; alia propter Dei voluntatem, quia vult ut unum membrum aliud relevet, et „pro invicem solicita sint membra“ (I. Cor. 12. 25). Unde cum ipsi sint liberati debent alios adjuvare. in 4 dist. 45. a. 3. q. 3.

Wirksam aber sind ihre Gebete erstens wegen ihrer hohen Verdienste, zweitens wegen der Liebe, die sie aufs engste mit Gott verbindet [1]).

Aus diesem doppelten Grunde sind ihre Gebete stets wirksam und werden immer erhört. Sie bitten ja, wie der hl. Thomas ausführt, nur um das, was Gott will.

Sancti dicuntur dupliciter orare pro nobis: uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scl. per eorum merita quae in conspectu Dei existentia non solum cedunt eis in gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam, sicut etiam sanguis Chr. pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt quantum in eis efficaces ad impetrandum quod petunt. Sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non consequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod eorum merita nobis proficiunt. Sed secundum quod orant pro nobis votis suis aliquid nobis postulando semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri; quod autem Deus vult, semper impletur. Nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam „vult omnes homines salvos fieri", quae non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod Sancti volunt per hunc modum voluntatis interdum non impletur [2]).

3. Dagegen könnte man den Einwand erheben, wenn die Heiligen nur um das bitten, was Gott will, brauchen wir ihre Fürbitte nicht, denn was Gott will, geschieht ganz sicher.

Darauf antwortet der hl. Thomas mit den hll. Augustin und Gregor: Gott will oft, daß durch das Gebet sein Wille erfüllt werde.

Nec tamen oratio eorum est infructuosa, quia sicut dicit Augustinus in l. de praedest. SS. (c. 22) et Gregorius (dial. l.

---

[1]) Sanctorum orationes multa nobis bona impetrant, sicut dicit Magister, „merito et affectu". Merito quidem praecedenti, quo Deo fidelissime servierunt et tantum locum suis meritis sunt adepti, ut non solum sibi beatitudinem et gloriam meruerint sed etiam aliis suffragari.

Multa etiam superrogaverunt affectu: quia amici Dei sunt facti et „amicitia est idem velle et nolle", et cum aliquem ament Sancti, compellunt, ut sic dicam Deum diligere. Unde beata Virgo multos peccatores Deo reconciliare dicitur. Ibid. q. 2.

[2]) Suppl. q. 72. a. 3.

1. c. 8), orationes Sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est, ut intercedentium orationibus salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus Sanctorum impleatur illud quod Sancti vident eum velle [1]).

Aehnlich der hl. Bonaventura: Si constaret nobis hoc totum, quod essent praevisi salvari ad nostras preces, deberemus utique pro eis rogare et fructuose rogaremus quia ad preces nostras salvantur. Sic intelligendum est in Sanctis, qui vident quod Deus decrevit nos salvare ad ipsorum preces: et ideo instantissime rogant et impetrant [2]).

4. Aber die Seligen erbitten manchmal Verschiedenes, Entgegengesetztes von Gott, der eine dieses, der andere das Gegentheil, wie der Engel Gabriel das Gebet des Daniel Gott vortrug, der „Fürst des Reiches der Perser" aber ihm entgegen war [3]).

Darauf erwidert der hl. Thomas mit dem hl. Gregor: Ista pugna bonorum angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent, sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam exspectantes. Et hoc est quod Gregorius (Moral. XVII. c. 8) exponens praedicta verba Danielis dicit: „Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, sed eorum facta juste judicantes examinant: cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernae curiae concilium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur. Quorum tamen omnium una victoria est sui super se opificis voluntas summa, quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent numquam volunt," unde nec petunt. Ex quo etiam patet quod orationes eorum semper exaudiantur [4]).

Der hl. Hieronymus glaubt, den Widerstreit der Geister durch die Annahme erklären zu wollen, daß der Fürst des Reiches der Perser ein böser Dämon sei [5]). Doch ist diese Annahme nicht nöthig. Die

[1]) ad 5m. — [2]) In 4 dist. 45. a. 3. q. 2. ad 3m. — [3]) Dan. 5, 12.

[4]) Ibid ad 3m.

[5]) Ista quaestio movetur occasione horum verborum Danielis. Quae quidem Hieronymus exponit dicens principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat Gabriele preces ejus Deo praesentate. Haec autem resistentia potuit fieri quia princeps aliquis daemonum Judaeos in Persidem ductos ad peccatum induxerat per

Engel wissen ohne göttliche Mittheilung oft nicht, was der göttlichen Vorsehung und Anordnung entspricht.

Ad videndum igitur qualiter unus angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quod divina judicia circa diversa regna et diversos homines per angelos exercentur. In suis autem actionibus angeli per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diversis regnis vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut praesit. Quid autem super hoc ordo divinae sapientiae habeat cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur inquantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariae voluntates (cum in hoc omnes concordent quod Dei sententia impleatur), sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia [1]).

5. In treffendster Weise begründet die Anrufung der Heiligen der hl. Bonaventura in ihrer Beziehung zu Gott, zu den Heiligen selbst, zu uns.

Deus decrevit et voluit, quod Sanctos rogaremus triplici ex causa scl. propter nostram inopiam, Sanctorum gloriam et Dei reverentiam.

Propter inopiam in merendo, ut ubi nostra non supperterent merita, patrocinentur aliena, propter inopiam in contemplando, ut qui non possumus summam lucem aspicere in se, aspiciamus in Sanctis; propter inopiam in amando quia miser magis se sentit affici circa unum Sanctum quam etiam circa Deum. Ideo compassus nostrae inopiae voluit nos rogare Sanctos.

Secunda causa est SS. gloria: quia Deus vult Sanctos suos glorificare, vult per eos miracula facere in corporibus et salutem in animabus ut ipsos laudemus; et hoc non tantum per supremos Sanctos, sed etiam infimos; unde sicut aliquis sanatur corporaliter Linum et non invocando Petrum, alius e converso, sic et spiritualiter.

quod impedimentum praestabatur oratio Danielis pro eodem populo deprecantis. Sed secundum Gregorium (Moral. XVII, c. 8) „princeps regni Persarum bonus angelus fuit custodiae regni illius deputatus." 1. p. q. 113 a. 8.

[1]) Ibid. Oder wie Thomas in 1. dist. 10. a. 3 sagt: Die Willen der Engel sind materialiter, nicht formaliter einander entgegen.

Tertia causa est Dei reverentia, ut peccator qui Deum offendit, quasi non audeat Deum in propria persona adire, sed amicorum patrocinium implorare [1]).

Mit letzterem erledigt sich auch die Schwierigkeit, die sich der Seraph. Lehrer gemacht:

Deus est nobis misericordior et praesentior quam aliquis Sanctus; sed stultus esset, qui posset adire regem et inveniret eum benigniorem quam principem, qui relicto rege adiret principem. Dann sagt er: Bonum est aliquando a Deo resilire ob reverentiam [2].

---

[1]) in 4. dist. 45. a. 3. q. 3.

[2]) Ibid q. 3.

Zweiter Abschnitt.

Die allgemeine Vollendung.

Erstes Kapitel.

Die Auferstehung der Todten.

§ 641.

Die Auferstehung, ein Grunddogma des Christenthums.

I. Die Auferstehung der Todten gehört zu den Grundlagen des Christenthums [1]).

1. Denn unsere Auferstehung ist so innig verbunden mit der Grundthatsache der übernatürlichen Offenbarung, nämlich der Auferstehung des Herrn, daß, wie der hl. Paulus erklärt: wenn wir nicht auferstehen, auch Christus nicht auferstanden ist und somit der Glaube und die Predigt der Apostel nichtig ist.

„Wenn aber Christus gepredigt wird, daß er von den Todten auferweckt worden ist: wie sprechen Einige unter euch, daß es keine Auferstehung der Todten gibt? Wenn es aber keine Auferstehung der Todten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, ist also nichtig unsere Predigt, nichtig aber auch euer Glaube. Wir werden aber auch als falsche Zeugen Gottes erfunden, da wir gegen Gott bezeugen, daß er Christus auferweckt hat, den er nicht auferweckt hat: wenn anders die Todten nicht auferweckt werden. Denn wenn die Todten nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, ist euer Glaube eitel; noch seid ihr in euren Sünden. Folglich sind auch die in Christus Entschlafenen verloren gegangen. Wenn wir blos in diesem Leben auf Christus hoffen, sind wir elender als alle

[1]) 1 Resurrectionem enim aufer, illico Christianismum evertes. August. n ps. 101, v. 2 n. 7.

Menschen. Nun aber ist Christus von den Todten auferstanden, der Erstling der Entschlafenen. Denn da durch einen Menschen der Tod, auch durch einen Menschen die Auferstehung von Todten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch alle in Christus belebt werden [1])."

Aber woher der so innige, nothwendige vom Apostel behauptete Zusammenhang der Auferstehung Christi mit unserer Auferstehung? Derselbe ist zunächst ein historischer, er gründet sich auf die Predigt des Apostels; sein κήρυγμα ging bei den Korinthern auf die Auferstehung des Herrn als Grundthatsache des Christenthums und die damit gegebene Auferstehung der Todten. Wenn also die Predigt des Apostels über die Auferstehung beanstandet wird, dann ist er auch in Bezug auf die Grundthatsache ein falscher Zeuge, und damit ist aller Glaube nichtig. In der That wer die Auferstehung für unmöglich erklärt, muß aus gleichem Grunde auch Christi Auferstehung in Frage stellen.

2. Aber der hl. Paulus deutet auch einen innern Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der unsrigen an: Christus ist auferstanden als Erstling der Entschlafenen: er ist der zweite Adam, der wieder herstellt, was Adam verscherzt. Das Erstere besagt, daß was an Christus, dem Haupte geschieht, auch an seinen Gliedern sich vollziehen muß, seine Auferstehung wie alle seine Geschicke sind vorbildlich für die Seinigen: auch sie müssen auferstehen. Mit dem zweiten ist unmittelbar gegeben, daß Christus den Tod, den Adam in die Welt gebracht, überwinden mußte, nicht blos für sich, sondern an allen Nachkommen Adams: er hat ihn überwunden durch seine Auferstehung, also müssen auch alle Menschen auferstehen. „Als letzter Feind wird der Tod vernichtet" [2]) geht auf den Tod überhaupt, der am Ende vollständig besiegt sein wird.

Der Apostel wird nicht müde immer wieder auf die Auferstehung hinzuweisen, und ihre grundlegende Bedeutung einzuschärfen. Er bedient sich sogar einer Argumentation, die in sich vielleicht wenig beweisend, um so mehr auf die Leugner der Auferstehung Eindruck machen mußte. Er argumentirt ad hominem: „Was thun denn auch die sich für die Todten taufen lassen, wenn die Todten überhaupt nicht auferweckt werden"? [3]) Was auch immer unter dieser Taufe für die Todten verstanden werden mag, in ihr spricht sich der Glaube an das Fortleben aus. Die Auferstehung leugnen und das jenseitige Leben leugnen, ist wie den Juden so auch dem hl. Paulus Eins.

[1] 1 Kor. 15, 12—22. — [2]) V. 26. — [3]) V. 28.

Darum zieht er die schreckliche praktische Folgerung aus der Leugnung der Auferstehung: alles sittliche religiöse Leben wird vernichtet: „Wofür bestehen wir denn auch jede Stunde Gefahren? Täglich sterbe ich, wenn ich zu Ephesus mit wilden Thieren kämpfte, was nützt es mir? Wenn die Todten nicht auferstehen, lasset uns essen und trinken, denn morgen werden wir todt sein“ [1]).

Sodann geht der Apostel daran, was er bei keinem andern Glaubenssatz thut, auch die Art und Weise der Auferstehung, die Beschaffenheit der auferstandenen Leiber u. s. w. zu erklären, und so die Einwände gegen die Möglichkeit oder Schwierigkeit des Verständnisses des Geheimnisses zu beseitigen [2]).

Darauf schließt er: „Dann wird erfüllt das Wort das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Sieg. Wo ist Tod dein Stachel, wo dein Sieg, o Unterwelt?“ [3]).

3. Wegen der fundamentalen Bedeutung der Auferstehung für den christlichen Glauben und das christliche Leben wird sie mit der Lehre von der Taufe, dem Gerichte, der Buße unter den Anfangsgründen des Glaubens den Gläubigen vorgetragen [4]). Darum findet sich dieser Glaubensartikel bereits im Apostolischen, also ältesten Taufsymbolum.

Der Apostel tritt einer falschen Deutung der Auferstehung als einem Krebsgeschwür, als *βέβηλος κενοφωνία* entgegen, wie sie schon zu seiner Zeit hervortrat bei Hymenäus und Philetes, welche von der Wahrheit abgeirrt sind, indem sie sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und untergraben den Glauben von Manchen [5]).

4. Der Apostel schreibt unserem hinfälligen Leibe eine Art Verlangen nach Verklärung wie der ganzen der Sünde verfallenen Natur eine trauernde Sehnsucht nach Erlösung zu, die mit der durch Christus erfolgten Erlösung auch sicher eintreten werde.

„Die Erwartung der Creatur ersehnt die Offenbarung der Kinder Gottes. Denn der Nichtigkeit ist die Creatur unterworfen, nicht freiwillig, sondern wegen dessen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung, denn auch selbst die Schöpfung wird befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens

---

[1]) V. 30—32. — [2]) V. 35—45.

[3]) 55, 56. Vgl. Is. 25, 8, Oseas 13, 14.

[4]) Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem ad perfectiora feramur, non rusum jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis et fidei ad Deum, baptismatum doctrinae, impositionis manuum ac resurrectionis mortuorum et judicii aeterni. Hebr. 6, 1.2.

[5]) 2. Tim. 2, 16—18.

zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Geburtswehen liegt bis jetzt. Dies nicht allein, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes empfangen haben, seufzen innerlich, indem wir die Kindschaft erwarten, die Erlösung unseres Körpers" [1]).

Durch die Sünde ist Verderben über die ganze Schöpfung gekommen, insbesondere der Tod über den Menschen. Das ist kein natürlicher, sondern ein gewaltsamer Strafzustand, aus dem die Schöpfung befreit zu werden sich sehnt, die leblose Schöpfung mit einem s. g. appetitus naturalis, die lebenden und insbesondere die vernünftigen Wesen mit einer wahren schmerzhaften Sehnsucht. Christus hat uns erlöst und damit das Verderben, den Tod, beseitigt, aber erst wenn unsere Kindschaft offenbar wird, kann die Erlösung in der Verklärung vollkommen werden, erst dann wird auch unser Leib an der Erlösung theilnehmen: er wird zu glorreichem Leben auferstehen.

5. Diesen innigen Zusammenhang des geistigen, übernatürlichen verklärten Lebens der Seele mit der Wiedererweckung, der Verklärung des Leibes spricht noch ausdrücklicher der göttliche Heiland selbst aus, wenn er als Wirkung des Genusses seines Fleisches und Blutes die selige Auferstehung in Aussicht stellt.

„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage" [2]). „Das ist der Wille des Vaters, daß von allem, was er mir gegeben hat, nichts verloren gehe, sondern ich alles auferwecke am jüngsten Tage . . . daß jeder, der an den Sohn glaubt, ewiges Leben habe und ich ihn auferwecke am jüngsten Tage" [3]).

Diesen Gedanken von der Wirksamkeit der Eucharistie auf den Leib haben bekanntlich die hl. Väter mit Vorliebe behandelt; schon der hl. Ignatius M. nennt die hl. Eucharistie das *φάρμακον ἀθανασίας*, die späteren Väter sehen in der Eucharistie einen Keim der Unsterblichkeit, der unsern sterblichen Leibern eingesenkt, sie unsterblich mache. Dieser Auffassung liegt der Gedanke zu Grunde: die hl. Eucharistie verbindet den Christen immer inniger durch die Gnade mit Christus, macht ihn immer mehr zum Gliede des Leibes Christi: damit ist ein doppelter Grund für die Auferstehung gegeben.

Erstens: die Glieder müssen ihrem Haupte gleichförmig werden; er wird „unsern Leib der Niedrigkeit umgestalten nach der Aehnlichkeit der Herrlichkeit seines eigenen Leibes" [4]).

[1]) Röm. 8, 19–25. — [2]) Joh. 6, 39, 40. — [3]) V. 39, 40.

[4]) Phil. 3, 21. Christus ist nicht blos auferstanden: „er ist die Auferstehung und das Leben, wer an ihn glaubt, wird ewig leben." Joh. 11, 25. 26.

Zweitens wird die begnadigte Seele immer mehr der Erlösungsgnade theilhaftig: die Erlösung hat uns aber vom geistigen und leiblichen Tode befreit. Wie durch den Verlust der Gnade bei Adam der leibliche Tod eintrat, so muß durch die Fülle der Gnaden welche der Glaube an Christus, insbesondere der Empfang der hl. Eucharistie verleiht, das ewige Leben der Seele auch auf den Leib übergehen.

6. Diese Stellen sprechen, wie überhaupt alle Texte der hl. Schrift, welche von der Auferstehung handeln, zunächst von der Auferstehung der Gerechten; sie wird uns ja vor allem als Gegenstand unserer Hoffnung vorgestellt.

Aber auch die allgemeine Auferstehung, auch die Auferstehung der Sünder, lehrt der Herr und der hl. Paulus:

„Es kommt die Stunde, in der alle, welche in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Und die Gutes gethan haben, werden hervorgehen zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben, zur Auferstehung des Gerichtes“ [1]).

Auch der hl. Paulus lehrt ausdrücklich und erwartet eine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten [2]). Der hl. Johannes legt gerade auf die Allgemeinheit der Auferstehung einen besonderen Nachdruck, indem er sagt, daß er die Todten alle, Jung und Alt, vor dem Throne Gottes zum Gerichte stehen sah. *Καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς μικροὺς καὶ μεγάλους ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου* [3]); in rhetorischer Enumeration führt er alle Orte an, wo irgend ein Todter sich finden mochte: alle geben ihre Todten zurück: „Und es gab das Meer die Todten in ihm, und der Tod und die Unterwelt gaben die Todten in ihnen: und sie wurden gerichtet ein jeder nach seinen Werken“ [4]).

Ueberhaupt sprechen die biblischen Schriftsteller von der Auferstehung im Sinne der allgemeinen Auffassung der Juden: diesen war aber Unsterblichkeit und Auferstehung gleichbedeutend, ebenso wie die Leugner der Unsterblichkeit, die Sadduzäer, die Auferstehung für alle leugneten. In diesem Sinne ist der Herr zu verstehen, wenn er, um die Sadduzäer zu widerlegen, erklärt, daß die Auferstandenen sein

[1]) Joh. 5, 29. 30. — Manche protestantische Theologen (Karsten, Weiß) wollen nach dieser Stelle den Gottlosen die Auferstehung nur zum Gerichte zugestehen; das trifft in dem Sinne zu, als ihre Leiber nicht verklärt werden; daß sie aber nach dem Gerichte ihre Leiber wieder ablegen würden, ist eine ungereimte Dichtung.

[2]) Apgesch. 24, 15. — [3]) Apok. 20, 12. — [4]) V. 13.

werden, wie die Engel des Himmels, welche nicht heirathen und nicht geheirathet werden [1]).

Hier ist offenbar zunächst nur von den seligen Auferstandenen die Rede, wie dies insbesondere aus der Darstellung bei Lukas deutlich hervorgeht: „Die Kinder dieser Welt heirathen und werden geheirathet; die aber, welche jener Welt gewürdigt werden und der Auferstehung von den Todten, heirathen nicht und werden nicht geheirathet; denn sie können nicht mehr sterben und sind den Engeln gleich und sind Kinder Gottes, da sie Kinder der Auferstehung sind [2]).

Von der seligen Auferstehung hatten ja allein die Sadduzäer ihre Schwierigkeit entnommen. Daß die Verdammten nicht die Freuden des ehelichen Familienlebens im Jenseits genießen würden, ist ja evident; auf sie konnte also der Fall von den sieben Männern, welche auf die eine Frau Anspruch erheben konnten, nicht gehen. Deßhalb hält sich der Herr an die selige Auferstehung. Die Begründung aber für das Aufhören der Ehe im Jenseits geht ebenso auf die Gottlosen wie auf die Gerechten: „denn sie können nicht mehr sterben". Die Ehe erhält das Menschengeschlecht, das in seinen einzelnen Individuen täglich Verluste durch den Tod erleidet. Auch die weitere Begründung der Auferstehung, die eigentlich eine Begründung der Unsterblichkeit ist, geht auf alle, da die Unsterblichkeit ein Wesensmerkmal der Menschenseele ist. „Daß aber die Todten auferstehen, hat auch Moyses beim Dornbusche gezeigt, wie er den Herrn Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs nennt. Gott aber ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen; denn alle leben ihm" [3]). Gott ist der Gott aller Menschen, er hat sie nach seinem Ebenbilde geschaffen, sie sind gleichsam sein Odem: darum leben ihm alle; Leben und Auferstehen ist aber der hl. Schrift, den Juden und den Sadduzäern, und insbesondere hier dem Herrn selbst gleichbedeutend.

7. Schon im A. T., insoweit es uns über die Auferstehung belehrt, wird dieselbe mit der Unsterblichkeit gleichbedeutend genommen. Diese Identifizirung ist wohl begründet in dem wirklichen Thatbestande und besonders in der besonderen Vorstellung des A. T. vom Jenseits. Die Zeit unmittelbar nach dem Tode ist für den Israeliten ein dunkeles Geheimniß, mehr zu fürchten, als zu wünschen: seine ganze Hoffnung richtet sich auf das Ende, wo die selige Verklärung eintritt: für die Gottlosen gibt es eine solche Verklärung nicht; darum bleiben

[1]) Matth. 22, 24—29 Mark. 12, 18—23. Luk. 20, 27—33
[2]) 20, 34—36. — [3]) Luk. 20, 37. 38.

sie für die gläubige Vorstellung in dem unheimlichen Todesdunkel. Objectiv und thatsächlich aber fällt die Auferstehung mit der Unsterblichkeit zusammen, weil erstens schon die Vernunft die gewichtigsten Gründe für die Auferstehung beibringen kann, wie wir sehen werden. Zweitens aber ist thatsächlich durch die Erlösung die von Gott gewollte Verbindung der leiblichen Unsterblichkeit mit der Unsterblichkeit der Seele wieder hergestellt worden.

Dieser Sachverhalt, den das N. T. so bestimmt erklärt, war auch dem A. T. nicht fremd: die Auferstehung hängt mit der Messiasidee aufs innigste zusammen. Der Messias wird Israel vollständig wiederherstellen. Diese Erlösung, Belebung, Beseligung wird aber von den Propheten in einer Weise geschildert, welche nicht auf das irdische Heil eingeschränkt sein kann: ist es Befreiung vom Scheol und vom Tode. Ausdrücklich erklärt der Prophet Oseas: „Aus der Hand des Todes will ich sie befreien, vom Tode sie erlösen: O Tod, ich werde dein Tod sein, dein Biß werde ich sein, o Unterwelt" [1]). Vom leiblichen Tode sind die Israeliten nicht befreit worden, und doch wird ein vollständiger Sieg über den Tod über die Unterwelt verheißen; dies ist, wie der hl. Paulus mit Berufung auf diese Stelle des Propheten lehrt, durch die Auferstehung, welche uns Christi Sieg gebracht, in Erfüllung gegangen [2]).

Die Auferstehung ist also, wie die Messiasidee, ein Grundgedanke auch des A. T.: ihn brauchten die Juden nicht von außen, nicht aus dem Parsismus, nicht aus Babylon zu entlehnen. Im Lichte dieses Grundgedankens muß man dann auch speciellere Hinweise auf die Auferstehung, welche wohl eine Beschränkung auf Zustände Israels zuließen und direct auch auf diese gehen, in wirklich eschatologischem Sinne verstehen. So wenn es bei Daniel heißt: „Es wird eine Zeit kommen, wie sie nicht war, seitdem Völker gewesen bis zu selber Zeit. Und in jener Zeit wird dein Volk gerettet werden, Jeder, der geschrieben steht im Buch des Lebens. Und viele, die schlafen im Staube der Erde, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach, um sie ewig zu schauen zum ewigen Abscheu" [3]).

Im Lichte dieser Grundanschauung beweist auch für die Auferstehung der Todten das Bild von dem Knochenfelde bei Ezechiel, das durch die Allmachtsworte Gottes wieder Leben erhielt [4]).

[1]) 13, 14.

[2]) 1 Kor. 15, 55. 56. Vgl. Atzberger, Eschatol. S. 87 ff., wo die bezügl. Verheißungen der Propheten eingehend erörtert werden.

[3]) 12, 1. 2. — [4]) Ez. 31, 1 ff.

8. Wenn man das im Auge behält, schwindet auch jedes Bedenken, welches gegen die klassische Stelle des A. T. für die Auferstehung erhoben werden kann, die vielbesprochene Auferstehungsprophezeiung Jobs[1]). Nach der Vulgata kann überhaupt die Auferstehung nicht klarer ausgesprochen werden, als es an unserer Stelle geschieht. Der hl. Hieronymus meint, daß selbst nach Christus die Auferstehung nicht so deutlich vorgetragen werde:

Resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea vel manifestius vel cautius scribat[2]). Tonet Job tormentorum victor et testa radens putridae carnis saniem miserias suas resurrectionis spe et veritate soletur. . . Quid hac prophetia manifestius? Nullus tam aperte post Christum quam ante Chr. de resurrectione loquitur[3]).

Der hl. Hieronymus hat aber den hebräischen Text durch seine Uebersetzung, wie sie in der Vulgata uns vorliegt, wiedergeben wollen. Eine Fälschung kann man ihm doch nicht zutrauen, und war ihm eine solche bei so vielen Angriffen auf seine Uebersetzung gar nicht möglich. Daß er im wesentlichen richtig übersetzt hat, lehrt ja auch eine Vergleichung des uns vorliegenden Masoretischen Textes mit der Vulgata. Der hl. Hieronymus hat den Urtext etwas deutlicher gegeben. Es haben darum nicht blos alle lateinischen Väter die Stelle von der Auferstehung verstanden, sondern auch alle griechischen. So schon Clemens v. Rom, Origenes, Cyrill v. Jerus., Epiphanius, Ephräm. Nur Johannes Chrysostomus und Joh. v. Damaskus haben durch die Griechische Uebersetzung der LXX verleitet[4]), sie allegorisch von der Wiederherstellung des kranken und von Geschwüren zerfressenen Leibes verstanden. Diese nüchterne Auffassung wird schon durch den großartigen, auf etwas außerordentlich Wichtiges hinweisenden Eingang widerlegt.

[1]) Job 19, 23—24. Ueber diese Stelle besteht eine ausgedehnte Literatur, ihre Exegese hat eine förmliche Geschichte. Wir müssen auf die Exegeten verweisen.

[2]) ep. ad Paulin. 53 n. 8. — [3]) c. Joa. Hieros. n. 30.

[4]) In dieser Uebersetzung wird der großartige Gedanke Jobs bis zur Unverständlichkeit abgeschwächt. *Οἶδα γὰρ ὅτι ἀέννάός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων, ἐπὶ γῆς ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναπλοῦν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη· ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ἀγθαλμός μου ἑώρακε καὶ οὐκ ἄλλος, πάντα δέ μοι συνετέλεσται ἐν κόλπῳ.* Der Uebersetzer hat offenbar den Text nicht verstanden: denn es läßt sich kaum ein vernünftiger, geschweige denn ein in den Zusammenhang passender Sinn in der Uebersetzung finden.

Quis mihi tribuat ut scribantur sermones mei? quis mihi det ut exarentur in libro stylo ferreo et plumbi lamina vel celte sculpantur in silice. Scio enim quod Redemtor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum. Et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius. Reposita est haec spes in sinu meo [1]).

Gerade der Hebr. Text schließt die Beziehung auf eine diesseitige Heilung aus. Er wird aufstehen, wenn seine Haut zerstört sein wird, „nach meiner Haut" 'achar 'orî; „nach meinem Fleische", meines Fleisches ledig mibesâri.

Freilich deuten manche Exegeten diese beiden Ausdrücke so, daß sie den Dulder nur die Unsterblichkeit der leiblosen Seele aussprechen lassen; aber ohne Grund; denn ohne diese Haut, ledig dieses Fleisches geht auf den sterblichen, verweslichen Leib, der im Grabe zerstört wird. Wenn er dagegen mit seinen eigenen Augen Gott schauen wird, muß er einen neuen verklärten Leib erhalten.

9. Der eigentliche Grund, warum man von der so naheliegenden Erklärung der klaren Worte abgeht, ist die Ansicht, daß Job allzuklar die Auferstehung prophezeit. Dies ist aber erstens eine unstatthafte, rationalistische Schrifterklärung. Zweitens liegt auch, wie wir bemerkt, der Gedanke der Einsicht Jobs nicht fern. Gerade er hat, wie kein anderer, die Gerechtigkeit Gottes betont; die Rechtfertigung der Vorsehung gegenüber den Leiden der Gerechten bildet das Thema des Buches. Dies führt aber mit dringlichster Nothwendigkeit auf die Unsterblichkeit, die jenseitige Vergeltung, einen Proceß, den wir beim Prediger Schritt für Schritt deutlich verfolgen können. Beim Prediger wirkt aber die Jenseits-Hoffnung nicht als Trost in Leiden, es steht ihm der dunkle Scheol zu schreckhaft vor dem Geiste. Aber ebenso schauerhaft schildert Job den Scheol; auch er konnte ihm nicht freudigen Trost im Leiden gewähren. Nun aber ist der vorliegende Passus ein Trostgedanke von der gewaltigsten Bedeutung: also kann der Blick des Sehers nur auf die endliche Vollendung gerichtet sein: er kann sich, wie die Juden überhaupt das Leben, ein seliges Leben nur in seinem Körper denken. Darin ist aber die selige Auferstehung

[1]) Der hebräische Text lautet ungefähr: „Ich weiß, mein Erlöser lebt, und zuletzt über den Staub steht er auf, und nach meiner Haut, wenn sie zerstört ist, diese da, werde ich aus meinem Fleische Gott schauen. Ihn werde ich mir schauen, und mit meinen Augen werde ich ihn sehen und kein anderer. Meine Nieren verzehren sich in meinem Busen."

eingeschlossen. Das der letzte Grund warum den Juden auch in späterer Zeit ewige Seligkeit, Unsterblichkeit und Auferstehung identisch sind, und nach psychologischem Gesetze identisch bleiben, auch nachdem die Vorstellungen vom Jenseits alsbald nach dem Tode lichtere geworden.

Selbst zu der Zeit der Machabäer kannten die Martyrerbrüder keine andere Seligkeit, als welche nach der Auferstehung ihnen zu Theil wurde: die Auferstehung war ihr einziger Trost in den furchtbaren Leiden. „Es ist besser, von Menschen dem Tode überliefert, die Hoffnung und Erwartung zu hegen, daß wir wieder von Gott erweckt werden. Dir aber steht keine Auferweckung zum Leben bevor" [1]). „Du nimmst uns, Ruchloser, jetzt das gegenwärtige Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze sterben, bei der Auferstehung zum ewigen Leben erwecken" [2]).

Selbst der fromme Held und Führer Israels, Judas der Machabäer, kennt keine andere selige Unsterblichkeit als die Auferstehung [3]). Also ist es psychologisch ganz selbstverständlich, ja nothwendig, daß der große Dulder Job von der Gerechtigkeit Gottes die Auferstehung seines Leibes erwarten muß [4]).

II. Den Traditionsbeweis für die Auferstehung zu führen ist einerseits sehr leicht, andererseits sehr schwer. Sehr leicht, weil die Bezeugung des Dogmas so allgemein, so alt, so entschieden ist, wie kaum bei einer andern Glaubenswahrheit. Aber gerade darum ist es schwer, kaum möglich, die Zeugnisse auch nur annäherungsweise erschöpfend vorzuführen: Wir müssen uns darum auf ein summarisches Verfahren beschränken, zumal der Schriftbeweis so überaus klar ist, und die Väter sich in ihrer Darstellung meist an die Schrift, speciell den hl. Paulus anschließen; für eine ausführlichere dogmengeschichtliche Darstellung können wir auf die zahlreichen Monographien und Lehrbücher der Dogmengeschichte verweisen [5]).

---

[1]) 2 Machab. 7, 14. — [2]) V. 9. — [3]) 2 Machab. 12, 43—46.

[4]) Vgl. J. Royer, Die Eschatologie des Buches Job. Freiburg 1901. Th. Keicher, Die Eschatologie des Buches Job. Katholik 1902. II S. 513 ff. F. Himpel, Die Unsterblichkeitslehre des A. T. Ehingen 1857. H. A. Hahn, de spe immorcalitatis sub V. T. gradatim exculta. Breslau 1857. Fr. Schmid, Der Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaube in der Bibel. Brixen 1902.

[5]) Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit. Würzburg 1896. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches Trier 1851. K. Werner, Geschichte der apolog. und polem. Literatur. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit. Freiburg 1896.

1. Schon die Apostolischen Väter, sodann die Apologeten, weiter die ersten Begründer der Glaubensregeln, Irenäus, Tertullian, Origenes lehren nicht blos die Auferstehung, sondern begründen und vertheidigen sie. Clemens v. Rom bedient sich im Anschluß an Paulus zur Illustrirung der Auferstehung ähnlicher Vorgänge aus der Natur [1]).

Der hl. Ignatius widerlegt die Doketen, indem er die Auferstehung als Frucht der hl. Eucharistie (*φάρμακον ἀθανασίας*) bezeichnet [2]): ein Gedanke, der bei den späteren Vätern immer wiederholt wird. Mit großer Ausführlichkeit und vielem Scharfsinn vertheidigt der hl. Justin M. die Auferstehung gegen die Philosophen sowohl aus natürlichen, als auch gegen die Doketen aus übernatürlichen Gründen [3]). In einer eigenen Schrift, die uns als fragmentum de resurrectione erhalten ist, behandelt er die Frage polemisch und thetisch nach allen Seiten.

Auch Athenagoras in der Schrift de resurrectione hat sehr triftig die Gründe für die Auferstehung, ja für ihre Nothwendigkeit dargelegt.

Der hl. Irenäus lehrt die Auferstehung als allgemeinen Glaubenssatz und bringt sie in Zusammenhang mit der Menschwerdung und der Eucharistie [4]).

Ebenso Tertullian [5]), der in der Schrift de resurrectione carnis die Gnostiker sehr scharfsinnig widerlegt, und in seiner energischen Sprache eine Forderung der Gerechtigkeit in der Auferstehung nachweist. Besonders schön entwickelt er den Gedanken, daß durch den Leib die Seele geheiligt werde, caro abluitur ut anima emaculetur caro ungitur ut anima consecretur . . ., also auch selbst geheiligt wird und an der Seligkeit Theil nehmen muß [6]).

Auch Origenes, dessen platonische Anschauungen mit der Auferstehung kaum vereinbar sind, sieht sich doch genöthigt, an der kirchlichen Lehre festzuhalten [7]).

---

[1]) Cor. 24—27. — [2]) Ad. Philad. 7; Eph. 20; Trall. 9. — [3]) Apol. I, 19.

[4]) Et de coelis in gloria Patris adventum ejus ad recapitulanda universa et resuscitandam omnem carnem humani generis. adv. haer. I, 10, 1. Vgl. IV, 18, 5 und oft.

[5]) de praescr. 13. — [6]) c. 7. 8.

[7]) Sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc in corruptione seminatur in ignomina, surget in gloria. de Princ. Praef. n. 5. Vgl. III, 6, 5.

2. Nicht blos Zeugnisse einzelner Väter, sondern öffentliche Dokumente und Monumente sprechen den Glauben der alten Kirche und der Christen der ersten Jahrhunderte aus.

Das Apostolische Symbolum, als Taufsymbolum seit der ältesten Zeit im Gebrauch, bekennt die Auferstehung des Fleisches. Das Dogma wird von Irenäus, Tertullian, Origenes als Bestandtheil der Glaubensregel bezeichnet.

In den Katakomben kommt in bildlichen Darstellungen und Inschriften auf Grabsteinen, Lampen, Goldgläsern der Glaube des Urchristenthums zum Ausdruck.

Schon der Name *κοιμητήριον*, der seit ältester Zeit für die christlichen Begräbnißstätten im Gebrauch ist, bezeichnet den Tod als vorübergehenden Schlaf, dem die einstige Auferweckung folgt. Das so häufig, ja ständig wiederkehrende depositus, depositus in pace von dem Begrabenen gebraucht, bezeichnet den Leib als ein der Erde übergebenes Depositum, das sie seiner Zeit wieder zurückgeben muß [1]). Der hl. Martyrer Kaloceros († 249) setzte seinen Eltern *τὸ κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως*.

Häufiger freilich werden in der nachnicänischen Zeit die Anspielungen auf die selige Auferstehung: „Hier ruht Alexandra, welche an die Auferstehung geglaubt hat." „Der Leib ist hier im Frieden begraben, bis er wieder aufersteht". Der Papst Damasus verfaßte für sein Grab die Inschrift: Post cineres Damasum faciet resurgere credo [2]).

Sehr zahlreich und mannigfach sind die bildlichen Darstellungen auf den Gräbern, welche die Auferstehung, den Glauben, und die Hoffnung auf die einstige Auferstehung bekunden. Sehr häufig ist auf den Gräbern die Auferweckung des Lazarus dargestellt, welche unseren Glauben an unsere Auferstehung bestärkt. Manchmal wächst aus dem Grabe statt des Todten ein Baum heraus: ein deutlicher Hinweis auf das einstige Leben des Verstorbenen. Ebenso häufig wird Jonas dargestellt, wie er vom Fische verschlungen und wieder ausgespieen wird. Das ist ein Typus von der Auferstehung Christi; auf dem Grabe des Christen bezeichnet er unsere durch die Auferstehung Christi gesicherte Wiedererweckung. Der fromme Dulder Job findet sich häufig. Daß er mit Bezug auf die Auferstehung auf den Gräbern dargestellt wurde, liegt auf der Hand; ergibt sich aber noch deutlicher aus den späteren Inschriften, in welchen seine Prophezeiung über die Auferstehung verzeichnet ist.

[1]) Kraus, Real-Enc. I, 310 f.; 353 ff.

[2]) Vgl. Kraus, Roma sotterr. S. 288. Atzberger, Gesch. der christlichen Esch. S. 627 ff. A. Weber, Die Röm. Katak. S. 49 f.

Wie die Väter die Auferstehung in die innigste Beziehung zur hl. Eucharistie setzen, so auch die Malereien der Katakomben. „Es besteht also auch hier wieder zwischen den schriftlichen und monumentalen Quellen ein vollständiger Parallelismus . . . Unter ihnen ragt die Auferweckung des Lazarus durch Zahl und Alter am meisten hervor: sie wurde über fünfzig Mal abgebildet, und die zwei ältesten Fresken reichen bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts hinauf. Ebenso alt, aber weniger zahlreich sind die Darstellungen der Jahreszeiten: wir haben ihrer nur acht kennen gelernt. Mit diesen beiden Symbolen begnügte man sich die drei ersten Jahrhunderte hindurch; erst im 4. kam in der Auferweckung der Tochter des Synagogenvorstehers ein weiteres Vorbild hinzu“ [1]).

Häufig erscheint seit dem 4. Jahrh. der Vogel Phönix auf den Gräbern, aber auch schon, wenn auch noch seltener, im 2. und 3. Jahrhundert. Von diesem fabelhaften Vogel ging die Sage, daß er aus seiner eigenen Asche wieder erstehe. Der Pfau wurde auf den Gräbern dargestellt, weil er im Frühlinge ein neues herrliches Gefieder bekommt; schon Tertullian weist auf den Wechsel von Winter und Frühling hin, um unsere Auferstehung glaubwürdig zu machen [2]).

Die häufige Darstellung der Jahreszeiten weist darum gleichfalls auf die Auferstehung hin. Auch galt das Pfauenfleisch im Alterthume als unverweslich. Auch der Hahn findet sich auf den Grabsteinen; sein Ruf wird den Todten einst erwecken. Darauf weist deutlich das Monogramm Christi, das einmal über dem Hahn steht: seine Stimme wird uns ja aus den Gräbern rufen [3]).

3. In der nachnicänischen Zeit handeln die Väter, insbesondere Hieronymus, Augustinus, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, so eingehend über die Auferstehung, begründen, illustriren sie in einer so mustergiltigen Weise, daß die heutige Theologie wenig über ihre Ausführungen hinausgehen kann: und im Grunde sind es dieselben Gedanken, welche bereits Clemens v. Rom, Justin, Athenagoras, Tertullian entwickelt hatten. Wir werden im Folgenden, wo wir die

---

[1]) Wilpert, Die Malereien der Katakomben. S. 310.

[2]) Nachdem er die verschiedenen periodischen Wechsel in der Natur: den Aufgang der Sonne nach ihrem Niedergang, das Aufleben der Natur im Frühling nach dem Ersterben der Blüthen, das neue Leben des in der Erde ersterbenden Samenkorns u. s. w., geschildert, schließt er: Totus igitur hic ordo revolubilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum. . . . Nec dubites Deum carnis etiam resuscitatorem, quem omnium noris restitutorem. de resurr. carn. c. 12.

[3]) Andere Symbole s. bei Kraus, Real-Enc. II, 76 u. s. w.

philosophische Begründung der Auferstehung, ihr Wesen und die Beschaffenheit der auferstandenen Körper darzulegen haben, Gelegenheit haben, die treffendsten Gedanken der Väter kennen zu lernen.

§ 642.

Die Auferstehung im Lichte der Vernunft.

1. Für die Auferstehung sprechen auch recht triftige Vernunftgründe, der hl. Thomas scheint dieselben für ganz zwingend zu erachten, wenn er erklärt:

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur suppositis his quae in superioribus sunt ostensa.

Da er aber doch mit einem videtur schließt, so dürfte jener Ausdruck nicht zu sehr pressirt werden: für die übernatürliche Ordnung mögen allerdings die Beweise zwingend sein; diese berücksichtigt auch der hl. Bonaventura mit den hl. Vätern in der speculativen Begründung des Dogmas; daraus folgt aber nicht, daß auch für den reinen Naturzustand die Auferstehung erfolgen mußte. Der hl. Thomas beweist ausdrücklich, daß sie nicht natürlich sei. Da wir aber thatsächlich in der übernatürlichen Ordnung uns befinden, in der Christus den Tod vollständig überwunden hat, ist die Auferstehung allerdings nothwendig; die philosophischen Gründe beweisen sie als höchst angemessen und in Anbetracht einer weisen, gerechten und liebevollen Weltordnung dringend geboten.

2. Den ersten Grund entnimmt der hl. Thomas der Weisheit Gottes, welche nicht gegen die Natur der Dinge, die er ja selbst eingerichtet, handelt[1]). Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist keine blos zufällige, äußere, vorübergehende, wie Plato annahm, der sie nur als Bewohnerin, Leiterin desselben faßte, sondern eine innere wesenhafte. Die Seele ist nicht wie Plato meinte, ein reiner Geist, der in den Leib zur Strafe für frühere Sünden zeitweilig ge-

[1]) Ostensum est enim animas hominum immortales esse: remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur; est enim secundum suam essentiam corporis forma; est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum; non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Quum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi, quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram. c. gent. l. 4. c. 79.

bannt wäre, sondern sie ist Wesensform des Leibes. Sie ist innerlich auf den Körper angelegt, ihn zu beleben, zugleich aber auch durch ihn und mit ihm zu ihrer eigenen Thätigkeit zu gelangen. Sie kann ohne den Körper keine sinnliche Erkenntniß haben, und da sie nur durch die Sinne zur geistigen Erkenntniß gelangen kann, so muß sie ohne den Leib aller actualen Thätigkeit entbehren, sie ist ohne den Körper in einem naturwidrigen Zustande. Da sie für sich nicht den Menschen ausmacht, sondern die Verbindung von Leib und Seele, so ist sie für sich allein nur Theil des ganzen Menschen: der Theil muß aber naturgemäß im Ganzen sich finden, er erhält seine Vollständigkeit erst im Ganzen: außer dem Ganzen ist er ein Torso. Ganz besonders trifft das jedenfalls dann zu, wenn es sich um ein *natürliches Ganzes* handelt. Der Kopf ohne Rumpf, die Beine ohne den Körper sind so zu sagen ohne alle Bedeutung und Sinn; und doch ist die Zusammengehörigkeit von Leib und Seele eine strengere, als sie zwischen den einzelnen Gliedern des physischen Körpers besteht.

Darnach bleibt die Seele auch nach ihrer Trennung vom Leibe eine *Theilsubstanz*, sie bleibt innerlich durch ihre sinnlichen und vegetativen Fähigkeiten auf den Körper hingerichtet.

Nun ist allerdings der Tod, die Trennung der Seele auch natürlich, das Fortleben gehört nach dem Tode auch zu ihrem Wesen. Darum muß sie ohne Leib in die Sphäre der Geister versetzt werden, eine von den Sinnen unabhängige Kenntniß erlangen. Daraus folgt nun allerdings, daß sie auch ohne Leib leben und glückselig sein kann: aber immerhin ist dies nicht der ihrer Natur schlechthin zukommende Zustand: sie lebt nach Geisterart, ohne doch ein reiner Geist zu sein; mehr entspricht es ihrer Natur, auch mit dem Leibe vereinigt, die einer *Seele* eigenthümlichen Thätigkeiten auszuüben. Sie kann wohl ohne Leib vollkommen glückselig sein: aber nicht ihre eigentliche, ihr zustehende, ihrer Natur angemessene Glückseligkeit besitzen, die unendliche Güte Gottes befriedigt aber in der Seligkeit alle naturgemäßen Wünsche der Seinigen [1]).

[1]) Ostensum est supra naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum ejus desiderium totaliter quietatur; omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori conjungatur, praesertim cum ostensum sit, quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire. l. 4. c. 79.

3. Sehr dringend fordert die Gerechtigkeit Gottes in der Belohnung und Bestrafung die Auferstehung. Das Gute, das den Seligen die Belohnung des Himmels verdient, ist vom Leibe und der Seele ausgeführt worden, durch geistige und leibliche Arbeiten und Mühen und Schmerzen zustande gekommen, es müssen also auch beide belohnt werden [1]). Ebenso hat der Körper, die Sinnlichkeit einen großen, ja den meisten Theil an den unerlaubten Genüssen: eine weise Gerechtigkeit, welche Schuld und Strafe in ganz vollkommene Proportion setzt, muß auch sinnliche Strafen verhängen, auch den Leib leiden lassen. Da dies aber in diesem Leben nicht geschieht, sondern gerade der Leib den unerlaubten Genuß gehabt, so muß auch er bestraft werden [2]). Oder genauer gesprochen: Die Seele hat nicht nur in ihren geistigen Fähigkeiten gesündigt, sondern auch in ihren sinnlichen: sie muß also auch in diesen gestraft werden.

Sehr energisch entwickelt diesen Gedanken Tertullian:

Et si anima est quae agit et impellit in omnia, carnis obsequium est; Deum non licet aut injustum judicem credi aut inertem: injustum si sociam bonorum operum a praemiis arceat, inertem, si sociam malorum a suppliciis secernat [3]).

Man könnte gegen diesen Beweis einwenden, im Zustande des reinen Geistes zu sein, nach Art der Geister zu erkennen und zu leben, sei eine höhere Vollkommenheit, Gottähnlichkeit, und also höhere Seligkeit als noch mit sinnlicher Thätigkeit behaftet zu sein.

Darauf antwortet der hl. Thomas: Die höchste Vollkommenheit und Gottähnlichkeit besitzt ein Wesen dann, wenn es sich in seinem naturgemäßen Zustande befindet; die Vollkommenheit besteht eben in dem Besitze alles dessen, was einem Wesen zukommt. Gott ist absolut unveränderlich, aber darum ist nicht jedes Wesen Gott um so ähnlicher, um so voll-

[1]) In qua igitur alia mortali carne intelligi potest vita manifestari, nisi in hac substantia quae et mortificatur propter eam, quae est ad Deum confessionem. Iren adv. haer. 13. 1, n. 4.

[2]) Sicut ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines, ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae ostensa sunt l. 3. c. 26; multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimo, ut dicitur: „Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt confortati divitiis", Job XXI. 7. Necessarium igitur est ponere iteratam animae ad corpus conjunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 79.

[3]) de resurr. c. 15.

kommener, je weniger es sich bewegt; das Herz ist nicht vollkommen wenn es stille steht [1]).

4. Noch weiter als der hl. Thomas geht der hl. Bonaventura in der speculativen Begründung der Auferstehung zurück; auch er bleibt aber auf dem natürlichen Standpunkte nicht stehen, sondern verbindet damit den übernatürlichen nach Vorgang des hl. Paulus und der hl. Väter. Die volle Wiederherstellung der Gnade durch den Erlöser verlangt, daß wir nicht blos der Seele, sondern auch dem Leibe nach unserem Haupte Christus verähnlicht werden [2]).

Ausführlicher entwickelt diesen letzten von Bonaventura nur angedeuteten Gedanken der hl. Thomas im Anschluß an den hl. Paulus: Quia vero ostensum est, quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus, peccante autem primo homine non solum peccatum in nos derivatum est, sed etiam mors, quae est poena peccati secundum illud Apostoli:

---

[1]) Ceteris paribus perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius. Et quamvis sit Deo conformior secundum quid non tamen simpliciter. Tunc enim simpliciter loquendo est aliquid maxime Deo conforme, quando habet quidquid conditio suae naturae requirit, quia perfectionem divinam tunc maxime imitatur. Unde cor animalis magis est Deo conforme in mobili quando movetur quam quando quiescit, quia perfectio cordis est in moveri, et ejus quies est ejus destructio. Suppl. q. 75. a. 1. ad 4m.

[2]) Quia primum principium, eo ipso quod primum et summum, est universalissimum et sufficientissimum, ac per hoc est principium naturarum, gratiarum et praemiorum, principium etiam potentissimum, clementissimum et justissimum; et licet secundum appropriationem sit potentissimum in constitutione naturarum et clementissimum in collatione gratiarum et justissimum in retributione stipendiorum; tamen singula sunt in singulis, quia summa potentia, clementia et justitia nullatenus possunt ab invicem separari. Et ideo in opere retributionis necesse est quod ipsa fiat secundum quod exigit rectitudo justitiae et reformatio gratiae et completio naturae. Quoniam ergo justitia necessario requirit, ut homo qui meruit vel demeruit non in anima solum nec in corpore solum, sed in anima simul et corpore, puniatur vel praemietur in utroque; reformatio etiam gratiae requirit ut totum corpus assimiletur Christo capiti, cujus corpus mortuum necessarium fuit resurgere, cum unitum esset inseparabiliter Divinitati; completio vero naturae requirit, ut homo constet simul ex corpore et anima tamquam ex materia et forma, quae mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam: necesse est resurrectionem esse futuram, exigente hoc constitutione naturae, infusione gratiae et retributione justitiae, secundum quas tota universitas debet regi. Et ideo ex his tribus omnia clamant hominem resuscitandum. Breviloq. P. VII. c. 5. n. 2.

„Per unum hominem . . . Rom. V, 12: necessarium est quod per Chr. ab utroque liberemur a culpa scl. et a morte. Unde et ibidem dicit Apostolus: „Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes in vita regnabunt per unum J. Chr.“ (Ibid. v. 17.) Ut igitur utramque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit. Mori quidem voluit, ut nos a peccato purgaret; unde Apostolus dicit: „Quemadmodum hominibus statutum est semel mori . . . sic et Chr. Chr. semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata [1]).

Resurgere autem voluit, ut nos a morte liberaret; unde Apostolus: „Chr. resurrexit ex mortuis primitiae dormientium: quoniam guidem per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum“ [2]).

Effectum igitur mortis Chr. in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae . . . Effectum autem resurrectionis Chr. quantum ad liberationem a morte in fine saeculorum consequemur, quando omnes per virtutem Chr. resurgemus; unde dicit Apostolus: „Si Chr. praedicatur quod resurrexit a mortuis . . .“ [3]).

Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram [4]).

5. Daraus würde freilich nur die Auferstehung der Gerechten, welche durch die Gnade Christus einverleibt sind, folgen. Aber Christus ist Mensch geworden, hat die menschliche Natur angenommen, um die durch die Erbsünde verderbte Natur wiederherzustellen; an dieser Natur haben auch die Gottlosen Theil; die volle Wirkung der Erlösung nämlich die Beseligung der Seele und des Leibes, kann, weil sie nicht wollen, an ihnen nicht realisirt werden: Die Seele wird nicht verklärt, und in Folge dessen auch der Leib nicht, aber als Theil der Menschennatur muß auch er auferstehen [5]).

Mit rednerischer Emphase betont Tertullian den Begriff der

[1]) Hebr. IX, 27. 28. — [2]) I. Cor. XV, 20. 21.

[3]) I. Cor. XV, 12. — [4]) c. gent. l. 4. c. 79.

[5]) Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram quamvis non omnes per fidem Christo adhaerent nec ejus mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumsit, ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae in omnibus reparabitur; unde omnes a morte redibunt ad vitam; sed defectus perfecte non reparabitur nisi in illis qui Chr. adhaeserunt vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum. S. Thom. ibid. c. 81.

Wiederherstellung des Menschen durch Christus, um die Auferstehung des Fleisches darzuthun.

Cum ad hoc venisse se dicit, ut quod periit salvum faciat, quid dicas periisse? hominem sine dubio. Totum an ex parte? utique totum . . . Totus itaque salvus fiet, qui periit totus delinquendo, nisi si et ovis illa (Luc. XV, 4) sine corpore amittitur et sine corpore revocatur [1]).

Quam indignum Deo dimidium hominem redigere in salutem. Pene minus facere, cum etiam saecularium principum plena semper indulgentia vindicetur. Diabolus validior in hominis injuriam intelligitur totum eum elidens. Deus infirmior renunciabitur non totum relevans. Atqui et Apostolus suggerit (Rom. V, 20): ubi delictum abundaverit, illuc gratiam abundasse [2]).

6. Tertullian hat nicht nur die natürliche Würde des Menschen, die Vorzüge des menschlichen Körpers für die Auferstehung geltend gemacht, noch entschiedener betont er die übernatürliche Würde des Leibes des Christen, durch den der Seele selbst die Heiligung zufließt. Bekannt ist die schöne Stelle, in welcher die Salbung, Abwaschung des Fleisches als Mittel, die Seele zu heiligen, so anschaulich uns geschildert wird.

Caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur, ut et anima Spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Chr. vescitur ut et anima de Deo saginetur [3]).

Die Väter schreiben den heiligen Sakramenten, insbesondere der hl. Eucharistie einen directen Einfluß auf den Leib zu; der Leib und das Blut des Herrn ist ein Unterpfand unserer Unsterblichkeit, ein Keim der Unverweslichkeit, ein *φάρμακον ἀθανασίας* [4]).

Der hl. Irenäus verbindet die Erlösung und die Eucharistie, um die Unsterblichkeit zu beweisen: Vani autem omnimodo, qui universam Dei dispositionem contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem ejus spernunt, dicentes eam non esse incapacem corruptibilitatis. Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix Eucharistiae communicatio sanguinis ejus est, neque panis quem frangimus, communicatio corporis ejus est [5]).

---

[1]) de resurr. carn. c. 34. — [2]) c. 46.
[3]) de resurr. carn. c. 8.
[4]) Vgl. oben 9. Bd. S. 761 ff. — [5]) adv. haer. V, 2, 2.

Dem fügt der Heilige hinzu: Der Leib ist der Tempel des hl. Geistes; es ist eine Gotteslästerung zu sagen, Gott werde seinen Tempel zerstören, sein Heiligthum profaniren.

Templum igitur Dei in quo inhabitat Sp. Patris et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi dicere quomodo non maximae est blasphemiae [1]).

Damit erklärt der hl. Irenäus nur wieder einen Gedanken des hl. Paulus: Quod si Spiritus ejus, qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis: qui suscitavit J. Chr. a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis [2]).

7. Zu einer adäquaten Würdigung der Menschennatur d. h. des Compositum aus Leib und Seele reicht nicht hin, sie in sich und isolirt für sich zu betrachten: es muß auch ihre Stellung im Weltganzen und ihre Bedeutung für die Weltordnung berücksichtigt werden. In dieser Beziehung ist der Mensch die Krone, der Abschluß, die Vollendung der sichtbaren materiellen Welt, die auch zugleich in ihm ihr nächstes Ziel hat, denn dem sinnlich vernünftigen Menschen dient sie in physischer und idealer Weise. Mit dem höheren Theil seiner Natur greift er in die Geisterwelt ein. Der Mensch ist das Bindeglied zwischen Natur und Geist, zwischen der sichtbaren Natur und dem Geisterreiche und somit wie die Väter sagen *σύνδεσμος ἁπάντων*. Er ist der Mikrokosmus im vollkommensten Sinne des Wortes, in ihm spiegelt sich das ganze Universum und er repräsentirt dasselbe in seiner zusammengesetzten Natur: In seinem Leibe ist das Mineral-, Pflanzen- und Thierreich vertreten, seine Seele nimmt Theil an der Geistigkeit der Engel.

Und einen so wichtigen Factor der Welt sollte der weise Gott vernichten? Der Schöpfer mußte ihn sozusagen in diese Stellung setzen und so eine Lücke in der Welt ausfüllen; wenn er Geister und Körper schuf, mußte er auch ein vernünftig-sinnliches Wesen schaffen. Ohne ein solches würde die unvernünftige Natur keinen Zweck haben, unmöglich kann er ihn, nachdem er diese zusammengesetzte Natur geschaffen, sie wieder vernichten. Auch die unvernünftige Natur, die materielle, bleibt bestehen, geht nie unter; *ἔκτισε εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα* [3]), also muß auch ihre Spitze, ihr Endziel bleiben, es darf das Bindeglied, der *σύνδεσμος τῶν πάντων* nicht ausgeschaltet werden.

[1]) V, 6, 2.
[2]) Röm. 8, 11.
[3]) Weish. 1, 14.

8. Wenn wir auch nur den Leib des Menschen für sich betrachten: so stellt er sich uns als das genialste Kunstwerk dar, dessen Vernichtung Verstand und Gefühl lebhaft bedauern müßte. Wenn ein Mensch ein solches Kunstwerk vernichtete, müßte man ihn des rohesten Vandalismus zeihen: werden wir dem Allweisen und allgütigen Schöpfer zutrauen, daß er so grausam das Werk seiner Hände, das er nach der schönen Darstellung der hl. Schrift mit seinen eigenen Händen formte, vernichte [1]). Nein, wenn er es im Tode untergehen läßt, thut er nichts anders als daß er nach den schönen Gedanken des hl. Hippolyt wie ein Künstler Erz zerbrochen in den Schmelzofen der Erde wirft, um es neu zu gestalten in der Auferstehung, nicht wie es jetzt ist, sondern rein und nicht mehr der Verwesung unterworfen [2]).

Dieses Bild entwickelt mit rednerischer Meisterschaft der hl. Chrysostomus in seiner Homilie über die Trostworte des Apostels im Thessalonicherbriefe. „Gesetzt es habe jemand ein Bild aus Metall, das vom Roste und von der Zeit angegriffen und an vielen Stellen schadhaft ist: er zerbricht es, wirft es in den Schmelzofen, um es ganz zerfließen zu lassen, und somit wieder herrlicher herzustellen. Wie nun die Auflösung des Bildes im Ofen keine Vernichtung, sondern eine herrliche Erneuerung desselben ist, so ist auch der Tod unseres Leibes nicht eine Vernichtung, sondern eine Erneuerung. Wenn du also unseren Leib wie Metall im Ofen zerfließen siehst, so bleibe bei diesem Anblicke nicht stehen, sondern erwarte die Erneuerung. Doch dieses Gleichniß ist noch nicht ausreichend. Der Metallgießer, der einen Körper aus Erz im Ofen schmelzt, gibt nicht dafür einen goldenen oder lebendigen zurück, sondern wieder nur einen ehernen. Aber bei Gott ist dies anders: er vernichtet einen vergänglichen Körper aus Erde und gibt dir dafür einen unsterblichen, herrlichen, sozusagen goldenen zurück. Ein sterblicher und vergänglicher Körper wird in die Erde versenkt, und ein unsterblicher, unvergänglicher geht wieder aus ihr hervor.

[1]) Just. M. de resurr. 7. — Igitur ut retexam, quam (carnem) Deus manibus suis ad imaginem Dei struxit, quam de suo afflatu ad similitudinem suae vivacitatis animavit, quam incolatui, fructui, dominatui totius suae operationis praeposuit, quam sacramentis suis disciplinisque suis vestivit, cujus munditias amat, cujus castigationes probat, cujus sibi passiones appretiat: haeccine non resurget totiens Deus? Absit, absit, ut Deus manum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui vaginam, molitionis suae reginam, liberalitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem in aeternum destituat interitum! Tertull. de resurr. c. c. 5.

[2]) adv. Gr. Migne X, 799.

Sieh also nicht auf den, dessen Augen geschlossen sind, der sprachlos daliegt, sondern auf den, der wieder aufersteht und eine unaussprechliche, erhabene und wunderbare Herrlichkeit empfangen wird."

9. Wenn wir auch nur die äußere Gestalt des menschlichen Körpers nehmen, so ist dieselbe in ästhetischer Beziehung die glänzendste und ausdrucksvollste Darstellung der geistigen Idee, also die vollendetste Schönheit. Nichts Herrlicheres vermag die Kunst zur Darstellung zu bringen als die edle, ideale Menschengestalt. Die Natur bringt diese vollendete Schönheit selten hervor, der Künstler idealisirt die gegebenen Typen, und je mehr es ihm gelingt, in den Formen, in der Gliederung, in den Proportionen, in der Färbung einen idealen Menschen dazustellen, um so mächtiger regt sich in dem Beschauer das Verlangen nach einer Realisirung des Ideals; wir können es nicht für möglich halten, daß ein so schönes Gebilde aus der Welt verschwinde. In der Seligkeit aber wird der allgütige Gott alle unsere vernünftigen Wünsche erfüllen, er übertrifft in der Belohnung alle unsere Erwartungen: er wird mit der verklärten Seele wieder ihren von allen Mängeln befreiten, idealen, verklärten Leib vereinigen.

§ 643.

Die Identität des irdischen und des Auferstehungsleibes[1]).

I. Das Dogma von der Auferstehung des Fleisches besagt nicht blos, daß wir dereinst wieder einen Leib erhalten werden, sondern daß jener Leib wirklich der unsrige ist, der jetzt mit unserer Seele ein substantiales Ganze ausmacht.

1. Das liegt schon im Begriffe der Auferstehung, Wiedererweckung resurrectio, ἀνάστασις; denn nur das kann auferstehen, was gefallen war, wieder erweckt werden, was gestorben war.

Schon Tertullian beruft sich auf das Wort resurrectio, um die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen zu beweisen[2]).

[1]) Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und speculativen Seite dargestellt. Paderborn, Schöningh 1877.

[2]) Resurrectionis vocabulum non aliam rem vindicat, quam quae cecidit. Surgere enim potest dici et quod omnino non cecidit. quod semper retro jacuit. Resurgere autem non est nisi ejus. quod cecidit. Iterum surgere, quia cecidit, resurgere dicitur. „Re" enim syllaba iterationi semper adhibetur. c. Marc. V, 9.

Den Begriff der Auferstehung gibt er vollständig, wenn er erklärt: Resurget igitur caro, et quidem omnis caro et quidem ipsa et integra [1]).

Ebenso urgirt der hl. Thomas den Begriff der Auferstehung und fügt hinzu: Wir auferstehen, aber nicht unsere Seele, sondern nur unser Leib kann auferstehen [2]).

Wir hoffen unsere Auferstehung: Das Ich, welches hofft und welches aufersteht, muß aber dasselbe sein. Derselbe (idem numero) Mensch stirbt und steht wieder auf. Der Mensch aber besteht aus dem jetzigen Leibe und der Seele. Also muß nicht nur die Seele, sondern auch der Leib der Zahl, nicht blos der Art oder Beschaffenheit nach derselbe sein.

Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes ejus essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero [3]).

Der Begriff der Auferstehung wird auch aufgehoben durch neuere Versuche, die Auferstehung begreiflicher zu machen. Viele Theosophen, Psychologen und Spiritisten geben der Seele einen Zwischenleib, der zwischen der immateriellen Seele und dem groben Körper vermitteln und die Verbindung zwischen beiden heterogenen Bestandtheilen herstellen soll. Sie nennen denselben Vollgebärde der Seele, Seelenleib, Eidolon, Perisprit und dgl. Wenn die Seele nun diesen groben äußeren Leib ablegt, lebt sie in dem feineren fort.

Das ist offenbar keine Auferstehung, keine durch die Stimme des Weltenrichters am Ende der Zeiten erfolgte Wiedererweckung [4]).

2. Es ist also nicht blos gegen den Begriff der Auferstehung und verstößt gegen das kirchliche Dogma, wenn man mit den älteren Häretikern dem Auferstehungsleib einen ganz anderen Stoff, etwa einen luftigen, ätherischen, himmlischen zuschreibt, sondern auch wenn man ihn aus ganz anderen irdischen Stoffen aufgebaut denkt. Vollständig gerecht

---

[1]) de resurr. carn. c. 73.

[2]) Non enim resurrectio dici potest nisi anima ad idem corpus redeat, quia resurrectio est iterata surrectio. Ejusdem autem est surgere et cadere. Unde resurrectio magis respicit corpus, quod post mortem cadit, quam animam, quae post mortem vivit. Et ita si non est idem corpus, quod anima resumit, nec dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumtio. Suppl. q. 79. a. 1.

[3]) S. Thom. c. gent. l. 4. c. 84.

[4]) Dieser Mittelleib ist auch philosophisch ganz unhaltbar, da er ein Mittelwesen zwischen Geist und Materie darstellt und die substantiale Einheit zwischen der Seele und dem stofflichen Leibe aufhebt. Vgl. Lehrb. der Psychologie. 3. A. S. 335 ff.

wird man dem Begriffe der Auferstehung nur dadurch, daß man eine wahre, wenn auch nur moralische Einerleiheit des Stoffes des irdischen und Auferstehungsleibes annimmt.

Die Identität zwischen dem irdischen und Auferstehungsleib ist auch in den kirchlichen Symbolen und Glaubensentscheidungen ausdrücklich ausgesprochen. So schon in dem Apostol. Symbolum nach der Fassung von Aquileja: Credo hujus carnis resurrectionem. Das Athanasianische: Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Noch deutlicher das XI. Concil von Toledo (675): Nec in aerea vel qualibet alia carne, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. Das IV. Lateranconcil in c. Firmiter: Qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant. Leo IX. ließ den Bischof Petrus den Satz anerkennen: Credo etiam veram resurrectionem ejus carnis quam nunc gesto. Das Concil von Trient leitet die Verehrung der Reliquien unter andern aus der Auferstehung der hl. Gebeine ab [1]).

Auch die Sorgfalt, mit welcher die Kirche die Leiber aller ihrer Kinder beim Begräbniß behandelt, beruht auf dem Glauben an die dereinstige Verherrlichung der dem Grabe übergebenen Körper.

3. Und gewiß, die Beweise, welche wir aus der Schrift, der Tradition und Vernunft für die Auferstehung erbracht haben, beweisen zum großen Theile speciell die Auferstehung dieses unseres Leibes.

Von Job wird gerade diese Identität besonders betont; wenn der hl. Hieronymus bemerkt, Job spreche die Auferstehung deutlicher aus als ein anderer hl. Schriftsteller, so trifft das nur in Bezug auf die Identität des Auferstehungsleibes mit dem verweslichen diesseitigen zu. In der That wird er wieder mit seinem Fleische, das jetzt verfault, umgeben werden, er in seinem Fleische, kein anderer, wird mit seinen eigenen Augen den Erlöser schauen. Einer der machabäischen Brüder erwartet vom Herrn die Glieder zurück, welche ihm jetzt der Tyrann nimmt.

Nach dem hl. Paulus steht unsere Auferstehung in innigstem Zusammenhange mit der unseres Hauptes und Wiederherstellers: er hat aber seinen im Tode abgelegten Leib wieder angenommen; dadurch hat er uns von dem Tode, den Adam über uns gebracht, erlöst, daß wir unseren Körper unsterblich wieder bekommen. Nach dem Apostel

[1]) Sanctorum quoque Martyrum et aliorum cum Chr. viventium sancta corpora . . . ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda a fidelibus veneranda esse. Es stehen also die Gebeine auf, welche Gegenstand der Verehrung sind.

besteht die Auferstehung darin, daß „das Verwesliche die Unverweslichkeit anzieht, und das Sterbliche die Unsterblichkeit“ [1]).

Also dieser unser sterblicher Leib wird unsterblich werden. Wie die hl. Väter aus der Würde des Leibes seine Auferstehung ableiten, weil das Fleisch Tempel des hl. Geistes ist, weil es der Seele die Gnade vermittelt, weil mit dem Leibe des Herrn in der Eucharistie ein Keim der Unsterblichkeit unserem Leibe eingepflanzt wird, so setzen sie voraus, oder es ist darin enthalten, daß dieser unser Leib unsterblich wird auferstehen wird. Sie lösen schon die Schwierigkeiten, welche sich aus der Zerstreuung und Vermischung der Theile unseres Körpers gegen eine Wiederbelebung desselben Körpers ergeben.

Die Väter beweisen direct unser Dogma, freilich oft gegen die Häretiker, welche einen ätherischen, himmlischen Leib für das Jenseits behaupten, aber dies so, daß sie damit unsern Leib vertheidigen.

Dum aperte pellis dicitur (Job 19, 26), omnis dubitatio verae resurrectionis aufertur; quia sicut Eutychius Cstp. urbis episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aereque subtilius. In illa enim resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritalis potentiae sed palpabile per virtutem naturae. Dum tamen (Eutychius) adhuc viveret . . . quicumque noti mei ad eum salutationis gratia pergebant ut eorum relatione cognovi, ante eorum oculos pellem manus suae tenebat dicens: Confiteor, quod omnes in hac carne resurgemus. Quod, sicut ipsi fatebantur, omnino prius negare consueverat [2]).

4. Der Vernunftbeweis, den die Väter aus der Gerechtigkeit Gottes führen, die Leib und Seele belohnen und bestrafen müsse, geht nur auf denselben Leib, der hier verdient oder gesündigt hat. Tertullian beweist damit ausdrücklich die Identität:

Quam absurdum . . . aliam substantiam operari, aliam mercede dispungi, ut haec quidem caro per martyria lanietur, alia vero coronetur: item e contrario haec quidem caro in spurcitiis volutetur, alia vero damnetur, . . . Marcionem pro Valentina resuscitari . . . Quale est, ut eadem anima, quae in hac carne totum vitae ordinem decurrit, quae in hac carne didicit et Chr. induit et spem salutis seminavit nescio qua metat fructum? Nae illa gratiosissima caro, cui gratis vita constabit [3]).

[1]) 1. Kor. 15, 53. — [2]) Greg. M. Moral. XIV, 29.
[3]) c. 56.

Diesen Gedanken verallgemeinert der hl. Thomas. Er zeigt, daß dasselbe Wesen, das für ein Ziel bestimmt ist und darnach gestrebt hat, und nicht ein anderes dasselbe erreichen muß. Nun wurde oben gezeigt, daß der ganze Mensch für das letzte Ziel, die Seligkeit bestimmt ist und dasselbe erreicht, also muß die Seele mit demselben Leibe auferstehen, in welchem sie ihr Ziel erreicht hat.

Necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc, ut homo finem ultimum, propter quem factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae, ut supra dictum est; alias homo esset vane constitutus, si ad finem, ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum: ne in vanum factum esse videatur oportet, quod idem homo numero resurgat. Et hoc quidem fit dum eadem anima numero eidem corpori numero conjungitur; alias enim non esset resurrectio proprie, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod idem numero non sit qui resurget est haereticum, derogans veritatem Scripturae, quae resurrectionem praedicat [1]).

II. Gewiß wird durch die Leugnung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen der Begriff der Auferstehung aufgehoben, das kirchliche von der Schrift so klar gelehrte Dogma geleugnet: Die Leugnung der Identität ist Häresie, und darum stimmen hierin auch alle Theologen überein. Aber was zu dieser Identität gehört, wie weit sich dieselbe erstrecken muß, ist Sache wissenschaftlicher Erörterung, und in dieser herrscht nicht so vollkommene Übereinstimmung; es kann darum nicht sofort eine weitere Fassung der Identität als häretisch bezeichnet werden. Der hl. Thomas führt drei verschiedene Meinungen an, welche die Identität, die veritas naturae des auferstandenen Leibes zu erklären suchen, ohne sich definitiv für eine zu unterscheiden [2]).

1. Es ist klar, daß im wesentlichen (veritas naturae) der auferstandene Leib identisch sein muß mit dem begrabenen. Das Wesen eines zusammengesetzten Körpers, wie es der menschliche Leib ist, resultirt aus den Theilen und der Art ihrer Verbindung. Die Stofftheile des Leibes bilden die materiellen Elemente, die Anordnung derselben, ihre Gliederung, das Formale: nämlich das, was den Leib zum menschlichen Leib macht: seine Gestalt, Größe, complicirte Structur u. s. w. Weil diesem formgebenden Elemente die wichtigere Rolle in der Con-

[1]) Suppl. q. 79. a. 2. — [2]) Suppl. q. 80. a. 4.

stituirung des Körpers zukommt, haben Manche geglaubt, es reiche zur Identität des Auferstehungsleibes mit dem sterblichen hin, wenn er nur dieselbe Gestalt, Statur und ganz gleiche Anordnung Gliederung der Theile zeige. Da nun dieses formale Moment von der Seele geliefert wird, schloß man: es reicht zur Identität hin, wenn irgend welche Stofftheile, welche im menschlichen Körper naturgemäß sich finden, von der Seele wieder ganz gleich gestaltet werden, wie in diesem Leben. Nach moderner Auffassung von der Constitution der Körper würde das heißen: Es muß der Auferstehungsleib gerade so wie der diesseitige aus Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, Schwefel, Phospor u. s. w. bestehen; er muß diese Stoffe auch in derselben Menge in den dem Körper entsprechenden Proportionen und Verbindungen wie Eiweiß und Nuklein u. s. w. enthalten: aber diese Stoffe können aus irgend welchem Theile der Welt oder Erde genommen werden. So schon Origenes, wenigstens wird er in diesem Sinne von Epiphanius bekämpft [1]).

Im Mittelalter trug Durandus [2]) diese Ansicht vor und in neuerer Zeit hat Lacordaire geglaubt, daß durch die Identität des gestaltenden Princips die individuelle Identität hinreichend gewahrt bleibe.

Diese Auffassung wird, wie es scheint, dem Dogma, dem Begriffe der Auferstehung, der Identität zwischen diesseitigem und jenseitigem Leibe nicht in vollem Maße gerecht: denn die stofflichen Elemente gehören mit zu dem Wesen dieses Fleisches, unseres Körpers: also müssen sie in unserem verklärten Leibe sich wiederfinden.

2. Man sieht, daß der eigentliche Grund für eine solche Abschwächung des Begriffes der Auferstehung in einigen Schwierigkeiten liegt, welche die vollkommene Wiederherstellung unseres Leibes und so vieler Leiber unserem Verständniß bereitet. Die Stoffe unseres Leibes werden bis zu den Elementen aufgelöst in alle Welt zerstreut, vermischen sich nicht nur mit Stoffen anorganischer, pflanzlicher und thierischer Substanzen, sondern auch mit denen anderer menschlichen Leiber, ja gehen sogar

[1]) haer. 84.

[2]) Materia de se nullam habet identitatem vel diversitatem nisi quam habet a forma; et sic manente eadem forma est eadem materia undecumque veniat et per consequens est idem compositum. in 4. dist. 44. q. 1. Allerdings die specifische Identität und Verschiedenheit kommt von der Form, die numerische oder individuelle aber auch von der Materie, nach Thomas sogar allein von der Materie. Durandus gibt selber den Grund für diese seine Abschwächung der Auferstehung an: Et secundum istam viam evaduntur multae difficultates quae tanguntur secundum materiam resurrectionis sicut est ista de costa Adae et illa qua quaeritur si aliquis homo nutriatur ex carnibus alterius.

in den Körper anderer Menschen ein, so wenn Kannibalen sich vom Fleische ihrer Mitmenschen nähren. Man braucht nicht einmal an diese unnatürlichen Scheußlichkeiten zu denken. Ganz normal dringen Stoffe des einen Leibes in den Leib Anderer ein. Die Luft, die wir athmen, ist häufig schon in der Lunge, im Blute, Fleische Anderer gewesen. Das Wasser, das wir trinken und unserem Leibe assimilirten, ist vielleicht schon in Millionen Anderer gewesen. Die Leichen lösen sich in Stoffe auf, welche den Pflanzen als Nahrung dienen, und diese liefern wieder den Menschen die Nahrung.

3. Schon die hl. Väter haben diese Einwände gekannt und durch die Berufung auf die göttliche Allmacht und Vorsehung widerlegt [1]).

Der erstere: die Zerstreuung und Vermengung unserer Körperstoffe mit fremden ist sehr naiv: dem allwissenden und allsehenden Gott kann es doch keine Schwierigkeit machen, auch die feinsten Stückchen unseres Leibes, wo auch immer sie sich finden, zu unterscheiden und wieder zu vereinigen.

4. Die Schwierigkeit, welche der Kannibalismus bereitet, löst der hl. Augustin durch die Bemerkung, daß dem das Fleisch gehört, der es ursprünglich gehabt; dem Menschenfresser ist es gleichsam nur geliehen. Doch ausschlaggebend ist auch für ihn die göttliche Allmacht, der das verzehrte Fleisch nicht verloren gehen kann, die auch dem Fleischfresser das Fehlende ersetzt [2]).

---

[1]) Ein recht handgreifliches Bild führt der hl. Cyrill v. Jeruf. an, um den Einwand der Zerstreuung der Körpertheile in alle Welt und ihre Vermengung zu widerlegen; „schwache Beispiele", wie er bemerkt, „wie sie die bedürfen, welche noch schwach im Glauben sind".

„Für dich, der du ein winzig kleiner und schwacher Mensch bist, ist Judaä weit vom Gothenlande, und Spanien weit von Persien entfernt. Für Gott aber, der die ganze Erde in seiner Hand hält, ist alles nahe. Muthe also nicht, nach deiner Schwachheit das Maß nehmend, Gott Ohnmacht zu, sondern bedenke seine Macht. Die Sonne ferner, die ein geringfügiges Werk Gottes ist, erwärmt mit einem Strahle die ganze Welt; und die Luft, welche Gott gemacht hat, umgibt alle Dinge in der Welt: Gott aber, der Schöpfer von Sonne und Luft, sollte fern sein von der Welt? Nimm einmal an, es wären verschiedene Samenkörner unter einander gemischt, und du hieltest diese verschiedenen Samenkörner in deiner Hand. Wäre es nun dir, dem Menschen, schwer oder leicht, diese Handvoll Samen von einander zu sondern, die einzelnen nach ihrer Natur zusammenzunehmen und wieder zu ihrer Gattung zu legen? Also du kannst, was du in deiner Hand hast, von einander scheiden: Gott aber soll das, was er in seiner Hand eingeschlossen hat, nicht von einander scheiden und wiederherstellen können?" catech. 18, n. 3.

[2]) Reddetur ergo caro illa homini, in quo caro humana primitus coepit. Ab illo quippe altero tamquam mutuo sumta deputanda est, quae sicut aes alienum reddenda est, unde sumta est, sua vero illa, quam fames exaniverat

5. Und gewiß ist die göttliche Einwirkung allein im Stande, alle Schwierigkeit zu heben; denn man kann mit dem hl. Thomas die Schwierigkeit urgiren, indem man auf die Möglichkeit hinweist, daß ein Kannibale sich blos von Menschenfleisch genährt, dieser wieder von einem anderen aufgefressen wird u. s. w. Wem gehört dann bei der Auferstehung das so von Geschlecht zu Geschlecht fortgeführte Fleisch? Der Englische Lehrer löst die Schwierigkeit zunächst wie der hl. Augustin: Wer es zuerst besaß, dem gehört es. Weiter, demjenigen, welchem es der vorzüglichere Bestandtheil des Leibes war. Das reicht aber auch nicht aus: demjenigen gehört schließlich der leibliche Stoff, der ihn von den Eltern empfing, da dies aber sehr wenig ist, so ersetzt das übrige Gott. Die Antwort, die der hl. Lehrer gibt für den Fall, daß auch die Eltern Fleischfresser waren, verliert sich in etwas gekünstelten Spitzfindigkeiten[1]).

ab eo qui potest exhalata revocare reddetur. Quamvis etiam si omnibus periisset modis, nec ulla ejus materies in ullis naturae latebris remansisset, unde vellet eam repararet Omnipotens. Sed propter sententiam veritatis, qua dictum est: „Capillus capitis vestri non peribit“, absurdum est, ut putemus, cum capillus capitis perire non possit, tantas carnes fame depastas atque consumtas perire potuisse. de civ. D. XXII, 20. — Athenagoras (K. 4—9) sucht diese Schwierigkeit in sehr sinnreicher Weise dadurch zu lösen, daß er zwischen naturgemäßer und naturwidriger Nahrung unterscheidet: nur die naturgemäße Nahrung wird dauernd dem Körper einverleibt, die naturwidrige muß ausgeschieden werden. Da nun Menschenfleisch eine ganz abscheulich naturwidrige Speise sei, so werde sie von der gesunden Natur nach dem ersten, zweiten oder dritten Verdauungsprozeß wieder ausgeschieden; sei die Lebenskraft dazu nicht stark genug, so geschehe dies durch Krankheit oder schließlich durch den Tod.

Physiologisch ist dies nicht haltbar; denn Menschenfleisch wird gerade so assimilirt wie jedes andere Fleisch; aber im Lichte der göttlichen Vorsehung bleibt Menschenfleisch jedem Menschen fremdartig und wird früher oder später ausgeschieden, um seinem Eigenthümer wieder zurückgegeben zu werden bei der Auferstehung.

[1]) Nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur. Non enim est necessarium quod quidquid fuit in homine materialiter resurgat in eo; et iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationalis perfecta; in secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus, sed et aliis cibis, resurgere poterit tantum de alio, quod ei materialiter advenit quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit, et quod defuerit supplebitur omnipotentia Creatoris. Quod si et parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut sic et eorum semen . . . ex carnibus alienis generatum sit, resurget quidem semen in eo qui natus est ex semine, loco cujus ei cujus carnes comestae sunt supplebitur aliunde. Hoc enim in resurrectione servabitur, quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo, ad cujus perfectionem magis pertinebat . . . c. gent. l. 4. c. 81.

Nun kann man am einfachsten erwidern, daß diese angenommenen Fälle so rein nicht vorkommen: reine Anthropophagen, durch alle Generationen hindurch gibt es nicht. Aber der letzte allein durchschlagende Grund liegt in der Vorsehung Gottes, wie der hl. Bonaventura treffend ausführt. Die göttliche Vorsehung muß, da uns die Auferstehung unseres Leibes verheißen ist, dafür Sorge tragen, daß in dem bunten Getriebe der Veränderungen in der materiellen Welt, die Stoffe unseres Leibes, uns wieder gegeben werden können, und ebenso einem jeden Menschen die seinigen. Durch Anordnung der übernatürlichen Vorsehung haben die Stoffe, die jetzt meinen Leib ausmachen, eine nothwendige, natürliche ewige Beziehung zu meiner Seele. Diese Beziehung wird natürlich nicht durch die Stoffe selbst, etwa durch ein natürliches Verlangen derselben nach unserer Seele, sondern nur durch die Vorsehung Gottes erhalten [1]).

III. Ein großer Theil der besprochenen Schwierigkeit kommt daher daß man die Identität der stofflichen Bestandtheile zu schroff faßt.

1. Schon in den angeführten Lösungsversuchen der Väter und Scholastiker ist vorausgesetzt, daß die Identität keine absolute zu sein braucht: wenn blos der vorzüglichere Theil zu bleiben braucht, wenn Gott das Fehlende ersetzen und so denselben Leib wieder herstellen kann, so brauchen nicht alle Theile im Auferstehungsleibe vertreten zu sein. Es verlangt der Begriff der Identität nur, daß aller Stoff, der zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, wieder vorhanden sei: im wesentlichen, im großen und ganzen muß es derselbe Stoff sein, vor allem das formale Element: die Gliederung, die Gestalt, sodann müssen alle wesentlichen Glieder und wesentlichen Bestandtheile: Fleisch, Knochen, Nerven, Adern, Muskeln genau dieselben (wenn auch verklärt)

[1]) Nach Darlegung und Beurtheilung verschiedener Meinungen urtheilt er selbst: Unde sanius dici potest, quod sicut resurrectio fit per divinam virtutem, sic ordinatio carnis ad suam animam est secundum divinum decretum et dispositionem quae quoniam est inviolabilis facit quod caro secundum speciem unius ad carnem secundum speciem alterius sit impossibilis. Dicamus ergo quod in utroque secundum speciem esse omnino est impossibile, quia tunc esset de necessaria constitutione utriusque et necessario resurgeret in utroque ... et ideo non potest esse corporis alterius principalis materia, quia sive sit ibi iste appetitus sive non, sine calumnia potest dici, quod hoc venit ex ordinatione divina, quae carnem hominis sicut non dimittit perire, sic nec ejus substantiam confundi nec permisceri. Unde sicut divina providentia faciebat Adam ab exteriori impassibilem: sic etiam facit carnem secundum speciem unius in carnem secundum speciem alterius inconvertibilem. 4. dist. 44. p. 1. a. 2. q. 1.

sein, nicht aber der Stoff in seiner ganzen Totalität[1]): ja, es reicht verhältnißmäßig sehr wenig identischer Stoff hin, so daß auch trotz weitgehenden Kannibalismus doch jeder so viel aus dem früheren Leben erhalten kann, um *seinen* Leib wieder zu haben.

2. Man denke nur an die Veränderlichkeit unseres irdischen Leibes, der durch den fortwährenden Stoffwechsel sich fortwährend erneuert, so daß nach einer Anzahl von Jahren von den früheren Stoffen kein Atom mehr sich davon findet: und doch ist er immer derselbe, unser Körper. Daraus folgt, daß auch der Auferstehungsleib nicht in allem, ja in verhältnißmäßig wenigen Stoffen mit dem irdischen übereinzustimmen braucht: es folgt aber weiter daraus, daß wir *unseren* Leib wieder erhalten, mögen die Stoffe genommen werden, aus welchem Stadium unseres Lebens Gott immer will. Manche meinen, es reiche hin, wenn wir den im Tode abgelegten Stoff wieder erhalten, Andere, den in der Blütezeit des Alters, Andere, wenn wir nur die Stoffe, welche im menschlichen Keime enthalten sind, wieder erhalten. Also stehen der Allmacht unzählig viele Möglichkeiten offen, uns *unsern* Leib wieder zu geben[2]).

[1]) Illud quod est in homine materialiter non habet ordinem ad *resurrectionem*, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem quod est in homine materialiter pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie, sed non totum considerata materiae totalitate. Et ideo totum quod est in homine resurget considerata totalitate speciei quae attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum considerata totalitate materiae. S. Thom. Suppl. q. 80. a. 5.

[2]) Quod non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis quamdiu vivit non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque ad finem . . . Forma et species singularium partium ejus continue manet per totam vitam, sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis et de novo adgeneratur per alimentum. Non est autem alius numero homo secundum diversas partes et aetates, quamvis non quidquid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo idem numero, quod quidquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur, sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens. Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura

3. Dazu kommt, daß dem Leibe in jedem Stadium des Lebens viele Stoffe nicht wesentlich, sondern zufällig, mehr äußerlich sind, gar nicht unter der belebenden Kraft der Seele stehen, also nicht nothwendig zu unserem Körper gehören. So ist der Wassergehalt unseres Körpers ein ganz ungeheuerer: er wird durch Haut, Lunge und Urin immer theilweise ausgeschieden. Das Wasser dient hauptsächlich dem vegetativen Leben, das im verklärten Körper aufhört. Eine große Menge Flüssigkeit ist in Bildungsstoffen enthalten, welche entweder assimilirt oder ausgeschieden werden sollen: wie Chymus, Chylus die Lymphe, oder der Assimilation dienen, wie Magensaft, die Galle, der Darmsaft u. s. w. Da diese Processe dort aufhören, so ist auch kein Platz für diese Flüssigkeiten. Im Grunde gehört auch die große Blutmenge des Körpers zu diesen „Uebergangssäften", wie sie der hl. Thomas nennt; denn von ihm werden in den Blutadern die verbrauchten Stoffe in das Herz und die Lunge zur Erneuerung befördert, in ihm und aus ihm werden die Assimilationsstoffe für die Assimilation und Bildung von Muskeln und Nerven entnommen. Doch gehört das Blut so sehr zum Begriffe eines lebenden Körpers, daß es dem Auferstehungsleibe nicht fehlen darf.

Man kann auch nicht sagen, daß das Blut lediglich dem vegetativen Leben diene: auch das Sinnenleben wird von ihm beeinflußt. Sobald das Gehirn von Blut entleert wird, tritt Bewußtlosigkeit ein.

Freilich jene complicirte Zusammensetzung mit den verwickelten chemischen und physiologischen Processen, welche das Blut zum Vehikel des Stoffwechsels machen, kommen in Wegfall: es braucht nicht in Serum, rothe Blut- und weiße Blutkörperchen u. s. w. unterschieden zu sein, welche Träger jener Processe sind: es kann sehr stark vereinfacht und damit seine Masse sehr verringert werden, ohne daß seine Identität mit dem jetzigen Blute aufgehoben würde.

Desgleichen können, ja müssen die Organe des vegetativen und generativen Lebens stark reducirt werden.

4. Manche Väter, und sehr bedeutende, Basilius, Gregor von Naz., sind der Meinung, daß der Unterschied der Geschlechter dort ganz aufhört, wo die Söhne der Auferstehung wie die Engel Gottes nicht

ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro, aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem, quia etiam opere naturae super id quod puer habet aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem: nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo puer et adultus. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 81.

heirathen und nicht geheirathet werden. Doch geht die allgemeinere Meinung dahin, daß der Auferstehungsleib auch in der Geschlechtlichkeit dem diesseitigen gleichen wird, alle körperlichen Organe der Leib wieder erhalte [1]).

Das verlangt einerseits die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen, andererseits trägt, wie der hl. Thomas ausführt, die Mannigfaltigkeit in Größe, Gestalt, Geschlecht, zur Schönheit der Stadt Gottes bei.

Sicut considerata natura individui debetur diversa quantitas diversis hominibus: ita considerata natura individui debetur diversus sexus diversis hominibus. Et haec etiam diversitas competit perfection ispeciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus: et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis, quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causatur [2]).

Auch der hl. Augustin zieht die Meinung derjenigen vor, welche beide Geschlechter noch in der Auferstehung vertreten sein läßt. Melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant [3]).

Daraus, daß einige körperliche Organe keine Function mehr haben, folgt nicht, daß sie ganz beseitigt werden müssen [4]). Wohl aber folgt daraus

[1]) Sicut dicitur de anima l. II. t. 36 et 37. „anima se habet ad corpus non solum in habitudine formae et finis sed etiam in habitudine causae efficientis.“ Est enim comparatio animae sicut comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philos. (Moral. l. VII. c. 11). Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in arte continetur. Similiter etiam quidquid in partibus corporis apparet, totum originabiliter et quodammodo implicite in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum, si artificiato aliquid deesset eorum quae ars continet, ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicaretur; nec etiam corpus animae ad plenum responderet. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurget nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, oportet etiam hominem perfectum resurgere, utpote qui ad ultimam perfectionem consequendam reparatur. Oportet ergo quod omnia membra, quae nunc sunt in corpore hominis in resurrectione reparentur. S. Thom. Suppl. q. 80. a. 1.

[2]) S. Thom. Suppl. q. 81. a. 3.

[3]) de civ. D. XXII. c. 17.

[4]) Auf den Einwand, daß nach der Auferstehung manche Organe keine Function mehr haben, antwortet der hl. Thomas: Membra possunt dupliciter considerari in comparatione ad animam vel secundum habitudinem materiae ad formam vel

eine Reduction derselben. Schon in unserem irdischen Körper haben manche Organe keine Function, sondern nur ideelle Bedeutung, wie die männlichen Brustorgane, welche die Einheit der beiden Geschlechter zum Ausdruck bringen sollen; darum sind die entsprechenden vollkommenen weiblichen Organe nur angedeutet. So kann und muß man sich wohl die der Fortpflanzung dienenden Organe am verklärten Leibe vorstellen. Wie nämlich der hl. Thomas bemerkt, gibt es außer der natürlichen Function des Organs noch eine ideelle: es ist Werkzeug und damit eine äußere Darstellung der Kraft und Beschaffenheit der Seele: diese Bedeutung behalten die Organe auch im Jenseits oder sie tritt noch viel stärker hervor: eine verklärte Seele muß in ihrem verklärten, ihr ganz und gar entsprechend gewordenen, vergeistigten Leibe sich getreuer wiederspiegeln, als es in dem groben Erdenleibe möglich ist. Gerade bei den in Rede stehenden Organen tritt in diesem Leben die ideelle Bedeutung vor der physiologischen stark zurück, ja wird fast ganz aufgehoben. Die Functionen derselben verlangen eine so derbe Massenhaftigkeit, daß die ästhetische Seite, welche bei allen andern äußeren Organen mit der physiologischen harmonisch verbunden ist, vernachlässigt erscheint, so daß sie der Seele nicht zur Zierde, sondern zur Scham gereichen. Da nun im andern Leben die ideale, ästhetische Seite allein zur Geltung kommt, so müssen diese Organe eine starke Reduction erfahren: womit bereits, von allem andern abgesehen, das Aufreizende einerseits und das Beschämende anderseits auch bei völligem Mangel an Kleidung in Wegfall kommt [1]).

---

secundum habitudinem instrumenti ad agentem. „Eadem enim est comparatio totius corporis ad totam animam et partium ad partes“ (de anima l. II. t. 9). Si ergo membra accipiantur secundum primam comparationem, finis eorum non est operatio, sed magis perfectum esse specie, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem accipiantur secundum secundam comparitionem, sic finis eorum est operatio. Nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum, quia instrumentum non solum servit ad exoquendam operationem agentis, sed etiam ad ostendendam virtutem ipsius. Unde oportebit ut virtus potentiarum animae in instrumentis corporeis demonstretur, etsi numquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia. Ibid. ad 1m.

[1]) Das Aufreizende dieser Organe für das andere Geschlecht kommt ja, eben so wenig wie das Schamwürdige für das Individuum selbst, weit weniger von einer objectiven Beschaffenheit der sexuellen Organe, sondern hat im Subjecte seinen hauptsächlichen Grund, das von Natur aus so angelegt ist, daß es sich dieser Organe selbst schämen muß, und andererseits von denen des anderen Geschlechtes aufs heftigste erregt wird. Theologisch gesprochen kann man sagen: Diese psychischen Erregungen und Aeußerungen sind Folge der durch die Sünde Adams erweckten Concupiscenz. Diese fällt aber dort ganz weg.

5. Aehnlich verhält es sich mit den Organen des vegetativen Lebens: der Verdauung, Assimilation, Secretion u. s. w., deren Function aufhören wird im unvergänglichen Leibe. Diese Organe, welche man allgemein als Eingeweide bezeichnen kann, sind im irdischen Körper, weil im Innern verborgen, nicht nach ideellen, sondern lediglich nach physiologischen Rücksichten angelegt. Darum haben sie eine Ausdehnung, die wie die Gedärme nur wenig ästhetischen Eindruck machen.

Diese Länge des Darmes ist erforderlich wegen der langsam erfolgenden Auffaugung des Speisesaftes: bei Thieren, welche eine raschere Auffaugung besitzen, ist der Darm viel kürzer.

Dort fällt aber diese Function ganz weg: es kann also eine weitgehende Verkürzung desselben eintreten: und sie muß eintreten, weil dort der Unterschied zwischen inneren verborgenen und äußeren sichtbaren Organen aufhört: das ganze Innere des glorreichen Leibes wird allen Seligen sichtbar sein, und deßhalb ebenso ideal gestaltet sein, wie die äußeren Organe. Diese Reduction kann und muß aus gleichem Grunde auch mit der Leber, der Lunge, dem Magen vorgenommn werden.

Der hl. Paulus erklärt: „Die Nahrung ist für den Leib *(κοιλία)* und der Leib für die Nahrung: Gott aber wird diesen und jenen aufheben“ [1]).

Diese Worte des Apostels verlangen keine vollständige Vernichtung des Unterleibes, sondern eine Sistirung seiner thierischen Function, können aber auch von einer Verfeinerung, Veredlung, Befreiung von der groben Massenhaftigkeit der niederen Organe, die da ihren Sitz haben, verstanden werden.

6. Wenn man alles dieses zusammenfaßt, ergibt sich, daß nur ein kleiner Theil der Masse unseres jetzigen Körpers im Jenseitigen sich wiederfindet. Nicht blos das Volumen dieser Körpertheile, sondern auch ihre Masse kann reducirt werden, ohne daß der Körper aufhört, der unsrige zu sein. Die Functionen der Organe verlangen eine gewisse Dichtigkeit der Masse; aber der Körper bleibt ganz derselbe, wenn auch eine starke Verdünnung der Masse eintritt. Die Dichte, Festigkeit des Fleisches ist ja beim irdischen Leibe in verschiedenen Individuen sehr verschieden.

Naturphilosophisch gedacht sind Begierde und Schamhaftigkeit von der Natur eingepflanzte seelische Affecte, welche einerseits die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes sichern, andererseits aber den Geschlechtsverkehr in der monogamischen Ehe eindämmen sollen. Vgl. unsere Schrift: Der Mensch, 2. Aufl. S. 417 ff. Dort fällt aber die Concupiscenz weg, und hat die Ehe keine Stelle.

[1]) 1. Kor. 6, 13.

In dem Körper, der die thierischen Functionen nicht mehr auszuführen braucht, ist eine grobe Massenhaftigkeit nicht nothwendig, ja, sie wird ausgeschlossen durch die Subtilität, die Feinheit der verklärten Körper. Wenn dieselbe auch wesentlich durch eine übernatürliche Eigenschaft, die Durchdringung erklärt werden muß, so trägt doch auch die Feinheit des Stoffes namhaft dazu bei. Wenn man weiß, wie stark die Verdünnung eines Stoffes schon natürlicher Weise sein kann, ohne daß er sein Wesen verliert, so begreift man, daß ein minimaler Theil unseres Leibes hinreicht, um in den Auferstehungsleib aufgenommen zu werden. Freilich bis zu einer gasförmigen Verdünnung darf die Feinheit nicht fortschreiten, das wäre der ätherische Leib der alten Häretiker.

7. Nach der Auffassung der Scholastiker von der Constitution der Körper braucht im Auferstehungsleib nur der Urstoff vom irdischen Leibe zu bleiben; die specifische Beschaffenheit bekommt der Urstoff durch die Seele als substantiale Form: sie gestaltet den bestimmungslosen Urstoff zu Fleisch, Knochen, Nerven u. s. w. Das kann sie aber und thut sie auch nach der Auferstehung. Auch bei der modernen Auffassung von der atomistischen Constitution der Körper läßt sich etwas Aehnliches vom jenseitigen Körper sagen. Nach der neueren Theorie bilden die sog. chemischen Elemente den Grundstoff, aus dem die ganze Substanz des menschlichen Körpers aufgebaut ist. Dabei bleibt aber die weitere Analyse nicht stehen, sondern nimmt einen allen Elementen gemeinsamen, ihnen zu Grunde liegenden indifferenten Stoff, etwa den Wasserstoff, oder eine auch diesem zu Grunde liegenden Materie, den Aether oder die Elektronen an: allgemein gesprochen können wir diesen hypothetischen Grundstoff als die Uratome bezeichnen. Im irdischen Körper findet der Aufbau der complicirten Substanzen, des Neurins, Lecythins u. s. w., aus welchen die Körpersubstanz besteht, durch chemisch-physikalische Kräfte in den Atomen unter Leitung der Seele statt. Im jenseitigen Leben hören diese biologischen Prozesse auf: die Seele mit ihrer erhöhten Energie kann unmittelbar sich mit den einfachsten Elementen verbinden, sie ihrer Energie unterwerfen, und so durch sie die Körpersubstanz herstellen.

Dann bedarf es nicht mehr jener so complicirten Moleküle von Substanzen, die aus vielen Hunderten von Atomen zusammengesetzt sind: umgekehrt liefern schon wenige dieser hohen Verbindungen unseres jetzigen Körpers, in ihre einfachsten Elemente zerlegt, der Seele so viel Stoff, daß sie einen Körper herstellen kann, welcher in aller Wahrheit unser Körper genannt werden kann.

8. So kann es jedenfalls der Allmacht und Allweisheit keine Schwierigkeit machen, für den neuen Leib so viel Stoff von unserem irdischen Leibe bereit zu haben, daß sie in voller Wahrheit uns unseren Leib wiedergeben kann [1]).

Auf detaillirte Fragen über das Verbleiben von diesseitigen Substanzen im verklärten Leibe, wie sie die Scholastiker behandeln, näher einzugehen, ist keine Veranlassung. Im Gegentheil liegt die Gefahr nahe, daß wir die jenseitigen Verhältnisse gar zu beschränkt nach unseren irdischen Vorstellungen beurtheilen und den Ungläubigen Veranlassung zum Spotte über die Wahrheiten unserer hl. Religion geben. Im Jenseits erst werden wir klar einsehen, daß unser Leib ein ganz anderer geworden, und doch derselbe ist, wie der, den wir im Tode abgelegt haben.

§ 644.

Der verklärte Leib und seine Functionen.

I. Der Auferstehungsleib wird zwar von derselben Natur sein wie der irdische, er wird auch individuell derselbe sein, wie der unsrige in diesem Leben, und doch wird er eine ganz durchgreifende Veränderung erfahren, insbesondere der Leib der Seligen, aber auch der Leib der Verdammten. Von ersteren handelt meistens nur die hl. Schrift und die Väter: darum kann man den Auferstehungsleib schlechthin den verklärten Leib nennen: von ihm handeln wir insbesondere und erwähnen nur nebenbei die Beschaffenheit des Leibes der Gottlosen.

[1]) Oswald beruft sich auf den tiefgreifenden Unterschied zwischen menschlicher Individualität einerseits und thierischer und pflanzlicher andererseits: Die vernünftige Seele drücke ihrem Leibesstoffe eine so ausgeprägte Individualität auf, daß derselbe niemals in das allgemeine Naturleben aufgehen könne. „Nach meinem Dafürhalten können allerdings das Leibindividuum des Thieres und das Pflanzenexemplar, nachdem sie abgestorben sind, nicht repristinirt werden, können also nicht auferstehen; wohl aber kann es der Menschenleib, welchem von einer geistig-persönlichen Seele der unverwischbare Stempel der Individualität aufgeprägt wird." Eschatol. S. 295. Doch bekennt der Verfasser, „daß er diese ihm wichtig scheinende Unterscheidung physiologisch nicht durchzuführen im Stande ist."

Allerdings ist sie physiologisch nicht durchzuführen, sondern ganz gewiß unhaltbar. Denn der menschliche Leib wird gerade so wie der Thierleib in seine Elemente nach dem Tode aufgelöst. Aber wahr bleibt dieser Gedanke der Individualität des Menschenleibes im Lichte der übernatürlichen Vorsehung. Im Geiste Gottes behalten die Stofftheile unseres Leibes immer ihre individuelle Beziehung zu ihrer Seele.

1. Die Veränderungen, welche der Leib nach der Auferstehung erfahren wird, schildert der hl. Paulus eingehend, und belehrt uns darum ausnahmsweise auch über das Wie des Geheimnisses [1]).

„Aber es wird jemand sagen: Wie werden die Todten auferweckt? In welchem Körper kommen sie? Thor, was du säest, wird nicht lebendig, wenn es nicht erstorben ist. Und was du säest, säest du nicht den Körper, der werden wird, sondern ein bloßes Samenkorn, sei es von Weizen oder von etwas anderem. Gott aber gibt ihm einen Leib wie er wollte und jedem der Samen den eigenen Leib. Nicht jedes Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern ein anderes das der Menschen, ein anderes das der Thiere, ein anderes das der Fische, ein anderes das der Vögel. Und es gibt himmlische Körper und irdische Körper; ein anderer ist der Glanz der himmlischen, ein anderer der der irdischen. Anders ist der Glanz der Sonne, anders der des Mondes, anders der der Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich von andern im Glanze."

„So auch ist es mit der Auferstehung der Todten: Gesäet wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesäet in Schwachheit, auferweckt in Kraft. Gesäet wird ein thierischer Leib, auferweckt ein geistiger Leib. Denn es gibt einen thierischen und es gibt einen geistigen Leib. So steht auch geschrieben: Es wurde der erste Mensch zu einer lebendigen Seele: der letzte Adam zu einem lebenspendenden Geiste. Aber nicht erst das Geistige, sondern das Thierische, dann das Geistige. Der erste Mensch aus Erde irdisch, der zweite Mensch himmlisch vom Himmel. Wie der Irdische, so auch die Irdischen, und wie der Himmlische so auch die Himmlischen. Und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, werden wir das Bild des Himmlischen tragen. Das aber sage ich euch, Brüder, Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben, auch erbt die Verwesung nicht die Unverweslichkeit: Sehet, ich sage euch ein Geheimniß. Wir werden (nicht) alle entschlafen, (nicht) aber alle verwandelt werden; im Moment, im Augenblick beim Schalle der letzten Posaune; sie wird erschallen, und die Todten werden unverweslich erweckt werden, und wir werden umgewandelt werden, denn das Verwesliche muß die Unverweslichkeit anziehen. Wenn aber dieses Verwesliche die Unverweslichkeit angezogen haben wird, und dieses Sterbliche die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Sieg. Wo ist, Tod, dein Stachel, wo dein Sieg, o Unterwelt?" [2])

[1]) *Ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί· ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται*; 1. Kor. 15, 35. — [2]) 1. Kor. 15, 35—55.

Vier Punkte sind es, welche hier der Apostel darlegt. Erstens, an dem Auferstehungsleibe wird eine durchgreifende Veränderung vor sich gehen. Zweitens, dieselbe wird eine Vervollkommnung sein, wenigstens bei den Seligen. Drittens, in dieser Vervollkommnung wird eine große Mannigfaltigkeit bestehen. Viertens, die Vervollkommnung besteht hauptsächlich in der Verwandlung des irdischen, thierischen, verweslichen, sterblichen Leibes in einen himmlischen, geistigen, unverweslichen, unsterblichen nach dem Vorbilde des verklärten Leibes des Herrn.

2. Von diesen Eigenschaften des Leibes der Auferstandenen ist die letzte, die Unsterblichkeit, die selbstverständlichste, sie liegt nämlich im Begriffe der Auferstehung selbst. Dieselbe ist ja die Ueberwindung des Todes, der Beginn der vollendeten, ewigen Glückseligkeit. Deren Vorbild ist die Auferstehung des Herrn, der, einmal gestorben, nicht mehr stirbt.

Ob die Gründe, welche für die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele gewöhnlich angeführt werden, zwingend sind, mag dahingestellt bleiben: aber zwingend beweisen sie gegen einen nochmaligen Tod nach der Auferstehung. Wenn der Leib mit belohnt werden muß, dann muß der Lohn so lange dauern wie der der Seele; wenn das natürliche Verhältniß der Seele zum Leibe die Wiedervereinigung fordert, dann darf dieselbe doch nicht wieder in der Seligkeit und Vollendung gelöst werden. Ob die Seele ein natürliches Verlangen nach dem Leibe nach dem Tode behalte, so daß es dieselbe nicht vollkommen selig werden lasse, mag bezweifelt werden, es kann vielleicht mit einigem Schein behauptet werden: aber jedenfalls würde ihre Seligkeit durch den abermaligen Tod oder schon die Furcht vor demselben sehr gestört werden.

Mehr oder weniger gelten diese Gründe auch für die Verdammten: auch bei ihnen besteht der natürliche Zusammenhang zwischen Leib und Seele, welcher jedenfalls, wenn er in der Auferstehung, die ja auch den Verdammten bevorsteht, wieder hergestellt ist, nun definitiv bleiben muß. Die Strafe, welche Leib und Seele treffen muß, kann für den Leib ebenso wenig enden wie für die Seele.

3. Bei den Seligen hängt die Unsterblichkeit und was damit gegeben ist, die Unverweslichkeit, aufs engste zusammen mit der andern Eigenschaft: der Geistigkeit. Wir werden statt des Leibes von Erde einen himmlischen, statt des thierischen Körpers werden wir einen geistigen erhalten.

Dieses Geistwerden kann natürlich nicht von einer Umwandlung der Körpersubstanz in eine geistige Substanz verstanden werden,

sondern nur von einer „Vergeistigung" des Leibes. Jene Umwandlung ist ja unmöglich und würde wieder, wie der hl. Thomas [1]) bemerkt, den Begriff der Auferstehung aufheben. Denn dann wäre unser Leib nicht auferstanden, sondern vernichtet. Wenn er aber nicht in die Substanz unserer Seele, sondern in eine andere geistige Substanz verwandelt würde, wäre eine substantiale Verbindung dieses neuen Geistes mit dem unsrigen unmöglich.

Auch kann nicht ein anderer himmlischer, ätherischer, siderischer Stoff unseren verklärten Leib bilden: Wir haben gesehen, der Stoff muß unserem irdischen Körper angehören.

Jene Dichtungen älterer Häretiker beruhen auf ganz veralteten Naturauffassungen: Die Astrophysik hat längst nachgewiesen, daß die himmlischen Stoffe, die Materie aus welchen die Sterne gebildet sind, mit den irdischen Elementen ziemlich identisch sind, oder wahrscheinlich ganz mit ihnen zusammenfallen.

4. Worin besteht also die Vergeistigung des Leibes? Wir haben schon gesehen, daß eine so grobe, massige Stofflichkeit, wie sie unserem Körper hier eignet, dort auszuschließen ist. Diese grobe Stoffmasse ist in diesem Leben nothwendig, um die biologischen Processe zu unterhalten. Diese Lebensprocesse, Stoffwechsel, Assimilation, Ausscheidung, welche das „thierische" Leben charakterisiren, fallen dort weg, denn es wird aus einem *σῶμα ψυχικόν* ein *σῶμα πνευματικόν*, aus dem *φθαρτόν* ein *ἄφθαρτον*. Der Stoffwechsel beruht wesentlich auf *φθορά*: es werden alle Stoffe, die dem Körper unbrauchbar und schädlich sind, durch neue ersetzt.

In lebenden Organismen findet ein unausgesetzter Wechsel zwischen Absterben alter und Neubelebung neuer Theile statt. Wo also kein Tod, keine Verwesung, keine Vergänglichkeit, da muß das niedere Leibesleben aufhören, d. h. das *σῶμα ψυχικόν* in ein *πνευματικόν* verwandelt werden.

Wie kann dies aber geschehen, und der Leib doch ein lebendiger bleiben, ja noch mehr leben, als hier auf Erden? Das Leben des Leibes kommt ganz und gar von der lebendigen Seele; die

[1]) Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quae est anima aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima sicut et ante resurrectionem; non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura, quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens. c. gentil. l. 4. c. 84.

träge Materie für sich ist ebenso wenig des Lebens, d. h. der Selbstbewegung wie des Empfindens und Wollens fähig.

In diesem Leben aber ist die Seele an die physikalisch-chemischen Processe gebunden: sie kann nicht unmittelbar alles Leben durch ihre Energie geben: dort aber durchdringt sie nicht nur aufs innigste alle Theile des Körpers, sondern beherrscht denselben so unmittelbar und kräftig, daß er dadurch unwandelbar und ohne Ersatzbedürftigkeit Leben besitzt und selbst manche Eigenschaften der Seele annimmt [1]).

Das ist eine Vergeistigung des Leibes im vollsten Sinne des Wortes. Daß die Seele eine so unmittelbare und energische Gewalt über ihren Leib bekommt, geschieht durch Einwirkung Gottes, hängt aber auch mit den Eigenschaften des verklärten Körpers zusammen, so daß sie bei den Verdammten weniger sich geltend machen kann [2]).

Der starke Einfluß der Seele auf den Leib kann sich dort auch stärker auf dessen Gestalt und die ganze äußere Erscheinung geltend machen. Schon hier kann man von einer „Vergeistigung" der Gesichtszüge eines Menschen sprechen, wenn sich seine Seele, ihre Neigungen und geistigen Beschäftigungen im Angesichte und seinen Mienen spiegelt. Dort wird die Seele den ganzen Leib zum klarsten Ausdruck ihres Wesens und Thuns machen können. Manche Psychologen haben, wie wir schon bemerkten, der Seele schon in diesem Leben einen „geistigen" Leib, eine „Vollgeberde" zugeschrieben: das ist unstatthaft und dann auch darum nicht nötig, weil ihr materieller Leib ein so treues Spiegelbild ihres geistigen Wesens sein wird, daß er in vollem Sinne vergeistigt genannt werden kann.

---

[1]) Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status quia hoc corpus quod nunc corruptibile est incorruptibile divina virtute reddetur, ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur quantum ad hoc quod ipsum vivificet, nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 85.

[2]) Est de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma ipsum vivificans et in esse conservans; sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari vel ab ordine hujusmodi gloriae excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae, ut scl. forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante eo quod materia corporis humani divina virtute animae humanae quantum ad hoc subjicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur. Erit totaliter subjectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones et motus et corporeas qualitates. Ibid. c. 86.

5. Aus dieser „Vergeistigung" unseres Leibes folgt aber nothwendig wieder die Unsterblichkeit desselben, auch für die Verdammten. Denn der Tod des Leibes besteht in der Trennung der Seele vom Leibe. Dieselbe wird herbeigeführt durch innere Ursachen und durch äußere störende Einflüsse, Verletzungen, Wunden u. s. w. Die inneren Krankheitsursachen fallen dort weg, weil die biologischen Processe aufhören. Die äußeren vermögen nichts über das Leben des Körpers, denn dasselbe wird lediglich durch die der Seele von Gott mitgetheilte absolute Gewalt über den Körper erhalten: diese Gewalt kann keine geschöpfliche Kraft überwinden: ebenso wenig als ein Geschöpf die Verbindung von Leib und Seele herstellen kann, vermag dasselbe die unmittelbar von der Seele durch Gottes Macht hergestellte Einigung zu lösen.

6. Die Unsterblichkeit hängt nicht nur mit der Geistigkeit und Unverweslichkeit und dem Ausschluß des „thierischen" Lebens des Auferstehungsleibes zusammen, so daß diese Eigenschaften sich gegenseitig fordern, sondern die Unsterblichkeit fordert auch den Ausschluß des geschlechtlichen Lebens. Dasselbe gehört ja auch zum „thierischen" Leben, ja, steht in mancher Beziehung mit dem „geistigen" Körper in noch stärkerem Gegensatze als das vegetative Leibesleben.

Ueber diesen Zusammenhang belehrt uns der Heiland selbst, wenn er bei der Zurechtweisung der Sadduzäer sagt: „Sie werden nicht heirathen und keine Weiber nehmen, denn sie können nicht mehr sterben: denn sie sind den Engeln gleich" [1]).

Die Ehe ist eingesetzt, um das Menschengeschlecht zu erhalten, den Ausfall durch die Sterbenden wieder zu ersetzen. Wie bei den Engeln die Fortpflanzung nicht nöthig ist, weil sie nicht sterben, ihre Zahl durch den Tod nicht vermindert wird, so auch bei den Auferstandenen. Wie die Speise und das damit zusammenhängende vegetative Leben der Erhaltung des Individuums dienen, so die Ehe der Erhaltung der Gattung. Dort sind aber die Individuen unsterblich, unvergänglich: also auch die Gattung. Und wie aus ersterem Grunde die Ernährung fortfällt, so aus letzterem das Geschlechtsleben und dessen Functionen [2]).

[1]) Luk. 20, 35—36.

[2]) Apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus. Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit; ad hoc enim cibus assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumtione naturalis humidi evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia homines in debita quantitate resurgent.

Weil die Nahrung in die Leibessubstanz verwandelt wird, so müßte diese, da sie nichts verlieren kann, immer mehr zunehmen und so ins Ungeheure wachsen.

Si tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit, quod convertatur in corpus. Quum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate . . .[1])

Nun könnte man meinen, die Lust, welche mit diesen Thätigkeiten verbunden ist, könnte auch ohne die Zwecke, welche im Diesseits durch sie erzielt werden, bleiben und dieselben hinreichend begründen. Dagegen bemerkt der hl. Thomas: Wer die Lust ohne die Zwecke intendirt, sündigt. Nun aber ist das jenseitige sittliche Leben der sittlichen Ordnung entsprechender als das diesseitige: dort herrscht vollendete Heiligkeit[2]).

Solche thierische Genüsse können nur ganz sinnliche Menschen im Himmel erwarten, wie die fleischlichen Juden und Chiliasten und ganz besonders unverhüllt die Muhammedaner[3]).

II. Wir haben das σῶμα ψυχικόν des Apostels mit „thierischem" Leib wieder gegeben; das ist sprachlich nicht genau: es würde eigentlich mit seelisch zu übersetzen sein; doch trifft es sachlich zu, da

Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit; ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum in specie conservatur. Ostensum est autem (c. 82) quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 83.

[1]) Ibid.

[2]) Vita resurgentium ordinatior erit, quam vita nostra. In hac autem vita inordinatum et vitiosum est, si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem et non propter necessitatem sustentandi corporis vel prolis educandae. Et hoc rationabiliter; nam delectationes, quae sunt in praemissis actionibus non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus ne animalia propter laborem ab istis actibus necessariis naturae desisterent; quod contingeret, nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solos delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur. c. gent. l. 4. c. 83.

[3]) Nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi exspectantur delectationes altissimae, in quibus cum Angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et angelis erit communis; nisi forte quis dicere velit beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum, quod est omnino absurdum. Ibid.

thierischer Leib streng genommen einen von einer „Seele" im Gegensatz zum Geiste belebten bezeichnet. Eine Seele im Gegensatz zum Geiste ist ein an einen Körper gebundenes von ihm in Sein und Thun abhängiges Lebensprincip: ein solches hat aber das Thier, während der Mensch eine vernünftige, geistige Seele besitzt, die in ihren höheren Thätigkeiten vom Körper unabhängig ist.

1. Nach dem Sprachgebrauch bezeichnet aber unser thierisch einen Gegensatz zum Höheren, Geistigen. Das thierische Leben ist das niedrigste, des geistigen Menschen am wenigsten würdige Leben. Diese Bedeutung der Niedrigkeit, des Gegensatzes zum Geiste hat das Wort ψυχικόν auch beim Apostel, so wenn er sagt, daß der psychische Mensch nicht versteht, was Gottes ist. Der Ausdrucksweise des Apostels ist der Spottname „Psychiker" entnommen, den die Gnostiker, welche sich Pneumatiker nannten, den Katholiken gaben.

2. Diese Ausdrucksweise ist wohl zu beachten, weil sonst daraus gefolgert werden könnte, daß der Apostel an unserer Stelle alles Sinnenleben dem Auferstandenen absprechе; denn der Seele ist sinnliches Leben wesentlich.

Die Niedrigkeit, der Gegensatz zum Geiste, der im Begriff des „Thierischen" liegt, ist nicht nothwendig mit der sinnlichen Thätigkeit verbunden. Im Gegentheil ist die sinnliche Wahrnehmung, Sehen, Hören, Fühlen ein hoher Vorzug; diese Fähigkeiten stehen direct im Dienste des Geistes: aus ihnen entnimmt er seine geistige Erkenntniß: sie veranschaulichen ihm klarer und deutlicher als der Verstand allein es vermag, die übersinnliche Wahrheit.

3. In dieser Beziehung stehen Gesicht und Gehör oben an, welche darum als ästhetische Sinne bezeichnet werden. Sie sind die Vermittler des Genusses der Schönheit: denn sie vermitteln der Anschauung die Form, die äußere Erscheinung für die übersinnliche Idee. Die drei übrigen Sinne werden gewöhnlich als die „niederen" bezeichnet: sie dienen weniger dem Geistesleben als dem thierischen, ja dem Leibesleben. Geruch und Geschmack haben die ausgesprochen klare Beziehung zur Aufnahme der Nahrung; das Gefühl wird gewöhnlich unter alle Sinne gestellt. Da nun die Nahrungsaufnahme wegfällt, so scheinen auch Geruch und Geschmack außer Thätigkeit treten zu müssen. Das Gefühl äußert sich hauptsächlich im Schmerzgefühl, wodurch der Organismus vor Schaden gewarnt wird. Dort fällt aber der Schmerz, wenigstens im Himmel, weg.

4. Doch wäre diese Schlußfolgerung übereilt: denn wenn die niederen Sinne auch nicht direct einen ästthetischen höheren Genuß

vermitteln können, so ist ihre Function doch als Wahrnehmen, eigenartiges Erkennen als eine naturgemäße Vollkommenheit eines jeden sinnlichen Wesens aufzufassen, es ist eine Function, die mit mehr oder weniger Freude verbunden ist [1]).

Dies ist aber bei den verfeinerten, verschärften, veredelten Sinnen, wie sie dem verklärten Leibe entsprechen, in noch höherem Grade zu erwarten; eine jede naturgemäße jenem Zustande der vollen Glückseligkeit geziemende Thätigkeit der Sinne kann und muß darum angenommen werden.

Anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit et ejus bonitatem participabit in summo secundum modum suum. Sic igitur et corpus perfecte subdetur animae et ejus proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus et in omnimoda perfectione naturae [2]).

5. Die Function der niederen Sinne ist also nicht dem Zustande der Glückseligkeit und Geistigkeit zuwider: sie können dem Geistesleben dienen, und diese Functionen brauchen nicht so niedrige zu sein, wie im Diesseits. Beim Gefühl ist dies unmittelbar klar: es ist ja nicht lediglich Schmerzgefühl, sondern auch Lustgefühl; zum allgemeinen körperlichen Wohlbefinden gehört auch eine normale Disposition des Gefühls-, des Temperatur-, des Tastsinnes. Der Tastsinn insbesondere kann dort in derselben Weise die Eigenschaften der Körper kennen lehren wie hier.

Der Geruchssinn geht nicht lediglich auf die einzunehmenden Speisen: er hat eine weit edlere Function in der Wahrnehmung der Düfte und Wohlgerüche, die auch in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde nicht fehlen werden.

Der Geschmackssinn freilich ist so speciell für die Aufnahme der Speisen eingerichtet, daß man ihn für das Jenseits entbehrlich erachten könnte. Doch fungirt der Geschmack nicht lediglich in Bezug auf Speisen, sondern kann auch andere Stoffe prüfen und kosten.

---

[1]) J. Volkelt weist einen dreifachen Einfluß der niederen Sinne auf den ästhetischen Eindruck nach. „Sie bilden entweder geradezu die sinnliche Seite des ästhetischen Gegenstandes oder sie werden in der Wirklichkeitsbedeutung des ästhetischen Gegenstandes mit vorgestellt oder sie sind zuständlicher Art, d. h. Bestandtheil in dem durch den ästhetischen Gegenstand angeregten subjectiven Erleben." Der ästhetische Werth der niederen Sinne. Zeitschr. f. Psychol. u. Physi. der Sinnesorgane. 1902. 29. Bd. S. 204 ff.

[2]) S. Thom. c. gent. l. 4. c. 86.

6. Freilich läßt sich hierüber nichts Bestimmtes entscheiden: wir können uns überhaupt nur sehr kindliche Vorstellungen vom verklärten Körper und seinen Thätigkeiten machen, und kommen wenig über Vermuthungen hinaus. Darum stimmen auch die größten Scholastiker hierin nicht überein: Während der hl. Anselm erklärt: „Die Augen, die Ohren, der Mund, der Geruch- und der Tastsinn, alle werden mit wunderbarer Wonne und Süßigkeit gesättigt werden“ [1]), will der hl. Bonaventura nur Gesicht und Gefühl zugeben, beim Gehör überläßt er es jedem, darüber zu denken, was er will. Der hl. Thomas läßt alle Sinne fungiren: nur beim Geschmack ist er zweifelhaft, hält es aber doch für möglich, daß auch ohne Speise die Zunge von einer Flüssigkeit gereizt werden könne, und so einen Wohlgeschmack erfahre.

Der hl. Bonaventura macht für seine Meinung geltend, daß nur für das Gesicht und Gefühl entsprechende Objecte und die Verbindung derselben mit dem Sinne vorhanden seien; bei den übrigen Sinnen fehlten die Objecte und das Mittel der Uebertragung auf die Sinne [2]).

Diese Meinung widerlegt der hl. Thomas [3]); ganz bestimmt gibt er das Hören zu, ebenso das Riechen; selbst den Geschmack verwirft er nicht ganz, nur läßt er ihn nicht durch äußere Speise gereizt werden.

---

[1]) de simil. 57.

[2]) Posse sentire est ex conjunctione potentiae cum organo bene disposito, sentire vero ex conjunctione ipsius cum objecto. Quoniam igitur ibi erunt potentiae junctae organis bene dispositis, ibi erunt omnes potentiae sentiendi. Quoniam vero objecta omnium sensuum non erunt in gloria, sed quorumdam; ideo quidam erunt in actu suo, quidam non. Objecta enim quorumdam sensuum sunt proprietates absolutae, quae reperiuntur in corpore glorificando, utpote color visus et levitas ipsius tactus; et quia corpus gloriosum resurget cum luminositate et levitate, erunt ibi objecta duorum sensuum, ideo isti sensus erunt in suis actibus. Objecta vero aliorum sensuum non sunt proprietates corporis glorificandi nec proprietates absolutae, sed emanationes a corporibus, ut odor et sonus et sapor.

Alia etiam ratio sumitur ex parte medii: quia medium in visu potest esse omne quod habet rationem pervii, medium in tactu est caro sibi conjuncta; et ideo quia ista duo media erunt in patria, et isti duo sensus in suis actibus erunt, alii vero minime deficientibus sibi mediis. nisi forte quis instet in auditu de quo relinquitur in dubio, sicut de laude vocali in patria, quam ibi ponere nec videtur necessarium nec aperte falsum: et hic opinari est licitum. 4. dist. 49. p. 2. sect. 1. a. 3. q. 1.

[3]) Suppl. q. 82. a. 4.

Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus, cum ecclesia cantet quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria, unde dicitur (in Glossa ordin. super illud Ps. 149: „Exaltationes Dei in gutture eorum") quod „corda et linguae non desinent laudare Deum". Et ideo secundum alios dicendum, quod odoratus et auditus erunt ibi in actu, sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumto. Nisi forte dicatur quod erit ibi gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta.

7. Daß im Jenseits das Medium fehle, welches die Einwirkung der Objecte auf die Sinne vermittle, kann doch nicht bewiesen werden: Luft und Aether können auch in der neuen Welt diese Stelle übernehmen; jedenfalls ist der Aether auch als Medium für das Licht erforderlich, und dessen Wahrnehmung gibt doch auch der hl. Bonaventura zu.

Eine größere Schwierigkeit bieten die den Scholastikern unbekannten zu Grunde liegenden physiologischen Processe. Die Geschmacks- und Geruchsempfindung verlangen einen chemischen Proceß in ihren Organen: die zu schmeckende Flüssigkeit, das zu riechende Gas muß eine chemische Verbindung mit den Endigungen der entsprechenden Nerven eingehen, um die Seele zur Empfindung zu bestimmen. Dasselbe gilt von optischen Reizen, bei deren Einwirkung man im Erbleichen des Sehpurpurs die chemische Veränderung im Auge beobachten kann. Chemische Processe haben wir aber, weil sie eine *φθορά* einschließen, von dem verklärten *σῶμα ἄφθαρτον* ausschließen müssen.

Allerdings: diese Reize sind aber dann überflüssig, weil die Seele einen innigeren, stärkeren Einfluß auf ihren verklärten Leib ausübt, als jetzt: sie leistet durch sich unmittelbar, was jetzt durch biologische Processe bewerkstelligt werden muß. Das läßt sich auch leicht verstehen: Jene chemischen Processe rufen wahrscheinlich Schwingungen in den beseelten Organen hervor, durch welche die Seele mit erregt wird, um dann in psychischer Weise, d. h. durch eine entsprechende Empfindung, zu reagiren. Diese Erregungen können dann umgekehrt von der Seele ausgehen, welche das Organ in jene Disposition (species) versetzen kann, wodurch die Empfindung zu Stande kommt.

8. Die Leidensunfähigkeit der verklärten Körper verhindert nicht die actuale Bethätigung der Sinne, denn der Eindruck des Objectes auf die Sinne ist kein physischer, sondern ein intentionaler.

Organa sentiendi immutantur a rebus, quae sunt extra animam, dupliciter: uno modo immutatione naturali, quando scl. organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur

res extra animam, quae agit in ipsam, sicut cum manus fit calida ex tactu rei calidae vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale i. e. species, sive intentio qualitatis et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba.

Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, i. e. praeter esse materiale quod habebant extra animam. Et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis sed secunda, quae per se facit sensum in actu et non immutat naturam recipientis [1]).

§ 645.

Die Ausstattung des glorreichen Leibes.

I. In der Seligkeit wird die bräutliche Verbindung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam, welche in diesem Leben durch die Gnade grundgelegt worden, vollendet. Der Braut wird aber auch eine entsprechende Ausstattung, eine Mitgift, dos gegeben: Dieselbe ist für die himmlische Braut eine dreifache: die visio, welche im diesseitigen Gnadenleben dem Glauben, die comprehensio, welche der Hoffnung, die fruitio, welcher der Liebe entspricht [2]).

1. Aber auch der verklärte Leib erhält seine Ausstattung, seine Gaben, dotes; oder vielmehr die innige Verbindung der Seele mit dem Leibe macht, daß auch die Eigenschaften der Seele auf den Leib überfließen. Es sind dies die Klarheit, Feinheit, Behendigkeit und Leidensunfähigkeit. Zwar können die dotes der Seele nicht in ihrer Geistigkeit auf den Leib übergehen: es sind ja rein geistige Acte des Erkennens und Wollens; wohl aber kann die Seele als Wesensform des Leibes denselben umgestalten, wenn sie selbst eine Umgestaltung erfahren hat: und so kann ihre Verklärung auch die Verklärung des Leibes bewirken.

Der hl. Thomas leitet alle vier Gaben des Auferstehungsleibes aus dem Einflusse der Seele ab, welche durch Gottes übernatürliche Einwirkung eine durchgreifende Gewalt über den Körper erhält: nur

[1]) Suppl. q. 82. a. 3.
[2]) S. Thom. Suppl. q. 95. a. 1. 3.

die Subtilität im Sinne der Durchdringung der Körper glaubt er auf ein besonderes Wunder der Allmacht zurückführen zu müssen. Im Sinne der Feinheit, Vergeistigung des Körpers leitet er auch diese Gabe vom Einfluß der geistigen Seele ab.

Der hl. Bonaventura faßt das Zusammenwirken der Allmacht Gottes mit dem Einflusse der Seele zur Herstellung der dotes etwas anders; er schreibt die Disposition zu den Gaben Gottes Einfluß auf den Leib, die Vollendung dieser Disposition der Seele zu [1]).

2. Die Auffassung des hl. Thomas scheint uns konsequenter und einheitlicher. Er geht von dem *σῶμα πνευματικόν* aus, von der „Vergeistigung" des Leibes durch seine substantiale Form, wie wir sie ihn oben darlegen hörten. Die Herrlichkeit, der Lichtglanz der Seele theilt sich dem Leibe mit, an ihrer Feinheit und Behendigkeit nimmt der Leib theil, sie macht den Leib gefeit gegen alle schmerzlichen Eingriffe.

3. Ganz nach demselben Grundgedanken sucht der hl. Lehrer auch die entgegesetzte Beschaffenheit der Leiber der Verdammten zu bestimmen. Dieselben sind zwar auch unsterblich und unverweslich, wie dies die Bestrafung des Leibes und seine unlösbare Verbindung mit seiner substantialen Form zur Herstellung der Menschennatur verlangt: aber sie werden durch die Seele nicht vergeistigt, sondern eher noch thierischer, wenigstens in ihren Gelüsten. Sie werden nicht behend, sondern plump und schwerfällig werden, noch weit weniger an der Subtilität des Geistes theilhaben. Die Leidensfähigkeit wird die Seele ihnen nicht benehmen können, im Gegentheil, sie werden in Ewigkeit die poena sensus erleiden. Statt des herrlichen Lichtglanzes der Leiber der Seligen werden sie in Dunkel und Finsterniß gehüllt sein, wie auch ihrer Seele das göttliche Licht versagt ist [2]).

---

[1]) Si quantum ad dispositionem, sic dico, quod dicunt dispositiones, quae sunt qualitates absolutae ipsius corporis, quae dantur sibi a Deo in ejus reformatione. Si quantum ad consummationem sic dico, quod sunt a gloria animae sive ab anima gloriosa. Unde sicut in praesenti anima in corpus influit et per illam influentiam corpus est coloratius, corpus est durabilius, corpus est virtuosius et agilius, quam cum anima separatur, similiter dico in proposito suo modo, quod anima gloriosa influens in corpus omnes dotes istas, ad quas dispositiones habebat per sui reformationem perficit et consummat. Unde credo, quod si corpus separetur, quod etsi esset clarum et impassibile non tamen ita ut nunc. in 4. dist. 49. p. 2. sect. 1. a. 1. q. 2.

[2]) Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnatorum proportionata esse. Animae autem naturam quidem bonam habent utpote a Deo creatam, sed voluntatem habent inordinatam et

II. Die claritas, Klarheit, welche dem auferstandenen Leibe nach dem Apostel zukommt, bezeichnet allgemein eine Verherrlichung, einen verherrlichten Zustand, die Herrlichkeit desselben; denn mit claritas gibt die Vulgata δόξα wieder, welches im Gegensatz zur ἀτιμία steht [1]).

Es ist also dasselbe, was der Apostel an die Philipper schreibt: „Er wird umwandeln den Leib unserer Niedrigkeit, daß er gleichförmig werde dem Leibe seiner Herrlichkeit" [2]).

1. Diese Herrlichkeit wird also zunächst alle „Unehre", alles Niedrige von unserm Leibe entfernen. Wohl ist der menschliche Leib auch in seiner irdischen Erscheinung ein kunstreiches Gebilde der göttlichen Weisheit und Allmacht: aber sichtlich hat diese Weisheit demselben recht demüthigende Functionen zugewiesen, durch welche er sehr in die Sphäre des Thierischen herabgezogen erscheint.

Diese Functionen, welche dem vegetativen Leben und dem Geschlechtsleben dienen, werden wegfallen, und das Beschämende, was ihren Organen jetzt anhaftet, wird beseitigt werden [3]).

---

a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum quantum ad id quod naturae est integra reparabuntur, quia vdl. in aetate perfecta resurgent absque omni deminutione membrorum absque omni defectu et corruptione, quem error naturae aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit: „Mortui resurgent incorrupti" (I. Cor. XV, 51), quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis quam malis ex his quae praecedunt et sequuntur in litera.

Quia vero anima eorum erit secundum voluntatem a Deo aversa et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subjecta sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora eorum erunt agilia quasi sine difficultate animae obedientia, sed magis erunt ponderosa et gravia et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae per voluntatem, per inobedientiam a Deo sunt aversae.

Remanebunt etiam passibilia sicut nunc vel etiam magis, ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem, sicut et ipsorum animae torquebuntur a naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae.

Erunt etiam eorum corpora opaca et tenebrosa sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. Et hoc est quod Apostolus dicit, quod „omnes resurgemus sed non omnes immutabimur" (I. Cor. XV, 51); soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent. c. gent. l. 4. c. 89.

[1]) σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ. 1. Kor. 15, 43.

[2]) μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν . . . σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Phil. 3, 21.

[3]) Erunt tamen membra feminae non accomodata usui veteri sed decori novo quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed laudetur Dei sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit et liberavit a corruptione quod fecit. August. de civ. Dei XXII, 14.

Es ist also das *σῶμα ψυχικόν*, was umgewandelt wird in das *σῶμα πνευματικόν*. Die „Geistigkeit" des neuen Leibes ist somit der Grund seiner Herrlichkeit, oder sie ist diese selbst. Der Leib wird, was er seiner Idee nach sein soll, das vollkommenste Werkzeug, der adäquateste Ausdruck der Seele; und da diese eine Verklärung auch in ihrer Substanz erfährt, so muß an dieser Verklärung auch der Leib theilnehmen. Schon im Diesseits bekommt die Seele durch die Gnade eine übernatürliche Beschaffenheit, eine Zierde und Schönheit, die sie zum Abbilde der allerhl. Dreifaltigkeit macht. Hier ist diese Zier der Seele nur knospenhaft gegeben, in der Glorie wird sie zu vollkommener Blüthe sich entfalten. Wenn nun schon in diesem Leben eine Seele ihrem groben und ungefügen Leibe ihr Wesen einigermaßen mittheilen, ihn vergeistigen, verklären kann, so muß dies in unbeschreiblich höherem Maße dort der Fall sein. Sie wird darum nicht blos alle allgemeinen Gebrechen und Erbärmlichkeiten vom Körper entfernen, sondern auch alle speciellen Verunstaltungen, Fehler, Verstümmelungen u. s. w. Sie wird ihren Körper ganz nach seinem Ideale gestalten, mit den schönsten Proportionen der Theile, mit der entsprechendsten Färbung, mit den reizendsten Gesichtszügen, gleichsam zum durchsichtigen Spiegel ihres eigenen Wesens machen: darin besteht aber die vollendetste Schönheit eines Menschenleibes, die Herrlichkeit, deren er fähig ist.

2. Weil diese Eigenschaften des menschlichen Körpers besonders in der Blüthe oder Reife des Alters hervortreten, ist es ziemlich allgemeine Meinung, daß alle Menschen in demselben Alter, ungefähr in den dreißiger Jahren, auferstehen. Das hat manches für sich, es sprechen aber auch gute Gründe für die Verschiedenheit der Altersstufen. Die Veredlung und Verschönerung des Körpers braucht nicht bei allen nach demselben Typus sich zu gestalten, sondern die Mannigfaltigkeit scheint weit mehr vorzugehen. In dem himmlischen Jerusalem wird gerade die unbegrenzte Mannigfaltigkeit unter allen in Gott geeinten Himmelsbürgern eine der schönsten Zierden der Gottesstadt bilden. Zwar ist die Verklärung bei allen auf das Ideal der körperlichen Schönheit gerichtet, aber als Ausgangspunkt dient die individuelle Erscheinung eines jeden Körpers; die individuellen charakteristischen Gesichtszüge, die Haltung, die Statur, die Größe, bleiben auch in ihrer idealen Verklärung bestehen. Diese Merkmale hängen aber mit den Altersstufen eng zusammen, diese können jedenfalls eine große Mannigfaltigkeit unter den Auferstandenen herbeiführen. Es hat ja auch das kindliche Alter seine eigenen Reize; das ehrwürdige Greisenalter hat seine besonderen Vorzüge: in der apokalyptischen Schilderung des Himmels kommen die

Aeltesten vor, und die unschuldigen Kinder spielen, wie es im kirchlichen Hymnus Salvete flores Martyrum so schön gesagt ist, mit den Siegespalmen. Das sind freilich Bilder, aber sie zeigen, daß auch in einem idealen Reiche der Schönheit Platz ist für Jugend und Alter. Jedenfalls ist die Berufung auf die hl. Schrift ganz hinfällig. Wenn der hl. Paulus an die Epheser schreibt: „bis wir alle zur Einheit des Glaubens gelangt und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur reifen Männlichkeit, zum Maße des vollen Mannesalters Christi“ [1]), so ist die Reife offenbar im religiös-sittlichen Sinne zu verstehen, vom mystischen Leibe Christi. Ebenso trifftig beriefen sich die Origenisten auf diese Stelle, um zu beweisen, daß alle im männlichen Geschlechte auferstehen würden.

3. Aber die Klarheit, welche als „Gabe“ dem auferstandenen Leibe zukommt, wird von der Theologie in einem specielleren Sinne gefaßt: es ist ein Lichtglanz, der vom verklärten Körper ausgestrahlt wird. Das scheint auch aus der oben angeführten Stelle des Philipperbriefes zu folgen: denn wenn unser Leib die Herrlichkeit des Leibes Christi erhalten soll, so wissen wir ja, daß derselbe in der Verklärung leuchtete wie die Sonne. Allerdings war dies vorübergehend, aber eigentlich war dies der normale Zustand des Gottmenschen; er verbarg diesen Glanz im sterblichen Leben und selbst noch nach der Auferstehung.

Auch sonst wird wiederholt von dem Glanze, dem Leuchten der Seligen in der hl. Schrift gesprochen: „Die einsichtig waren werden leuchten wie das Firmament des Himmels und welche zur Gerechtigkeit viele anleiteten wie die Sterne ewig“ [2]).

Mit dieser Stelle berührt sich inhaltlich sehr nahe, was der hl. Paulus von dem verschiedenen Glanz der Sonne, des Mondes und der Sterne sagt, um die Verschiedenheit der Herrlichkeit der Auferstehungsleiber zu illustriren. Es muß also auch das Leuchten bei Daniel im eigentlichen Sinne, also von den Leibern verstanden werden. Dann aber auch, was das Buch der Weisheit sagt: „Leuchten werden die Gerechten und wie Feuerfunken im Röhricht umhereilen [3]), zumal letztere Stelle eine andere Eigenschaft des verklärten Leibes: die Behendigkeit, zum Ausdruck bringt.

4. Aber auch die Klarheit in diesem Sinne hängt auf das engste mit der Vergeistigung des Leibes zusammen. Schon im gewöhnlichen Leben spricht man von einem strahlenden Gesichte, von leuchten-

[1]) 4, 13. — [2]) Dan. 12, 3. — [3]) 3, 7.

den Augen, wenn die Seele, bezw. eine Stimmung, eine starke Affection der Seele recht ausdrucksvoll sich im Gesichte malt. Zu einem eigentlichen Lichtglanze wird dieser seelische Ausdruck bei Heiligen, deren Andachtsgluth in mehr oder weniger wunderbarer Weise sich in einem ihr Haupt, ihr Gesicht umfließenden Lichtglanze äußerte. Das auffallendste Beispiel davon berichtet uns die hl. Schrift selbst. Nachdem Moses 40 Tage lang im innigsten Verkehre mit Gott auf dem Berge verbracht, leuchtete bei dem Herabsteigen sein Antlitz so stark, daß die Kinder Israels den Anblick nicht ertragen konnten [1]).

Dem hl. Thomas ist es nicht zweifelhaft, daß auch dieser eigentliche Lichtglanz dem Körper durch die Seele zufließt: dieser wird suo modo von jener Herrlichkeit umgeben, welche der Seele in ihrer Art zukommt [2]).

Das der Geistigkeit entsprechende Analogon im Gebiete des Materiellen ist das Licht. Das Licht ist uns Menschen das Edelste, Schönste, Herrlichste in der Natur; wir haben kein besseres Mittel, um geistige Verhältnisse zu illustriren, als das Licht, Leuchten, Erleuchten. Das Licht der Vernunft, das Gnadenlicht sind gewöhnliche Tropen, die auf der Analogie des Lichtes und des körperlichen Sehens mit Geistigem und geistigen Thätigkeiten beruhen. Eine Veredlung, Erhebung der Seele in ihrer Sphäre wird den entsprechenden Einfluß auf den nun ganz willfährig gewordenen Stoff durch Erzeugung der edelsten Erscheinung des Körperlichen, das Leuchten ausüben [3]).

---

[1]) Exod. 24, 39 f.; 2 Kor. 3, 7.

[2]) Erit enim totaliter (corpus) subjectum animae divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones et motus et corporeas qualitates. Sicut igitur anima divina visione quadam spirituali claritate replebitur ita per quamdam redundantiam ex anima in corpus ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur; unde dicit Apostolus: „Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria“ (I. Cor. XV, 43.); quia corpus nunc est opacum, tunc autem erit clarum secundum illud: „Justi fulgebunt sol sicut in regno Patris eorum“. (Matth. XIII, 43.) c. gent. l. 4. c. 86.

[3]) Corpora Sanctorum fore lucida post resurrectionem, ponere oportet propter auctoritatem Scripturae, quae hoc promittit. Sed claritatis hujus causam quidam attribuunt quintae (i. e. coelesti, daher Quinteffenz) essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ideo melius est ut dicatur, quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo non recipitur per modum influentis sed per modum recipientis. Et ideo claritas quae est in anima spiritualis recipitur in corpore ut corporalis. Et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore ut patet per Apostolum I. Cor. XV. Et ita in corpore glorioso cogno-

5. Aber dabei bleibt noch zu erklären, wie von der Seele durch ihren Einfluß auf den Körper dieser Lichtglanz hervorgebracht werden kann. Nach der Auffassung des hl. Bonaventura von den Gaben wäre dies leichter zu erklären. Die Allmacht Gottes schafft in dem verklärten Körper eine Disposition, die Leuchtkraft, welche von der Seele nur durch ihren Willen actuirt wird. Doch läßt sich auch nach der Auffassung des hl. Thomas, welcher die Gaben unmittelbar von dem Einflusse der mit übernatürlicher Kraft ausgestatteten verklärten Seele herleitet, das Leuchten der Leiber erklären. Das Licht ist ja nichts anderes als eine Bewegungsform, es entsteht durch sehr schnelle Schwingungen kleinster Theilchen, des Aethers oder der Massenatome. bezw. durch elektrische Wellen. Nun hat aber die verklärte Seele auf ihren vergeistigten Leib den mächtigsten Einfluß, nicht blos als Wesensform desselben, sondern auch als Bewegerin. Sie vermag also unmittelbar jene Schwingungen in den kleinsten Theilchen ihres Körpers hervorzurufen, welche bei natürlichem Leuchten durch chemische Processe. Elektrizität, oder mechanische Kräfte, etwa durch Reiben erzeugt werden. Freilich erzeugen diese Naturkräfte meist nur Licht in Verbindung mit hoher Wärme. Im Sonnenlicht finden sich außer den Lichtstrahlen auch noch chemisch wirkende Schwingungen und sehr hohe thermische Strahlen. Erst wenn die Schwingungen eines Körpers, welche Wärme erzeugen, eine sehr große Schnelligkeit erreicht haben, fängt der Körper an zu leuchten. Solche hohe Hitze wäre aber dem Leibe der Seelen verderblich.

6. Nun, die Natur erzeugt auch Licht ohne Hitze, wie uns die Erscheinungen der Fluorescenz, Phosphorescenz und Luminescenz zeigen; das ist freilich sehr schwaches Licht: stärkeres findet sich im organischen Reiche. Manche Insecten leuchten bei Nachtzeit in so hellem Lichte, daß sie als Laternen von den Indianern gebraucht werden; dasselbe ist so stark, daß man dabei lesen kann: und zwar ist dies Licht ganz und gar wärmefrei. Was dem menschlichen Scharfsinn trotz aller Anstrengung noch nicht gelungen, Licht zu erzeugen, ohne daß damit eine Unmasse von Energie und Wärme miterzeugt, also unnütz verschwendet wird, das hat die Natur in diesen unscheinbaren Thierchen realisirt [1]).

scitur gloria animae sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit super illud Job XVIII. „Non adaequabitur ei aurum vel vitrum." Suppl. q. 85. a. 1.

[1]) Schon der hl. Cyrill von Jer. hat auf diese leuchtenden Thierchen hingewiesen, um den Glanz der Auferstandenen zu illustriren. Eine reizende Schilderung dieses Leuchtphänomens in der Thierwelt gibt der berühmte Zoologe E. Was-

Nicht blos die Oberfläche des Meeres ist mit selbstleuchtenden Thierchen besäet: bis in die tiefsten Abgründe, in welche kein Sonnenstrahl und kein menschliches Auge dringt, wimmelt es von lebendigem Lichte: nur das Schleppnetz kann dasselbe zu Tage fördern. De Folin gibt eine begeisterte Beschreibung von dem Zauberlichte der Gorgoniden [1]).

— — — —

mann: „Die moderne Zoologie . . . hat uns eine ungenannt große Zahl leuchtender Wasserthiere kennen gelernt. Hier treffen wir lichtspendende Formen in weitaus größerer Zahl und weitaus größerer Mannigfaltigkeit als auf dem Festlande: leuchtende Geißelthierchen und leuchtende Schwämme, leuchtende Polypen und leuchtende Medusen, leuchtende Seesterne und leuchtende Meereswürmer, leuchtende Räderthierchen und leuchtende Moosthierchen, leuchtende Muscheln und leuchtende Seeschnecken, leuchtende Krebsthiere und leuchtende Kopffüßler, leuchtende Manteltiere und leuchtende Fische. Dabei sind alle jene Fälle bereits ausgeschlossen, in denen das Leuchten von Thieren durch ihnen anhaftende Leuchtbakterien hervorgebracht wird, wie man besonders häufig an todten Seefischen beobachtet hat; es ist nur von selbstleuchtenden Thieren im eigentlichen Sinne die Rede . . ."

„Nicht die größten, sondern vielmehr die kleinsten aller leuchtenden Thiere des Meeres sind als Lichterzeuger von der größten Bedeutung: sie sind die Hauptursache des Meeresleuchtens, jenes großartigen Naturschauspiels, das mit dem Nordlicht und mit dem Alpenglühen an Schönheit wetteifert." Es ist jetzt festgestellt, daß (einzellige) Urthiere, darunter besonders Noctiluca miliaris, durch ihr massenhaftes Auftreten zur Nachtzeit das Meer in einen Strom von Licht verwandeln.

Wasmann beschreibt dieses herrliche Phänomen nach Vorgang von Quatrefages, das dieser bei Boulogne an der Küste von Pas de Calais zu beobachten Gelegenheit hatte. „Von weitem erscheinen die Wogen gleichmäßig milchweiß, wie Schaum; kommt man näher, so erglänzen ihre Kämme als bläuliche Flämmchen, und wo sie sich brechen, sprüht das Licht heller und weißer auf; unmittelbar am Ufer selbst erscheinen die Wellen wie von geschmolzenem Blei oder Silber, und Myriaden kleiner grünlicher und bläulicher Sternchen funkeln darin hin und her. Die Hände des Beobachters und alles, was mit dem Wasser in Berührung kommt, wird über und über leuchtend. Die Farbe des Lichtes, welches lebende, gesunde Noctilukeu in einem Glasgefäße ausstrahlen, ist schön hellblau; der geringste Stoß genügt, um das Aufleuchten der Thierchen zu veranlassen. Sämmtliche Wandungen des Gefäßes scheinen wie in bläuliches Feuer getaucht, und eine Wassersäule voll jener Thierchen leuchtet durch und durch. Wenn man die Glasröhre stärker schüttelt, wird das Licht immer weißer und weißer, bis es auf seinem Höhepunkt weiß wie Silber erglänzt, so wie man es auf den Kämmen der vom Winde gepeitschten Wogen erblickt. Unter dem Mikroskop lösen sich die Lichtfunken, welche jedes dieser Thierchen ausstrahlt, in eine unzählbare Menge winziger Fünkchen auf, wie ein Nebelfleck unter dem Teleskop zu einem Sternhaufen wird." Stimmen aus M. Laach. 1896. 7. H. S. 67 ff.

[1]) „Wie groß war unsere Ueberraschung, als man aus dem Schleppnetz eine große Menge baumförmiger Gorgoniden herausholte, welche so glänzende Strahlen warfen, daß das Licht der zwanzig Schiffslaternen, die zur Arbeit leuchten sollten, trüb dagegen erschien, ja die so zu sagen erloschen, als die Polypen erschienen

Ueberhaupt ist das Leuchtvermögen der lebenden Wesen durch die ganze Natur verbreitet, über alle Zonen und Länder, bis an die Grenzen des ewigen Eises [1]).

Das wunderbarste aber an diesem hellen und schönen Lichte ist, daß es blos leuchtet und nicht erwärmt: wenn nun die Natur schon ein so ökonomisches Licht producirt, dessen ganze Energie nur auf Glanz gerichtet ist, und nur verhältnißmäßig niederen Naturzwecken dient, wie wunderbar herrlich mag ein Glanz sein, den die übernatürliche Gnade des Allmächtigen dem verklärten Leibe seiner Kinder, der Brüder Jesu Christi, verleihen kann, ohne jene natürlichen Mittel anwenden zu brauchen, welche nur auf Kosten von 98% Verlust der thermischen und chemischen Strahlen entfällt, Licht erzeugen können?

---

waren. Dieses unerwartete Ereigniß erregte zuerst allgemeines, höchstes Erstaunen; dann brachten wir einzelne Exemplare in das Laboratorium, in dem keine Lichter brannten. In der tiefen Finsterniß dieses Gelasses bereitete sich uns ein magisches Schauspiel: hier hatten wir den wundervollsten Anblick, der ein Menschenherz entzücken kann, vor Augen. An allen Ecken und Enden der Hauptäste und Nebenzweige der Polypen blitzten Feuergarben auf, deren Licht abnahm, um gleich darauf aufs neue zu erglänzen, um von Violett zu Purpur, von Roth zu Orange, von Blau zu verschiedenen Nuancen von Grün, und vom blendenden Licht weißglühenden Eisens die ganze Farbenscala zu durchlaufen. Indessen war offenbar Grün die am meisten vorherrschende Farbe; die andern traten nur blitzartig auf und verschwanden so schnell, wie sie erschienen. Wenn ich, um nur einen geringen Begriff von dem entzückenden Schauspiele zu geben, sagen wollte, es sei von ähnlicher, aber noch ganz anderer Schönheit als das herrlichste Feuerwerk gewesen, so würde man sich nur eine schwache Vorstellung von der Erscheinung machen, und doch weiß ich keinen andern Vergleich." Die leuchtende Substanz ist eine dünne Rindenschicht. „Und trotzdem waren jene Geschöpfe im Stande, durch ihr Licht mit dem Scheine des Feuers, mit dem elektrischen Licht, fast hätte ich gesagt, mit dem der Sonne in die Schranken zu treten, und zwar auf ihrer ganzen Oberfläche zwischen den einzelnen Polypen. Damit man die Leuchtkraft schätzen könne, will ich nur bemerken, daß wir von einem Ende des Laboratoriums zum andern, das ein Raum von mehr als 6 m Länge war, den feinsten Druck wie am hellichten Tage lesen konnten." A. a. O. S. 73 f.

[1]) „Ja selbst im Polarmeere flimmert und leuchtet es noch in der Tiefe. Es leuchtet das Johanniswürmchen in der lautlosen Stille unserer Sommernacht, es leuchtet der Cucujo in der geräuschvollen Nacht des brasilianischen Urwaldes. Es leuchten die winzigen Noctiluken und Pyrazysten und bedecken den Spiegel des Meeres weithin mit bläulichweißem Glanze und senden funkensprühende Feuergarben empor am Kiel des Schiffes, das nächtlicher Weile die Fluthen durcheilt. Es schwimmen leuchtende Medusen und roth-grün-blau-strahlende Feuerwalzen auf der Oberfläche der dunklen See, und in den unterseeischen Wäldern haben leuchtende Gorgoniden tausend und abertausend Kerzen angesteckt, zwischen denen leuchtende Krebse und leuchtende Seesterne spazieren kriechen und schwimmen. Leuchtende

Das Leuchtvermögen im Thierreiche ist, wenn wir es vom technischen Standpunkte aus betrachten, ein wahres Meisterstück, ein Wunderwerk, das menschliche Wissenschaft nie vollkommen ergründen und menschliche Erfindungskunst nie vollkommen wird nachahmen können: welches Wunderwerk werden wir erst von der Hand Gottes erwarten können, wenn er die Leiber seiner geliebten Kinder mit jenem Strahlenkleide umgeben will, das eine würdige Belohnung für die leiblichen Mühen und Leiden sein soll, wenn er den Leib unserer Niedrigkeit in den Glanz des Leibes Jesu Christi verklären wird!

Mit viel größerer Dringlichkeit können wir darum, die wir vom Lebenslicht im Thierreich so ungeahnte Kenntniß erworben, aus diesem natürlichen Lichte auf das übernatürliche schließen, als dies der hl. Cyrill v. Jerusalem that, indem er schrieb: „Da Gott den Unglauben der Menschen voraussah, so gab er jenem kleinen Würmchen einen leuchtenden Körper, damit der Augenschein uns hoffen lasse, was wir erwarten. Der das eine konnte, kann auch das andere, und der jenem Würmlein den Lichtglanz verlieh, wird ihn gewiß seinen Gerechten nicht vorenthalten“ [1]).

Es unterliegt keinem Zweifel, daß durch chemische Processe bei diesen Thieren der Lebensproceß die Lichtschwingungen erzeugt: nun fallen im verklärten Leibe jene chemisch-physiologischen Processe weg, die Seele übernimmt durch ihren unbedingten Einfluß auf den Leib die Stelle dieser Processe. Sie kann also Licht ohne zerstörende Hitze und ohne zersetzenden Chemismus in allen Theilen ihres Körpers hervorrufen, und dies gerade in dem Maße, wie sie will.

7. Weil dieser Glanz von der Seele als Bewegerin des Leibes hervorgebracht wird, so kann sie ihn nach Belieben verstärken oder verringern oder den Lichtschein ganz unterdrücken, so daß sie unsichtbar

---

Fische fahren in die tiefsten Abgründe des Meeres hinab, dorthin, wo kein verirrter Sonnenstrahl ihnen zu folgen wagt, wo ewige Nacht herrscht, deren Mond und Sterne sie selber sind.“ A. a. O. 3. Heft. S. 276.

Aber auch unter den Leuchtkäfern gibt es solche, welche nicht ein so schwaches Licht wie unsere Johanniswürmchen aussenden, sondern wie der Cucujo (Pyrophorus) einen so hellen Glanz, daß sie von Indianern im tropischen Amerika als Laternen gebraucht werden. Alle nächtlichen Beschäftigungen: Nähen, Flicken, Weben, Tanzen, werden beim Lichtscheine der Cucujos, die man durch Feuerbrände in größerer Anzahl herbeilockt, verrichtet; man kann bei diesem Lichte schreiben und lesen, selbst feinen Druck. A. a. O. 1895. 10. H. S. 469.

[1]) Catech. myst. 18.

wird, wenigstens in ihrem eigenen Lichte nicht gesehen werden kann. Denn nach Belieben kann sie alle Theile ihres Körpers bewegen oder ruhen lassen [1]).

Dabei bleibt aber bestehen, daß der Glanz der Leiber nach der Verschiedenheit der Verdienste verschieden sein wird: die Gewalt der Seele über den Körper ist nämlich eine verschiedene.

III. Dies führt uns von selbst zu der zweiten Gabe des verklärten Körpers: der Behendigkeit, agilitas.

1. Dieselbe ergibt sich noch unmittelbarer aus dem durchgreifenden Einfluß der verklärten Seele auf ihren Leib, als die Klarheit, im engsten Sinne als Lichtglanz verstanden. Denn es ist einleuchtend, daß mit der vollkommenen Herrschaft der Seele auf ihren Leib zunächst gegeben ist, daß sie alle ihre Glieder ohne alles Hemmniß, ohne Ermüdung auf das leichteste und schnellste und energischeste zu bewegen im Stande ist. Diese Eigenschaft schreibt der Apostel der verklärten Seele zu, wenn er statt des schwachen Körpers, der gesäet wird, einen neuen in „Kraft" auferstehen läßt: nicht der Körper ist es, welchem als solchem Kraft zukommt, sondern der Seele, welche ihn kräftig macht [2]).

2. Die Kraft, Bewegungsfähigkeit der Seele geht zunächst auf die Glieder des Leibes. Dieselben werden nicht schwerfällig, mit Anstrengung von Muskelkraft, ihren Dienst thun, sondern mit größter Leichtigkeit. Wir können schon in diesem sterblichen Leibe den großen Unterschied gewahren und fühlen, der zwischen einem gut disponirten, gesunden, lebenskräftigen und einem plumpen, schwerfälligen Körper besteht. Wenn wir geistig gut disponirt sind, erfolgen die Bewegungen der

---

[1]) In potestate glorificatae animae erit quod corpus suum videatur vel non videatur, sicut et alia actio quaelibet corporis in animae potestate erit: alias corpus gloriosum non esset instrumentum summe obediens principali agenti. S. Thom. Suppl. q. 85. a. 3.

[2]) Corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc etiam erat in corpore Adae, sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem: quae quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma sed etiam ut motor: et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae summe sit subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter inquantum est forma corporis dans esse specificum, ita per dotem agilitatis subjicitur ei inquantum est motor ut scl. sit expeditum ac habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Suppl. q. 84. a. 1.

Glieder wie von selbst, wir fühlen eine gewisse Elasticität in denselben. Umgekehrt wenn die Seele gedrückt und der Körper krank, müde ist, müssen wir alle Willensenergie aufbieten, um uns zu bewegen, wir müssen uns so zu sagen fortschleppen. Dies alles und selbst die Möglichkeit zu ermüden, schlaff zu werden, fällt dort weg: wir werden von der Spannkraft des von der verklärten Seele durchwalteten Körpers so zu sagen getragen.

Die Bewegung wird aber im Diesseits auch durch äußere Einflüsse erschwert: die Erdschwere zieht uns nieder und bei jedem Schritt müssen wir ihre Anziehung überwinden. Je schneller unsere Bewegung, um so mehr macht sich der Widerstand der Luft bemerkbar; in jedem Falle müssen wir die aus sich träge Masse unseres Leibes durch einen Impuls in Bewegung setzen.

Dies alles wird anders im Jenseits. Die Erdschwere wird kaum mehr bestehen, der Widerstand der Luft ist sehr fraglich; dieselbe kann so verdünnt sein, daß wir ihren Widerstand ebensowenig spüren, als den des Aethers. Die Subtilität, Feinheit unseres Körpers wird denselben unbehinderten Durchgang verschaffen. Ebenso wird die Feinheit unseres Leibesstoffes in Verbindung mit der gänzlichen Abhängigkeit vom Geiste einen besonderen Kraftaufwand zu einem Anstoße auf ihn überflüssig machen.

Aber die Seele wird nicht einmal der Glieder, etwa der Beine bedürfen, um sich fortzubewegen, ganz unmittelbar kann sie denselben in die schnellste Bewegung versetzen [1]).

3. Die Unterwürfigkeit des Leibes unter die Macht der Seele erstreckt sich nicht blos auf ihre eigenen Glieder. Diese Macht hat sie, wenigstens in Bezug auf manche Functionen, als Wesensform des Leibes schon hienieden: dort gehört der Leib ihr so vollständig, daß sie ihn ohne alle Mühe auch an jeden beliebigen Ort versetzen, ihn nach Wunsch auf das schnellste im Raume bewegen kann [2]).

---

[1]) Current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient Is. 40, 31. Sicut scintillae in arundineto discurrent. Weish. 3, 7.

[2]) Anima etiam, quae divina visione fruetur, ultimo fini conjuncta in omnibus experietur suum desiderium adimpletum; et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit quod corpus omnino spiritui ad motum obediet. Unde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia; et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: „Seminatur in infirmitate, surget in virtute“ (I. Cor. XV, 43). Infirmitatem enim experimur in corpore, quia invalidum invenietur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat; quae infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex

4. Eine schwache Anticipation der Agilität der auferstandenen Leiber, speciell der völligen Herrschaft der Seele über den Leib sehen wir in einigen mystischen Erscheinungen der Heiligen. Sie, welche alle Kräfte aufgeboten, um das Fleisch dem Geiste zu unterwerfen in sittlicher Beziehung, bekommen zur Belohnung eine Unterwerfung des Leibes, daß sie von der Erdschwere, der drückenden Masse des Körpers nicht mehr abhängig zu sein scheinen. Sie schweben, wie der hl. Philipp Neri und so viele andere mehrere Fuß über der Erde, sie wandeln, wie der hl. Petrus von Alcantara, nach dem Vorbilde des Herrn, auf dem Wasser, sie erheben sich, wie der hl. Joseph von Cupertino im Fluge bis an die Decke der Kirche, sie fliegen, wie der hl. Petrus von Alcantara, Franziskus Solanus, mit der größten Schnelligkeit durch die Lüfte u. s. w.

5. Es fragt sich, ob die Schnelligkeit der Ortsveränderung so groß sein könne, daß ohne alle Zeitdauer, im untheilbaren Augenblicke die Seele ihren Leib von einem Orte an den andern versetzen könne. Der hl. Augustin scheint diese Frage affirmativ zu entscheiden, wenn er im letzten Kapitel der civitas Dei erklärt: Ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus.

Der geistige Wille kann ja eine augenblickliche Versetzung von einem Orte zum andern befehlen. Ferner erklärt der hl. Lehrer:

Corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit ut radius solis [1]).

Wenn der glorreiche Körper zwei verschieden große Entfernungen mit derselben Schnelligkeit durcheilt, so muß dies im Augenblicke geschehen, sonst wird die größere immer mehr Zeit verlangen; der Sonnenstrahl thut dies nur scheinbar, wie wir jetzt wissen, aber der hl. Augustinus hatte die Ansicht von der augenblicklichen Ausbreitung des Lichtes.

Der hl. Thomas hält die instantane Ortsveränderung des verklärten Leibes für unmöglich, und sucht die Stellen des hl. Augustinus von einer großen Geschwindigkeit zu erklären, die einer momentanen Veränderung nach gewöhnlicher Schätzung gleichgesetzt werde [2]).

anima Deo conjuncta. Propter quod etiam dicitur de justis quod „tamquam scintillae in arundineto discurrent“ (Sap. III. 7); non quod motus sit in eis propter necessitatem, quum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem. S. Thom. c. gent. l. 4. c. 86.

[1]) ep. 102 (49) q. 1.

[2]) Suppl. q. 84. a. 3.

Der Englische Lehrer hat gewiß darin recht, daß eine Bewegung im Raume immer Zeit verlangt, also in einem untheilbaren Momente nicht vor sich gehen kann. Das beweisen seine Gründe. Wenn ein Körper sich bewegen soll, so kann das nicht sein, so lange er noch am Ausgangspunkte ist, auch nicht, wenn er am Endpunkte sich befindet; denn am ersten bewegt er sich noch nicht, am zweiten nicht mehr. Also muß dies an einem Zwischenpunkte stattfinden. Also muß er mindestens drei verschiedene Punkte in der Bewegung einnehmen, diese können aber unmöglich in einem untheilbaren Augenblicke eingenommen werden. Kürzer kann man sagen: Es liegt in dem Begriffe der Ortsbewegung, daß successiv eine Raumstrecke durchlaufen werde: der Ausdehnung im Raume entspricht die ausgedehnte Zeit, da immer zu einem Raumpunkte auch ein entsprechender Zeitpunkt der Bewegung erforderlich ist [1]).

Aber die Frage ist, ob der verklärte Körper durch Bewegung allein von einem Orte zum andern versetzt werden kann. Der heilige Augustin begründet vielmehr die instantane Versetzung durch die instantane Wirksamkeit des Willens. Der Wille kann wollen, daß sein Leib, der jetzt hier ist, sofort ohne das geringste Zeitinterwall sich an einem andern Orte befinde. Da nun der verklärte Leib dem Willen absolut gefügig ist, so scheint in der instantanen Ortsveränderung des verklärten Leibes kein Widerspruch zu liegen.

Am wenigsten scheint einen solchen Thomas behaupten zu können, da er dem Geiste die Möglichkeit zuschreibt, im Augenblicke sich nach bloßem Willensentschluß von einem Orte zum andern zu versetzen. Er entzieht sich

[1]) Sit aliquod corpus quod moveatur ab A. in B., et corpus motum sit Z. Constat quod Z., quamdiu inest totum in A., non movetur; similiter nec quando est totum in B., quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur oportet quod neque sit totum in A., neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A., et partim in B., vel totum in alio loco medio, puta in C., vel partim in A. et C., vel partim in C. et B. Sed non potest poni quod nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm, quod est impossibile. Neque potest poni quod sit partim in A. et partim in B., et non sit in medio aliquo modo; quia cum B. sit locus distans ab A., sequeretur in medio interjacente quod pars Z. quae est in B. non esset continua parti quae est in A. Ergo restat quod sit vel totum in C. vel partim in eo partim in alio loco quod ponetur medium inter C. et A., puta D., et sic de aliis. Ergo oportet quod Z. non perveniat de A. in B., nisi prius sit in omnibus mediis. Nisi dicatur quod pervenit de A. in B. et numquam movetur, quia ipsa successio locorum est motus localis. Suppl. q. 84. a. 3.

allerdings dieser Schlußfolgerung auf den verklärten Menschen durch die Bemerkung, daß der Engel und der Körper in ganz anderem Sinne im Raume sind: der Körper verlangt nothwendig eine Lage im Raume, der reine Geist ist nicht im Raume. Nur insofern sagt man von ihm, er sei irgendwo, weil er dort auf einen Körper wirkt oder an ihn gebunden ist. Da es nun keiner Zeit bedarf, um hier und sofort dort wirken zu sollen, so kann die Ortsveränderung des Engels im Augenblicke erfolgen.

Doch wird diese Annahme der völligen Ortslosigkeit des Engels nicht allgemein zugegeben; aber auch dieselbe zugegeben: es scheint doch zweifellos, daß die Seele, wenn sie vom Leibe getrennt ist, dieselbe Leichtigkeit der Ortsveränderung haben muß wie der reine Geist; sie ist ja ebenso raumlos wie der Engel. Also muß sie dieselbe wo möglich in noch höherem Grade bezw. aus dringenderen Gründen in der vollkommenen Verklärung haben; denn verklärt kann sie nicht ungünstiger gestellt sein als ohne dieselbe; die Wiedervereinigung mit dem Leibe dient ihr nicht zur Verschlechterung, sondern zur Vervollkommnung ihres Zustandes. Also muß sie auch dann im Augenblicke sich dahin versetzen können, wohin sie immer will. Sie ist aber untrennbar an den Leib als die Wesensform desselben gebunden. Also muß dieser auch überall hin ihr folgen: also auch im Augenblicke seinen Ort verändern können, freilich nur in vollster Abhängigkeit von der Seele.

Diese Schlußfolgerung wäre nur anfechtbar, wenn der reine Geist und die Seele ohne Leib sich nicht im Augenblicke von einem Orte zum andern versetzen könnte, wie dies die Thomisten doch annehmen: aber ganz evident scheint mir diese Annahme nicht: und darum möchte ich nicht definitiv der Meinung des hl. Thomas widersprechen, wenn er die Ortsveränderung der verklärten Leiber nur durch Bewegung, also in der Zeit vor sich gehen läßt. Sie kann ja auch bei der absoluten Abhängigkeit des verklärten Leibes vermöge so stark vermehrter Kraft der Seele so schnell erfolgen, daß sie für die weitesten Entfernungen ohne merkliche Zeit erfolgen kann, also ebenso augenblicklich erfolgt wie die Erleuchtung der höchsten Bergspitzen und der Thäler durch die aufgehende Sonne. Weit mehr lebendige Kraft kann die Seele gegenüber ihrem Leibe ausüben, als die intensivste körperliche Energie zur Beschleunigung der Aetherwellen. Wenn nun schon deren Fortbewegung augenblicklich genannt werden kann, dann in noch höherem Maße die Bewegung des verklärten Körpers.

IV. In ganz unmittelbarem Zusammenhange mit der Geistigkeit, Vergeistigung unseres Leibes steht seine Feinheit, die dos subtilitatis.

1. Die rohe grobe Stofflichkeit des Körpers wird beseitigt und den Eigenschaften des immateriellen Geistes genähert, insoweit dies die große Wesensverschiedenheit beider Substanzen gestattet. Wie wir schon sahen, kann die Verfeinerung zunächst eine Verdünnung der Stofftheile bedingen. Der vergeistigte Körper wird zarter, feiner aufgebaut sein wie der thierische. Freilich darf die Reduction der Masse nicht so weit gehen, daß man einen blos luftigen oder ätherischen, einen himmlischen, oder, wie die Scholastiker sagen, aus der fünften über den vier Elementen stehenden Essenz (daher unser Quintessenz) annimmt. Diese Auffassung wird von den Vätern und noch stärker von dem hl. Thomas widerlegt [1]).

Er bemerkt mit Recht, daß der Leib des Herrn nach der Auferstehung noch Fleisch und Bein besaß und als solchen von den Jüngern beschauen und betasten ließ. Indeß ist hierbei doch zu bemerken, daß Fleisch und Bein auch bei stärkster Verdünnung der Stofftheile unter dem Einflusse der Seele hergestellt werden können. In der natürlichen Ordnung haben die Atome nur dadurch Zusammenhalt und Festigkeit, daß sie durch die chemische Anziehung, durch Molecular- und Massenanziehung, durch Cohäsion und Adhäsion verbunden werden. Diese Kräfte wirken aber nur in nächster Nähe. Darum hört ihre Wirksamkeit auf, wenn wie im luftförmigen, gasförmigen Zustande eine Trennung und Entfernung der Atome von einander eintritt.

Nun haben wir aber im Anschluß an den hl. Thomas gesehen, daß im verklärten Leibe die Seele ganz unmittelbar alles Leben bewirkt und nicht der biologischen, chemischen, physikalischen Kräfte bedarf. Sie kann also auch ohne jene Kräfte Zusammenhang und Festigkeit der Knochen, des Fleisches schaffen zwischen Atomen, die so weit von einander entfernt sind, wie die kleinsten Theilchen in gasförmigem oder selbst übergasförmigen Zustande. Ein solcher Körper ist denn auch tastbar, wie der Leib des Herrn nach der Auferstehung: es können also gegen ihn nicht die Einwände geltend gemacht werden, welche man gegen einen natürlichen luftförmigen Körper vorbringt [2]).

[1]) Suppl. q. 83. a. 1.

[2]) Nach Widerlegung der Vergeistigung im Sinne einer Verwandlung des Leibes in die Substanz der Seele erklärt der hl. Thomas: Et ideo est assignandus corporibus gloriosis alius modus subtilitatis, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem. Sed hanc completionem quidam attribuunt ratione quintae essentiae . . ., quod esse non potest . . .

Et ideo alii dicunt quod dicta completio, ex qua humana corpora subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis,

2. Doch wird die Subtilität des auferstandenen Leibes in noch engerem Sinne genommen; seine Feinheit ist so ganz übernatürlich, daß er, was nach Naturgesetzen unmöglich ist, jeden Körper, auch den dichtesten durchdringen, gleichzeitig also mit einem andern Körper denselben Raum einnehmen, am nämlichen Orte sich befinden kann. Aus der hl. Schrift läßt sich diese Gabe nicht direct nachweisen, wohl aber aus den Erscheinungen des Herrn nach seiner Auferstehung erschließen: denn bei verschlossenen Thüren trat er in ihre Mitte; auch aus dem Grabe ist er wohl kraft dieser Durchdringbarkeit hervorgegangen.

Daß eine gegenseitige Durchdringung zweier Körper nicht absolut unmöglich ist, haben wir eingehend in der Metaphysik [1]) und wieder in der Dogmat. Theologie [2]) mit Bezug auf den Leib des Herrn, der mit der Ausdehnung des Brodes zusammen ist, dargethan. Auch der hl. Thomas beruft sich für die Penetrabilität des Auferstehungsleibes auf die hl. Eucharistie, erklärt aber, sie könne dem Leibe nicht als ständige Eigenschaft gegeben werden, sondern sie müsse jedesmal durch ein Wunder von Gott bewirkt werden [3]).

---

super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio, qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout ipsi subjicitur, ut materia formae et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor. Et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit: (Moral. XIV, 19) quod „corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae". S. Thom. Suppl. q. 83. a. 1.

[1]) 3. A. S. 231 ff.

[2]) 9. Bd. § 540.

[3]) Corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione virtutis divinae; sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita quod ad umbram ejus sanarentur infirmi; sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei. Ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriae. Suppl. q. 83. a. 2.

Propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque et acquiritur utrique simul esse unum indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrumque conservet esse distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque est ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed

3. Das ist gewiß zuzugestehen: in einem so dauernden Zustande der Penetration und Penetrabilität wie der Leib des Herrn in der Eucharistie kann sich der verklärte Leib der Seligen nicht befinden. Dieser hat dieselbe nur im Augenblicke der thatsächlichen Durchdringung eines Körpers. Der Leib des Herrn ist dadurch penetrabel, weil er gar keine äußere, locale Ausdehnung im Raume bethätigt, also gar nicht mit dem Raume in Beziehung steht, nichts vom Raume aus erleiden, nichts in demselben wirken kann. Der verklärte Leib aber steht ja fortwährend mit dem Raume in Beziehung, er kann gesehen, betastet werden u. s. w. Also hat er für gewöhnlich seine räumliche Ausdehnung im Raume: soll er also wie der eucharistische Leib penetrabel werden, so muß in jedem einzelnen Falle Gottes Allmacht jenes Wunder wirken, welches bei der eucharistischen Consecration einmal gewirkt wird, um einen dauernden sakramentalen Zustand des Leibes Christi herbeizuführen.

Es scheint aber doch wenig der Weisheit Gottes würdig, so oft, nämlich jedesmal wenn der Selige einen Körper durchdringen will, ein so großes Wunder zu wirken. Bei den Erscheinungen des auferstandenen Heilandes und seiner wunderbaren Geburt, auf welche der heilige Thomas als auf gleiche Wunder hinweist, war der Zweck sehr würdig, und die Wunder selbst waren sehr wenige: was soll es aber für einen Zweck haben, daß die Allmacht Gottes bestimmte, dem Leibe eines Seligen so oft die actuale Ausdehnung zu entziehen? Er kommt ja nie in die Lage, durch einen andern Körper hindurchdringen zu müssen: die Agilität hebt ihn über jedes Hinderniß seiner Bewegung. Also blos weil es ihm gerade beliebt, und so oft es ihm beliebt, soll Gott ein eigenes Wunder wirken! Ganz anders, wenn durch einmalige wunderbare Einwirkung Gottes ein dauernder Zustand geschaffen ist oder derselbe aus der Verklärung nothwendig folgt.

4. Die Gründe, welche der hl. Thomas gegen eine dauernde Penetrabilität vorbringt, beweisen nicht, oder sie beweisen zu viel, nämlich daß auch nicht durch ein Wunder die Penetration erfolgen könne. Es soll ja ein innerer Widerspruch darin liegen, daß zwei

---

a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse, cessantibus causis secundis . . ., ideo divina virtute et ea sola fieri potest, ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Et similiter virtute divina fieri potest et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia: et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint simul in eodem loco. Ibid. a. 3.

Körper nur einen Ort einnehmen! Das Unterschiedensein, die Individualität kommt von der Materie; der Urstoff ist nach Thomas das Individuationsprincip: jede Materie verlangt aber wesentlich eine bestimmte Lage im Raume; also zwei unterschiedene Materien zwei unterschiedene Orte; wenn zwei Körper einen Ort bekommen, werden sie, wie die Erfahrung lehrt, ein Körper [1]).

Letzteres ist offenbar nicht beweisend: nicht nur bei Mischungen, sondern auch bei chemischen Verbindungen behalten die kleinsten Theilchen, bei ersteren die Moleküle, bei letzteren die Atome ihre Unterschiedenheit; es findet nur eine Juxtaposition statt. Daß die Urmaterie das Individuationsprincip sei, ist eine nicht zu beweisende Annahme; viele Philosophen, selbst Scholastiker halten sie für falsch. Wenn aber auch der Stoff wesentlich eine Lage im Raume verlangt, so braucht dieselbe bei zweien nicht zweifach zu sein; von zwei penetrirten Körpern hat jeder seine Lage im Raume.

Der hl. Bonaventura beweist umgekehrt ganz evident, wie mir scheint, daß die Zweiheit der Körper nicht wesentlich Zweiheit des Ortes verlange:

Quod duo corpora naturalia non possunt esse simul in eodem loco, non est eo quod sunt duo; ante enim per naturam sunt duo, quam sunt in uno loco vel duobus [2]).

Die Einnahme eines Ortes ist nicht der Körper, ist auch nicht seine ihm wesentliche Ausdehnung, sondern weil er wesentlich ausgedehnt ist, in Folge seiner Ausdehnung, muß er einen bestimmten Raum einnehmen; es läßt sich aber nicht beweisen, daß dieses letztere ihm wesentlich sei, also durch Gottes Allmacht nicht suspendirt werden könne.

---

[1]) Propter hoc necesse duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ. Et ideo videmus, quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque et acquiritur utrique simul esse indistinctum, ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod duo corpora remaneant duo et tamen sint simul, nisi utrumque conservet esse distinctum quod prius habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis essentialibus rei sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis . . ., ideo divina virtute, et ea sola fieri potest ut accidens sit sine subjecto ut patet in sacramento altaris.

Et similiter virtute divina fieri potest et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia: et sic miraculose fieri potest, quod duo corpora sint simul in eodem loco. Suppl. q. 83. a. 3

[2]) in 4. dist. 49. p. 2. a. 3. q. 1.

5. Doch geben wir zu, daß auf diese Weise, durch Aufhebung der Räumlichkeit die Subtilität der verklärten Leiber nicht wohl erklärt werden kann: für gewöhnlich nehmen sie ja einen Platz im Raume ein, aber es läßt sich ohne sie die Durchdringung erklären, und zwar mit Hilfe des Grundgedankens des hl. Thomas: der absoluten Beherrschung des Leibes durch die übernatürlich gekräftigte Seele. Wenn man damit noch die bereits nachgewiesene außerordentliche Feinheit des Stoffes des auferstandenen Leibes verbindet, so kann es gar nicht schwierig erscheinen, daß die Seele ihren Leib durch jeden Körper hindurch bewegen kann. Auch durch die dichtesten Metalle, wie Platin, kann durch Druck Wasser hindurchgepreßt werden: um wie viel mehr durch die gewaltige Kraft der Seele ihr so außerordentlich verfeinerter Leib! Allerdings würde dabei eine Deformation desselben, vielleicht auch ein Zerreißen des Zusammenhangs jener Theile nothwendig sein: eine solche Verschiebung der Theile wäre nicht so gewaltsam und schwierig als wenn wir durch eine enge Oeffnung uns hindurchzwängen müßten: sie erfolgte von der Seele selbst ohne irgend welchen Schmerz und würde nach dem Durchgang wieder aufgehoben.

Das mag eine weniger würdige Vorstellung von der Gabe der Subtilität sein: sie ist es aber jedenfalls nicht mehr, als das jedesmalige Wunder der Allmacht: ein solches wird damit sicher ganz überflüssig und also unmöglich gemacht.

6. Einfacher gestaltet sich die Sache, wenn man die mechanische Naturerklärung zu Grunde legt: darnach gibt es keine statischen Kräfte sondern nur Bewegungen der trägen Materie: Anziehung und Abstoßung werden durch Bewegungen der Atome, insbesondere durch Rotation und translatorische Bewegungen, durch Schwingungen hervorgebracht. Darnach bestände die Widerstandskraft, welche ein Körper gegen das Eindringen eines andern ausübt, in Bewegungen: werden diese sistirt, so hört der Widerstand auf. Nun ist aber, wie wir wiederholt sahen, die Seele die Bewegerin aller Theile ihres Körpers. Also braucht sie nur die Bewegung ihrer Atome zu sistiren, und sie leisten einem fremden, auch dem dichtesten Körper keinen Widerstand.

7. Um aber ohne alle physikalischen Theorien die Subtilität als dauernde Gabe des Auferstehungsleibes darzuthun, braucht man nur den letzten Grund der natürlichen Undurchdringlichkeit der Körper physikalisch zu betrachten. Nicht die Ausdehnung eines Körpers ist Grund, daß er einen andern ausgedehnten in sich eindringen läßt, sondern die Widerstandskraft. Manche Philosophen nehmen ja nur Kraft an; denn nur durch Kraftwirkung eines Körpers können wir

ihn erkennen. Ausdehnung haben ja auch geometrische Körper; solche denkt sich die Stereometrie wie etwa ein Tetraeder ganz in ein anderes gelegt: so wird ja die Congruenz bewiesen. Es muß also die wirkliche Ausdehnung des Körpers den Widerstand leisten: dieser Widerstand als Kraft eines Körpers ist aber endlich: er kann also von einer höheren Kraft überwunden werden. Nun übertrifft aber die Kraft der verklärten Seele unermeßlich alle körperliche Kraft. Also kann sie die Widerstandskraft eines jeden Körpers überwinden, und vor allem kann sie den Widerstand ihres eigenen Körpers aufheben. Damit ist aber eine doppelte Möglichkeit der Durchdringung gegeben [1]).

V. Daß dem verklärten Leibe Leidensunfähigkeit zukommt, ist bei dem glückseligen Zustande der Himmelsbewohner selbstverständlich.

1. Besaßen ja die Bewohner des irdischen Paradieses dieselbe: in viel höherem Grade also die Seligen.

Vor allem ist dieselbe nicht verlierbar wie jene, sondern dauert ewig wie die Seligkeit. Sie muß aber auch schon darum unverlierbar sein, weil sie dem Körper wie alle Gaben von der Seele zufließt: die absolute Herrschaft der Seele, welche untrennbar mit ihrem Leibe in Ewigkeit vereinigt bleibt, macht den Leib leidensunfähig. Bei Adam kam die Befreiung vom Leiden zum Theil auch von der Seele, d. h. von der hohen Einsicht des Verstandes, welche alle möglichen schädlichen Einflüsse voraussehen und abhalten konnte. Wo diese nicht ausreichte, trat die übernatürliche Vorsehung ein, um den Leib vor Leiden zu bewahren.

Dies geschah nun schon durch die ganze übernatürliche, glückliche Beschaffenheit des Paradieses, sodann aber durch eine specielle Leitung, die Gott seinen geliebten Kindern angedeihen ließ.

2. Im Himmel und auf der neuen Erde ist nun zunächst alles Schädigende, was den Leib unangenehm afficiren könnte, völlig aus-

[1]). Wir geben zu, daß diese Erklärung der Subtilität einen sehr hypothetischen Charakter an sich trägt; stützt sie sich doch auf Hypothesen über die Constitution des Stoffes und das Wesen der Naturkräfte. Aber wir müssen uns überhaupt mit Hypothesen in diesen Fragen begnügen: wir müssen gestehen, daß wir nichts Sicheres über das Wesen der Naturdinge und ihre Kräfte wissen. Dann dürfen wir aber auch nicht auf Grund bloßer Hypothesen Einwände gegen eine Beschaffenheit der Körper erheben, die sie durch die übernatürliche Einwirkung der Allmacht Gottes erlangen sollen.

Wenn auch die Hypothese, mit welcher wir die Subtilität der Leiber darzuthun suchen, nicht der Wirklichkeit entspräche, so haben wir doch eine mögliche Erklärung gegeben, und dies reicht hin, um die Behauptung der absoluten Unmöglichkeit gegenseitiger Durchdringung zurückzuweisen.

geschlossen: was aber besonders die impassibilitas des Auferstehungsleibes charakterisirt, ist der Umstand, daß sie dem Körper selbst innerlich als ständige Gabe anhaftet, bezw. durch die Seele stets und nothwendig mitgetheilt wird. Der körperliche Schmerz kommt von einer Verletzung, einer abnormen zumal heftigen Deformation seiner Theile, mag eine solche nun von außen kommen oder durch krankhafte Zustände im Innern herbeigeführt werden. Beides ist für den verklärten Körper nicht zu besorgen [1]).

3. Schmerz und Leiden haben überhaupt in einer weisen göttlichen Weltordnung, um so weniger in der übernatürlichen Vorsehung eines gütigen Vaters, keine selbständige Existenzberechtigung: sie können nur teleologisch erklärt, d. h. als Mittel zu höheren Zwecken gerechtfertigt werden. Sie dienen aber thatsächlich ethischen und physischen Zwecken: ethischen als Besserungs- und Strafmittel, physischen als Schirmer des organischen Lebens. Man hat nicht mit Unrecht den Schmerz den Hüter des Lebens genannt: indem die den Organismus schädigenden Einflüsse dem lebenden Wesen Schmerz verursachen, wird dasselbe gemahnt, diese Schädigungen zu entfernen oder fern zu halten. Dieser Zweck fällt im Jenseits vollständig weg, da weder die Leiber der Seligen noch die der Verdammten in ihrem Lebensbestande geschädigt werden können: sie sind ja unsterblich. Der ethische Zweck kann bei den Verdammten nicht mehr im Sinne einer Besserung, wohl aber als Bestrafung erreicht werden. Darum bleibt hier der Schmerz in alle Ewigkeit. Bei den Seligen fällt der ethische Zweck ganz fort, sie müssen also schlechthin schmerz- und leidenlos an Seele und Leib

[1]) Sicut autem anima Dei fruens habebit desiderium impletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam ejus desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam proportionaliter animae immune erit ab omni malo et quantum ad actum et quantum ad potentiam: quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus; quantum ad potentiam vero, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum et propter hoc impassibilia erunt. Quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus; utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa, quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: „Seminatur in corruptione, surget in incorruptiene“ (I. Cor. XV, 42). S. Thom. c. gent. l. 4. c. 86.

Corpus humanum et quidquid in eo est erit perfecte subjectum animae rationali sicut anima perfecte erit subjecta Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima, et ita corpora illa erunt impassibilia. Suppl. q. 82. a. 1.

sein; ihr seliger Zustand verlangt vielmehr volle Beseligung an Leib und Seele als dauernde Zuständlichkeit: es muß also dem verklärten Leibe die Leidensunfähigkeit als Eigenschaft, als Gabe zu kommen.

„Und er wird abwischen jede Thräne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein noch auch Trauer, noch Jammergeschrei, noch Mühsal wird mehr sein, weil das Frühere vorüber ist. Und der auf dem Throne saß, sprach: Sieh, ich mache Alles neu“ [1]).

[1]) Apok. 21, 4. 5.

Zweites Kapitel.

Das allgemeine Gericht [1]).

§ 646.

Die Wiederkunft des Herrn.

I. Christus ist der Mittelpunkt der Weltgeschichte: auf ihn zielt alles Geschehen im Universum ab, die gesammte Heilsordnung ist von ihm begründet, er wird sie auch mit dem Ende des Weltganges zur Vollendung bringen. Darum ist die Wiederkunft des Herrn zum Gerichte in der hl. Schrift gleichbedeutend mit Vollendung der Zeiten, mit dem Weltende. Diese zweite Ankunft des Herrn wird als eine sehr glorreiche im Gegensatz zur Niedrigkeit der ersten Ankunft, eine richterliche im Gegensatz zur erbarmenden ersten bezeichnet. Seine ungerechten Richter, welche den demüthigen Menschensohn wegen Gotteslästerung verurtheilten, verwies er auf seine glorreiche Wiederkunft in den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit [2]).

Und gewiß muß der als Richter über die Lebendigen und die Todten bestellt werden, der, um alle zum Heile zu führen, allen die Gnade zu verdienen, sich der tiefsten Erniedrigung unterwarf, selbst als Verbrecher und mit Verbrechern verurtheilt wurde [3]).

[1]) Bautz, Weltgericht und Weltende. Mainz, Kirchheim 1886.

[2]) Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos. Symb. Nic.-Cst.

[3]) Judiciaria potestas homini Chr. competit et propter divinam personam et propter capitis dignitatem et propter plenitudinem gratiae habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit, ut. scl. secundum Dei justitiam judex esset, qui pro Dei justitia pugnavit et vicit et injuste judicatus est. Unde ipse dicit Apoc. III, 21: „Ego vici et sedi in throno Patris mei“. In throno autem intelligitur judiciaria potestas secundum illud Ps. IX, 5: „Sedisti super thronum qui judicas justitiam“. S. Thom. 3. p. q. 59. a. 3.

2. Dieser innige Zusammenhang zwischen dem ungerechten Gerichte, das Christus in Jerusalem erfahren, und dem Gerichte, das der Menschensohn in seiner Macht und Herrlichkeit halten wird, spricht sich besonders darin deutlich aus, daß das Gericht, welches bald über Jerusalem hereinbrechen sollte, vom Herrn selbst in unmittelbare Beziehung zum Weltgerichte am Ende der Zeiten gesetzt wird. Sowohl beim hl. Matthäus (24. K.) als auch beim hl. Lukas (21. K.) wird die Vorausverkündigung des Weltendes mit der Zerstörung Jerusalems so vermengt vorgetragen, daß man vielfach nicht weiß, ob ein Schreckenszug der Schilderung auf Jerusalem oder auf das Ende der Welt geht. Die Vermengung findet, wie J. Grimm in seinem Leben Jesu gut bemerkt, darin seine einfache Erklärung, daß vor den Augen des Herrn das ganze Gericht des verworfenen Messias über die Welt steht, das seinen Anfang mit dem fürchterlichen Strafgericht über das gottesmörderische Jerusalem nahm und ein recht eclatantes Beispiel der göttlichen Strafgerechtigkeit schon im Diesseits abgab. Bei den Propheten fällt das jüngste Gericht sogar mit der Ankunft des Messias hier auf Erden zusammen. Indem man diese verschiedenen Momente des Gerichtes Christi im christlichen Alterthum nicht genau beachtete, hielt man vielfach die Wiederkunft des Herrn als sehr nahe bevorstehend [1]).

[1]) Treffend bemerkt Atzberger: „Um nun hier zu einer möglichst großen Sicherheit und Klarheit zu gelangen, stellen wir als Grundprincip den Satz auf: Die gesammte christliche Eschatologie ist uns geoffenbart als eine geheimnißvolle Prophetie; sie kann darum auch von uns nur in Weise einer Prophetie erkannt werden und ist insbesondere in der nachapostolischen Zeit nur in Weise einer solchen aufgefaßt und geltend gemacht worden. Wann und wo immer man den Blick in die Zukunft richtete, zeigte sich unmittelbar hinter dem Ende des Einzelnen das Ende des Universums, hinter der Heilswirksamkeit Christi bei seiner ersten Ankunft dessen Wirksamkeit bei seiner Wiederkunft. Die zeiträumlichen Entwicklungsphasen der durch Christi erste Ankunft ermöglichten Heilszustände und deren einzelne successive Momente, die concreten Uebergangsformen und subjectiven Zwischenzustände, die chronologischen Abstände zwischen erster und zweiter Erscheinung Christi fallen bei einer solchen Betrachtung gar nicht in den Gesichtskreis, indem der geistige Blick über sie hinweg nur auf die logische, metaphysische Aufeinanderfolge der einzelnen Heilsthaten und Heilszustände und deren idealen Werth und Gehalt sowie deren Bedeutung für die Hinführung der Creatur zu ihrem Endziele geht. Daß es bei einer solchen Auffassung ziemlich einerlei ist, ob man das Heil und die Seligkeit der Gerechten mit der ersten oder zweiten Ankunft Christi in Verbindung bringt, ist klar. Ferner ist es erklärlich, daß man auf die

Weil aber für jeden Menschen das Gericht bei seinem Tode bereits eintritt, so ist es wieder ganz sachgemäß, wenn der Herr auch für diese nächste Zeit seine Ankunft in Aussicht stellt: und diese Ankunft nicht streng von der letzten [1]) scheidet: es ist immer ein und dasselbe Gericht, nur nach verschiedenen Seiten betrachtet [2]).

3. Insofern in diesen Aussprüchen des Herrn eine baldige Ankunft nahe gelegt wird, ist dies sachlich ganz berechtigt, weil dies Gericht allerdings bald erfolgt für Jerusalem, „bevor dieses Geschlecht noch vergeht", für jeden Einzelnen nach kurzer Lebensfrist. Der Herr will aber vor allem uns zur Wachsamkeit ermahnen, sonst kommt das Gericht ganz gewiß zu früh, unverhofft, unerwartet. Das gilt, wie beim hl. Augustinus von dem ungewissen Weltende, wie von unserm Lebensende: wir sollen immer bereit sein.

Quod unusquisque debet etiam de die hujus vitae suae novissimo formidare. In quo enim quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies; quoniam qualis in die isto quisque moritur talis in illa die judicabitur [3]).

Das ist ganz und gar der Gedanke des hl. Paulus, wenn er an die Thessaloniker schreibt: „Ueber die Zeit und Stunde aber, Brüder, habt ihr nicht nöthig, daß wir euch schreiben, denn ihr wisset sehr wohl, daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommen wird. Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsterniß, daß jener Tod wie ein Dieb euch überrasche. . . So lasset uns denn nicht schlafen" [4]).

Wenn trotzdem in Thessalonich der Glaube an eine baldige Wiederkunft des Herrn zum letzten Gerichte Platz griff, so kann man den Apostel nicht dafür verantwortlich machen; er gibt ja selbst als Grund falsche Prophezeiungen und einen ihm untergeschobenen Brief an: jedenfalls warnt er nun im zweiten Briefe nachdrücklichst, die baldige An-

Schilderung der verschiedenen Zuständlichkeiten zwischen erster und zweiter Ankunft Christi keinerlei Gewicht zu legen braucht." Gesch. d. christl. Eschatol. S. 84.

Der Heiland selbst, vor dessen Geiste doch die Zukunft mit vollster Klarheit und Bestimmtheit stand, verbindet seine Ankunft zum allgemeinen Gerichte mit der Ankunft beim Tode eines jeden Menschen so enge, daß eine Scheidung beider schwer fällt: er bezeichnet beide als so unverhofft wie den Einbruch des Diebes in der Nacht, ermahnt zur Wachsamkeit, ganz gleich gegenüber dem letzten wie dem besonderen Gerichte. Matth. 24, 42 ff. vergl. mit 25, 13.

[1]) Matth. 25, Gleichniß von den klugen und thörichten Jungfrauen.

[2]) Et vos estote parati, quia qua hora non putatis Filius hominis veniet. Luc. 12.

[3]) ep. 99. — [4]) 1. Thessal. 5, 1—6.

kunft des Herrn zu erwarten: erst müsse der große Abfall vorausgehen [1]).

Damit hat jedenfalls der Apostel seine frühere Meinung über das baldige Ende, welche Manche ihm zuschreiben, definitiv aufgegeben. Es liegt aber durchaus kein Grund vor, die Stelle des Apostels, welche dies darthun soll, in jenem Sinne zu verstehen. Wenn er die Lebenden, welche zur Zeit der Ankunft des Herrn mit den Todten Christus entgegeneilen, mit Wir bezeichnet [2]), so ist dies die sehr gewöhnliche Redefigur der Communicatio.

Die Apostel bezeichnen allerdings ihre Zeit häufig als die letzte Zeit, die letzten Tage, die letzte Stunde, das Ende der Weltzeiten, [3]) die Vollendung der Weltzeiten [4]). Das ist objectiv ganz richtig; denn Christi Ankunft im Fleische bezeichnet allerdings die Vollendung der Zeiten, der göttlichen Heilsordnung: ein neues darüber hinausführendes Stadium der religiösen Entwicklung ist nicht zu erwarten. Wie lange dieses neueste Stadium des Abschlusses dauern wird, sagen die Apostel nicht, denn sie wissen es nicht und sollten es nach dem Willen Christi nicht wissen. Nach subjectivem Ermessen und Wünschen kann der Einzelne sich dasselbe kürzer oder länger, in nächster Nähe und in weitester Ferne vorstellen. Die Apostel mochten allerdings die subjective Ansicht haben, daß der Herr bald kommen würde: aber gelehrt haben sie dies nicht, und wir sind in der Lage, nach den von ihnen gegebenen Anzeichen die Dauer als eine sehr lange zu fassen.

Sehr gut bemerkt der hl. Thomas mit dem hl. Augustin, daß die „letzten Zeiten" ebenso ein unbestimmter Ausdruck ist wie „Alter", das manchmal sehr lange dauern kann [5]).

[1]) Rogamus autem vos fratres per adventum D. N. J. Chr. et nostrae congregationis in ipsum: ut non cito moveamini a vestro sensu, neque terreamini, neque per spiritum neque per sermonem, neque per epistolam tamquam per nos missam, quasi instet dies domini. Ne quis vos seducat ullo modo: quoniam nisi venerit discessio primum et revelatus fuerit homo peccati, filius perditionis. 2. Thessal. 2, 1—4.

[2]) 1 Thessal. 4, 14—16. Vgl. oben S. 370 ff. — [3]) *τὰ τέλη τῶν αἰώνων.* 1 Kor. 10, 11. — [4]) *συντέλεια τῶν αἰώνων.* Hebr. 9, 26.

[5]) Ex hoc quod dicitur: „Novissima hora est" vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura leguntur non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret non est definitum; cum etiam nec senio quod est ultima aetas hominis, sit aliquis certus terminus definitus, quum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates vel plus ut dicit Augustinus (Qu. 83, q. 58) Suppl. q. 88. a. 3. ad 3um.

Aber freilich ist die Meinung, daß das Ende der Welt bald bevorstehe, in den ersten christlichen Jahrhunderten immer stark vertreten gewesen, sie hat auch im Mittelalter vielfach die Geister beherrscht, und bis in die Neuzeit fehlt es nicht an müßigen Versuchen, den Untergang der Welt auf Jahr und Datum genau zu bestimmen.

4. Und doch hat der göttliche Heiland es in der entschiedensten Weise abgelehnt, den neugierigen Aposteln die Zeit des Gerichtes mitzutheilen: er lehnt es so entschieden ab, daß er erklärt, das wisse Niemand außer dem Vater, nicht einmal der Menschensohn wisse es; er erklärt selbst vor seiner Himmelfahrt noch den Jüngern, welche ihn nach der Wiederherstellung des Reiches Israel befragten: „Es kommt euch nicht zu, Zeit oder Stunde zu wissen, welche der Vater in seiner Macht festgesetzt hat“ [1]).

Dazu bemerkt der hl. Augustin:

De Salvatoris adventu, qui exspectatur in fine, dinumerare non audeo; nec aliquem prophetam de hac re numerum annorum existimo praefinisse sed illud potius praevalere, quod ipse Dominus ait: Non est vestrum nosse tempora [2]).

Es liegt eben in der Weisheit der göttlichen Vorsehung begründet, daß wir wegen der Ungewißheit des Gerichtes wie des besondern so des allgemeinen immer wachsam sein müssen.

5. Darum können auch die „Zeichen,“ „Vorzeichen“, an denen wir nach der hl. Schrift die Wiederkunft des Herrn abnehmen sollen, nicht den Zweck haben, uns Gewißheit über die bestimmte Zeit zu geben [3]). Dieselben sind ohnedies von so elastischer Natur, daß man ihr Eintreten gar oftmals in der Weltgeschichte beobachten oder vermuthen kann; und selbst wenn sie ganz bestimmt aufgetreten sind, wer kann sagen, wie viele Zeit, wie viel Jahrtausende darnach das Ende kommt?

---

[1]) Apgsch. 1, 7.

[2]) ep. 197, 1.

[3]) Dic nobis, quando haec erunt? et quod signum adventus tui et consummationis saeculi. Multi venient in nomine meo dicentes: Ego sum Christus et multos seducent. Audituri enim estis praelia et opiniones praeliorum. Videte ne turbemini; oportet enim haec fieri, sed nondum est finis. Consurget enim gens in gentem et regnum in regnum, et erunt pestilentiae et fames et terraemotus per loca. Haec autem omnia initia sunt dolorum . . . Et multi pseudoprophetae surgent et seducent multos . . . Et praedicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, in testimonium omnibus gentibus et tunc veniet consummatio. Matth. 24, 3 – 14.

6. Einige der vom Herrn gegebenen Zeichen seiner Ankunft sind allerdings so bestimmt und individuell, daß sie niemals vorher eintreffen können, sondern dem Weltende ganz eigen sind. „Es wird dann eine Trübsal kommen, wie sie vom Anfang der Welt bis jetzt nicht da war und ferner nicht sein wird." „Alsbald aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verdunkelt werden und der Mond nicht mehr sein Licht geben und die Sterne vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels erschüttert werden" [1]).

Allerdings sind diese Anzeichen für das Weltende, für die Ankunft des Herrn charakteristisch: aber sie sind eigentlich keine Vorzeichen, aus denen man im Voraus das Eintreffen des Gerichtes prophezeien könnte, sondern sie sind die Begleiterscheinungen, die Einleitung des Weltendes. Denn unmittelbar darauf sagt der Heiland: „Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und dann werden alle Geschlechter der Erde wehklagen und sie werden den Menschensohn kommen sehen in den Wolken des Himmels mit großer Macht und Majestät. Und er wird senden seine Engel mit der Posaune" . . . [2]).

Genauer bestimmt die Predigt des Evangeliums auf der ganzen Welt vor dem Ende, sowie auch die falschen Propheten und der von ihnen verursachte Abfall die Zeit des Weltgerichts. Auch die Juden werden noch an Christus glauben, wenn bereits alle Heiden bekehrt sind:

Nolo vos ignorare fratres mysterium hoc . . . quia caecitas ex parte contigit in Israel donec plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret [3]).

Indeß wie die Fülle der Heiden nicht alle Heiden ohne Ausnahme bezeichnet, so braucht auch mit „ganz Israel" nicht die Gesammtheit aller Juden ohne Ausnahme gemeint zu sein; freilich eine größere Anzahl als bis jetzt an Christus glaubt, kann immer erwartet werden.

Die Predigt auf der ganzen Welt kann übrigens jetzt schon als thatsächlich bezeichnet werden: der Ausdruck „der ganzen Welt" hat sehr weite Grenzen, ebenso wie die Katholicität der Kirche.

7. Bestimmteren Aufschluß könnten uns über die Predigt des Evangeliums vor dem Weltende das Auftreten der Vorläufer des Herrn Henoch und Elias geben, insofern nach altkirchlicher Ueberlieferung der erste den Heiden, Elias den Juden predigen soll: aber wer ver-

[1]) Matth. 24. 21. 29. — [2]) V. 30. 31. — [3]) Röm. 11, 25. 26.

bürgt uns, daß diese Propheten wirklich in ihrer wahren Persönlichkeit erkannt werden; wenn zur Zeit Christi über die Person des Vorläufers solche Zweifel bestanden, Johannes für Elias ausgegeben wurde, so ist auch für die zweite Ankunft des Herrn die Ungewißheit nicht ausgeschlossen.

Die beiden Propheten werden vom Antichrist getödtet werden: ein sehr deutliches Kennzeichen. Aber wer ist der Antichrist, wann kommt er? Der hl. Paulus hat ihn sehr scharf charakterisirt, als „Sohn des Verderbens", als den Mensch der Sünde u. s. w.[1]); aber der Apostel erklärt auch: „Schon jetzt ist das Geheimniß der Bosheit wirksam" (Vers 7), und der hl. Johannes sagt, daß schon zu seiner Zeit viele Antichristen aufgetreten sind[2]). So sieht man, daß alle Vorzeichen der Ankunft des Herrn mehr oder weniger zu allen Zeiten auftreten.

Sie weisen allerdings alle indirect auf das Ende hin; das Gericht Gottes tritt nämlich bereits in ihnen zu Tage. Es ist darum nicht unberechtigt, wenn große Heilige, wie oft der hl. Gregor d. Gr., aus den Schrecknissen ihrer Zeit auf ein baldiges Gericht schlossen, und das Weltgericht und Weltende zu Motiven ihrer erschütternden Mahnungen zur Bekehrung machten: der großartige Erfolg, den ein hl. Vincenz Ferreri, der hl. Norbert durch diese Predigt erzielten, beweist die psychologische Wahrheit ihrer Motive[3]).

Jedes Geschlecht hält seine schlimmen Ereignisse für die schrecklichsten; und der Gedanke an den jüngsten Tag liegt dabei so nahe, daß derselbe für fürchterliche Katastrophen bereits sprichwörtlich geworden ist.

II. Das hervorstechendste Zeichen des Weltendes ist jedenfalls der große Abfall, das Auftreten des Antichristes.

1. Am bestimmtesten hat sich über denselben der hl. Paulus ausgesprochen. Um die Thessalonicher wegen ihrer Furcht vor der nahen

[1]) 2. Thessal. 2, 3—10. — [2]) 1. Joh. 2, 18.

[3]) Suarez entschuldigt auch aus andern Gründen die Heiligen wegen der Androhung des Gerichtes: Sancti ita locuti sunt, vel quia mala praesentia semper videntur majora vel quia vehementius aut ipsi timebant aut timorem immittere peccatoribus cupiebant, et semper vere dicere poterant judicium Domini magis ac magis appropinquare; vel certe more Scripturae loquebantur, considerando totum hujus vitae tempus ut brevissimam moram aeternitati comparatum. Vel si aliqui fortasse ita simpliciter existimarunt non satis experti fecerant vel non animadverterant, eadem signa, quae ipsos movebant multis ante saeculis eodem modo contigisse. in 3. p. disp. 53.

Ankunft des Herrn zu beruhigen, erklärt er, daß erst der Antichrist kommen und sein Werk der Bosheit vollbringen müsse. „Erst muß der Abfall kommen, und offenbar werden der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher, der sich erhebt über alles, was Gott ist und angebetet wird, sodaß er sich in den Tempel Gottes (als Gott) setzt und sich selbst für Gott ausgibt. Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, dieses gesagt habe? Und nun, was noch aufhält (*τὸ κατέχον*) wißt ihr, bis es geoffenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Geheimniß der Bosheit ist schon wirksam, nur bis daß der bisher Aufhaltende hinweggeräumt ist (*μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται*). Und dann wird der Gottlose offenbar werden; den der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauche seines Mundes und durch die Erscheinung seiner Ankunft abthun wird. Jene Ankunft erfolgt in der Wirksamkeit des Teufels mit aller Macht, Zeichen und lügenhaften Wundern. Und in jedem Betruge der Ungerechtigkeit bei denen, welche zu Grunde gehen, dafür, daß sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen, um gerettet zu werden. Und darum wird ihnen Gott die Wirksamkeit des Betruges schicken, so daß sie der Lüge glauben. . ." [1].

Ueber die Person und das Wesen des Antichristes lassen uns diese Erklärungen des Antichristes keinen Zweifel: an sie müssen wir uns halten; alles was man zur Charakterisirung desselben hinzuzufügen versucht, kann auf wissenschaftliche Dogmatik keinen Anspruch machen: es sind müßige Speculationen und Phantasien.

2. Der Antichrist ist danach eine wahre Persönlichkeit, aber die verkörperte Gottlosigkeit. Er stellt die Vollendung des Kampfes gegen Christus dar, wie er zu allen Zeiten mehr oder weniger zu Tage tritt [2].

Was in den Worten des Apostels dunkel ist, berührt nicht die Sache selbst: es ist dies die Bedeutung des *κατέχων*, *κατέχον*, bezw. die Frage, wer damit gemeint sei. Die gewöhnliche Erklärung bezieht die Zurückhaltung auf die Hintanhaltung der vollen Entfaltung der Macht des Antichristenthums, also auf die Kraft des Christenthums, Christi, bezw. auf die noch nicht erfolgte Bekehrung aller Heiden und Juden, Grimm [3] und Atzberger [4] auf die Hintanhaltung der Ankunft

[1] 1. Thessal. 2, 3. 11.
[2] Th. Malvenda de Antichristo. Ll. XI. 1547.
[3] Der *κατέχον* des zweiten Thessalonicherbr. 1861.
[4] Die christl. Eschatologie S. 312.

Christi, sie identifiziren also den *κατέχων* mit dem Antichrist. Darnach muß V. 7 *μόνον ὁ κατέχων . . . ἐκ μέσου γένηται* ganz verschieden übersetzt werden: nach ersterer Auffassung: „Nur soll der, welcher jetzt aufhält, so lange aufhalten, bis er hinweggeräumt ist" (Allioli), nach der zweiten: „Nur bis daß der jetzt Aufhaltende aus der Mitte hervorgegangen ist" (Atzberger). Beide Erklärungen haben ihre Schwierigkeiten, doch sind diese Differenzen ohne dogmatische Bedeutung; wir müssen diese Fragen der biblischen Exegese überlassen.

3. Viel farbenreicher hat uns der hl. Johannes in der Geheimen Offenbarung den Antichrist, seine Zeiten und Schicksale geschildert: aber bei dem prophetisch-apokalyptischen Charakter dieser Schrift können wir für die historische Wirklichkeit wenig daraus entnehmen. Freilich die Grundthatsachen: die heftige Verfolgung der Kirche, der große Abfall durch eine widergöttliche Macht, welche im Namen und der Kraft des Teufels große Wunder wirkt und die Menschen verführt, treten auch hier in greifbarster Anschaulichkeit uns entgegen.

Daß der Apostel trotzdem, daß er schon jetzt Antichristen zu seiner Zeit annimmt, doch einen persönlichen Antichrist als Kennzeichen der letzten Zeiten anerkennt, spricht er deutlich in seinem ersten Briefe aus: „Kindlein, es ist die letzte Stunde; und wie ihr gehört habt, kommt der Antichrist, und jetzt sind viele Antichriste aufgetreten; woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde da ist" [1]). „Jeder Geist, der nicht bekennt, daß Jesus als im Fleisch gekommen ist, ist nicht aus Gott: und das ist das Werk des Antichristes, von dem ihr gehört, daß er kommen wird: und jetzt ist er schon in der Welt" [2]).

Es kann darum nicht zweifelhaft sein, daß die Schilderung des Thieres der Apokalypse den Antichrist charakterisirt.

„Und ich sah aus dem Meere ein Thier aufsteigen, das sieben Köpfe und zehn Hörner hatte und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Köpfen Namen der Gotteslästerung. Und das Thier, das ich sah, glich dem Parder, und seine Füße waren wie Füße eines Bären und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und es gab ihm der Drache seine Gewalt und seinen Thron und große Macht . . . Und sie beteten den Drachen an, weil er dem Thiere die Gewalt gegeben, und sie beteten das Thier an, indem sie sprachen: Wer ist dem Thiere gleich, und wer kann mit ihm kämpfen? Und es wurde ihm ein Mund gegeben zu sprechen Großes und Gotteslästerungen, und es wurde ihm Gewalt gegeben, so zu thun zweiundvierzig Monate. Und

[1]) 2, 18. — [2]) 4, 3.

es öffnete seinen Mund gegen Gott, zu lästern seinen Namen und das hl. Zelt und seine Bewohner und die Bewohner des Himmels. Und es wurde ihm gestattet Krieg zu führen mit den Heiligen und sie zu besiegen; und gegeben wurde ihm Gewalt über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen. Und es beteten dasselbe an alle Bewohner der Erde, deren Namen nicht geschrieben steht im Buche des Lebens des Lammes, das geschlachtet ist vom Anbeginn der Welt . . .

„Und ich sah ein anderes Thier heraufsteigen aus der Erde, und es hatte zwei Hörner wie ein Lamm und redete wie ein Drache, und es wirkt die ganze Kraft des ersten Thieres vor ihm und macht, daß die Erde und ihre Bewohner das erste Thier anbeten, dessen Todeswunde geheilt wurde, und es verrichtet große Zeichen, so daß es selbst Feuer vom Himmel herabsteigen läßt vor den Menschen. Und es verführt die Bewohner der Erde durch die Zeichen, welche ihm vor dem Thiere zu wirken gegeben ward; indem es die Bewohner der Erde beredete, ein Bild vom Thiere zu machen, welches die Todeswunde erhielt und doch lebte. Und es wurde ihm gegeben, dem Bilde des Thieres Leben zu geben, so daß das Bild des Thieres redete und bewirkte, daß alle, welche das Bild des Thieres nicht anbeteten, getödtet wurden . . . Und es machte, daß Alle . . . das Mal auf ihrer Rechten oder auf der Stirne trugen" [1]).

Daß neben dem thierischen Ungeheuer noch ein anderes Thier auftritt, berechtigt nicht, die ganze Erscheinung unpersönlich zu fassen: Der eigentliche individuelle Antichrist ist das große Thier: das zweite steht ja ganz im Dienste des ersten, es verführt die Menschen zu seiner Anbetung. Später wird das zweite Thier als der falsche Prophet gekennzeichnet, also als Werkzeug des großen Verführers.

„Und das Thier ward ergriffen und mit ihm der falsche Prophet, der die Zeichen vor ihm verrichtete, durch welche er die verführt, welche das Mal des Thieres empfangen und sein Bild angebetet hatten. Lebendig wurden die zwei *(οἱ δύο)* in den Schwefelfeuerpfuhl geworfen" [2]).

Der Grundgedanke der ganzen Prophezeihung: die schließliche Vernichtung des mit so fürchterlicher Macht die Kirche bekämpfenden Antichristes wird denn auch ausdrücklich vom Engel bei der Erklärung des Gesichtes klar ausgesprochen. „Das Thier, das du gesehen, war und ist nicht mehr, und es wird aufsteigen aus dem Abgrund und ins Verderben gehen [3])."

[1]) 13, 1—16. Vgl. Daniel 7, 3 ff. — [2]) 19, 20. — [3]) 17, 8.

Die nähere Erklärung der Köpfe und der Hörner ist so räthselhaft, daß wir darin wohl verschiedene Epochen der Kirche oder verschiedene Arten der Verfolgung erblicken können, aber sobald wir eine historische Deutung versuchen, tappen wir im Finstern herum [1]).

4. Es drängt sich bei dem Lesen der eschatologischen Schilderungen der Apokalypse geradezu der Gedanke auf: sie wollen geheimnißvoll sein. Alles was die Propheten des A. B. an kühnen Bildern, prophetischen Ausblicken, hyperbolischen Schilderungen der zukünftigen Ereignisse, an schwungvollen Allegorien bieten, hat der hl. Johannes in der Apokalypse vereinigt und noch überboten.

Wozu also die immer wieder erneuten Versuche, sie streng historisch zu deuten und nach ihnen die Zukunft und gerade die nächste Zukunft prophezeien zu wollen!

III. Nur mit völliger Verkennung des geheimnißvoll prophetischen Charakters der Apokalypse und ihrer allegorischen Redeweise kann man das tausendjährige Reich, welches der hl. Seher im 20. Kapitel so anschaulich schildert, historisch im Sinne der Chiliasten verstehen.

„Und ich sah einen Engel herabsteigen vom Himmel, der den Schlüssel des Abgrundes hatte und eine große Kette in seiner Hand. Und er ergriff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und Satan, und fesselte ihn auf tausend Jahre und warf ihn in den Abgrund und schloß und versiegelte über ihm, daß er nicht mehr die Völker verführe bis zur Vollendung von tausend Jahren, und darnach muß er kurze Zeit wieder losgelassen werden. Und ich sah Stühle, und sie setzten sich darauf, und es wurde ihnen Gericht zu halten gegeben, und die Seelen derer, welche wegen des Zeugnisses Jesu und wegen des Wortes Gottes getödtet wurden und die das Thier nicht anbeteten noch sein Bild, noch dessen Malzeichen auf ihren Stirnen

[1]) Der Prophet nimmt gleichsam Theil am Schauen Gottes, welches, über Raum und Zeit erhaben, vor allem den inneren Zusammenhang der Ereignisse, und zwar speciell in sittlich-religiöser Beziehung, ins Auge faßt. Aus dieser prophetischen Darstellung tritt uns in erschreckendster Anschaulichkeit die Vorbereitung zum Weltende, die immer mehr sich steigernde Bosheit der Menschen und die ihnen entgegenwirkenden Strafgerichte Gottes entgegen. Das genügt zu unserer Belehrung und Beruhigung: müßig ist es, den historischen Gehalt einer jeden dieser eminent prophetischen Schilderungen bestimmen zu wollen. Denn wenn auch die Eschatologie des N. T. viel bestimmter ist, als die des A., eine geheimnißvolle Prophetie ist auch sie, wie Atzberger wiederholt betont; und gerade die Geheime Offenbarung bewegt sich noch ganz und gar in den alttestamentlichen prophetischen Bildern.

oder ihren Händen empfingen: und sie lebten und regierten mit Christus tausend Jahre. Die übrigen Todten lebten nicht, bis tausend Jahre vollendet sind: das ist die erste Auferstehung. Selig und heilig der Theil hat an der ersten Auferstehung, über diese hat der zweite Tod keine Gewalt, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein, und werden mit ihm tausend Jahre regieren. Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan aus seinem Gefängnisse gelöst werden und ausgehen und die Völker verführen an den vier Enden der Welt, Gog und Magog, und sie zur Schlacht versammeln, deren Zahl ist wie der Sand am Meere. Und sie zogen herauf über die Breite der Erde, umzingelten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie: und der Teufel, der sie verführte, wurde in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen, wo auch das Thier und der Lügenprophet gequält werden Tag und Nacht in alle Ewigkeiten. Und ich sah einen großen weißen Thron und den darauf sitzen, vor dessen Angesicht die Erde flieht und der Himmel; für sie war keine Stätte mehr. Und ich sah die Todten groß und klein vor dem Throne stehen, und die Bücher wurden aufgeschlagen; und ein anderes Buch ward aufgeschlagen, das Buch des Lebens: und gerichtet wurden die Todten nach dem, was in den Büchern geschrieben stand nach ihren Werken. Und die Unterwelt und der Tod wurden in den Feuerpfuhl geworfen. Das ist der zweite Tod. Und wer nicht im Buch des Lebens geschrieben erfunden wurde, wurde in den Feuerpfuhl geworfen" [1]).

1. Der hl. Seher unterscheidet allerdings eine zweifache Auferstehung und einen zweifachen Tod: die erste erfolgt mit der Bindung des Drachens vor den tausend Jahren und geht nur die Martyrer an (V. 4), die übrigen stehen erst nach den tausend Jahren auf; dann werden sie gerichtet, und nach dem Gerichte erfolgt der zweite Tod (V. 14), an dem die Gerechten keinen Theil haben. (V. 6.)

Es ist ganz evident, daß unter der ersten Auferstehung die geistige Belebung durch Christus gemeint ist, unter der zweiten die eigentliche körperliche Auferstehung, wie der zweite Tod die ewige Verdammniß, der erste der leibliche Tod ist. Die Heiligen und Seligen, welche an der ersten Auferstehung Theil haben (V. 6), werden den zweiten Tod nicht schauen, sie regieren und richten schon mit Christus in den tausend Jahren vor der zweiten Auferstehung [2]).

— – —

[1]) 20, 1—15.

[2]) Sicut ergo duae sunt regenerationes . . . una secundum fidem, quae nunc fit per baptismum, alia secundum carnem quae fiet in incorruptione

Als Repräsentanten der Heiligen werden genannt die hl. Martyrer und Bekenner des Namens Christi (V. 4): dieselben werden aber ausdrücklich als „Seelen" (*τὰς ψυχὰς τῶν πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ*) bezeichnet. Sie haben also noch nicht ihre Leiber wieder erlangt: ihre Auferstehung kann nur eine geistige sein: dieselbe bezieht sich also auf ihre erste Belebung durch die Gnade und ihren Eintritt in das selige Leben; hier herrschen sie bereits mit Christus; Christus hat die alte Schlange gebunden, sie hat ihre frühere Gewalt im Reiche Christi verloren: nach tausend Jahren, was eine unbestimmte, lange Zeit bezeichnet [1]), wird sie wieder einige Zeit losgelassen werden, nämlich zur Zeit des Antichristes, um sodann mit diesem in das ewige Feuer definitiv verwiesen zu werden.

2. Damit ist nicht nur der crasse Chiliasmus des Cerinth, der Ebioniten und anderer judenchristlichen Secten, welche mit den Juden ein irdisches Messiasreich mit allen denkbaren groben Genüssen am Ende der Zeiten erwarteten, widerlegt, sondern auch der feinere eines Papias, Irenäus, Justin, Tertullian u. A., welche nur ein glückliches tausendjähriges Reich Christi vor dem Weltende erwarteten.

Papias scheint der eigentliche Begründer dieser Ansicht innerhalb der Kirche gewesen zu sein: als Schüler des hl. Johannes mochte er leicht Anhänger finden; aber Eusebius charakterisirt ihn richtig, wenn er ihn als *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν* bezeichnet. Nicht auf eine Lehre des Herrn, Mittheilung des hl. Johannes oder der Presbyter, welche Johannes gesehen, wie Irenäus behauptet, sondern, wie derselbe Eusebius

atque immortalitate per judicium magnum et novissimum: ita et sunt resurrectiones duae, una prima quae nunc est, et animarum est, quae venire non permittit in mortem secundam; alia secunda, quae nunc non est, sed in saeculi fine futura est, nec animarum sed corporum est, quae per ultimum judicium alios mittet in secundam mortem, alios in eam vitam quae non habet mortem. August. de civ. Dei XX. c. 6, 2.

[1]) Die Zahl „Tausend", welche schon gewöhnlich für eine sehr große, unbestimmt große Menge gebraucht wird, kann doch in einem prophetisch-apokalyptischen Buche nicht mathematisch streng genommen werden. Es wird also unbestimmt die lange Dauer der Kirche und der Herrschaft Christi bis zum Gerichte bezeichnet. So der hl. Augustinus (de civ. Dei XX. c. 7, 2) und Thomas: Millenarius annorum numerus non significat aliquem certum numerum, sed designat totum tempus quod nunc agitur, in quo nunc Sancti cum Christo regnant. Suppl. q. 77. a. 1. ad 4^um^. Die Begründung des hl. Thomas aus der Vollkommenheit der Zahl 1000 als Product aus 10 und 100 können wir gut entbehren.

erklärt, auf eine wenig vernünftige Auffassung der Apokalypse gründet sich seine Ansicht [1]).

3. Man behauptet freilich, der Chiliasmus sei in der alten Kirche die herrschende Ansicht gewesen.

Dagegen findet Atzberger nach Prüfung aller einschläglichen Stellen aus den Apostolischen Vätern: „Wir stellen mit aller Entschiedenheit die Behauptung auf: Keine der nachapostolischen Schriften stellt die erwähnte chiliastische Doctrin als christliche Glaubenslehre hin, nur hier und da wird sie vorgetragen als *subjective Anschauung* einzelner kirchlicher Lehrer" [2]).

Bedenklich könnten die Aeußerungen der *Apostellehre* über „die Auferstehung der Todten, aber nicht aller nach dem Erschallen der Posaune" erscheinen [3]). Aber es ist offenbar wie in der Apokalypse die Rede von der geistigen Auferstehung zum ewigen Leben, welche nicht allen zu Theil wird.

Als unumstößlicher Beweis gegen alle chiliastischen Anschauungen dient der allgemeine Glaube der ersten Christen von dem sofortigen Eintritt der hl. Martyrer in das ewige Leben, und ihrer Theilnahme an der Herrschaft Christi. Da ist für ein Wiedererscheinen auf Erden zu einem irdischen Reiche kein Platz.

Erst die Montanisten wollten den Chiliasmus zu einem christlichen Glaubenssatze machen, aber es traten nun auch entschiedene Gegner: die Alexandriner und der Römische Presbyter Cajus auf. Als in Aegypten der Chiliasmus an Bischof *Nepos* von Arsinoe in der gegen jene gerichteten Confutatio Allegoristarum einen heftigen Vertheidiger und nach seinem Tode an Presbyter *Korakion* eine mächtige Stütze fand, machte der hl. Dionysius v. Al. große Anstrengungen, den Irrwahn zu beseitigen, was ihm auch in einer dreitägigen Disputation mit Korakion gelang [4]).

[1]) Nach Eusebius hat Papias manches Fabelhafte gelehrt, wovon auch das Millenarium nur einen Theil bildet (h. e. III, 39). In der That bezeichnet *Irenäus* als seine Lehre: Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen mit 10 000 Aesten, jeder Ast mit 10 000 Zweigen, jeder Zweig mit 10 000 Schößlingen, jeder Schößling mit 10 000 Trauben, jede Traube mit 10 000 Beeren, jede Beere mit 25 Metreten Wein. Jedes Weizenkorn wird 10 000 Aehren bringen, jede Aehre 10 000 Körner, jedes Korn 10 Pfund Mehl, und ähnlich bei allen andern Baumfrüchten und Pflanzen (Iren. V, 33).

[2]) Geschichte der christlichen Eschatologie S. 87.

[3]) 16, 6. 7.

[4]) Euseb. h. e. VII, 24.

4. Seitdem verschwindet er aus der Geschichte und taucht nur noch hier und da als Phantasiestück wieder auf. Einige der schwärmerischen Secten, welche der Protestantismus aus sich erzeugt hat, glauben sogar an einen grobsinnlichen Chiliasmus, viele gemäßigtere ein geistiges tausendjähriges Reich [1]).

Da der feinere Chiliasmus niemals von der Kirche verworfen ist, der hl. Hieronymus ihn, obgleich er ihn als Fabel erklärt, wegen der Auctorität der Männer, die ihn vertraten, nicht zu verurtheilen wagte, hat er auch unter katholischen Theologen bis jetzt noch Vertheidiger gefunden [2]).

§ 647.

Das Gericht.

1. Außer dem besonderen Gerichte, das über einen jeden Menschen nach seinem Tode abgehalten wird, außer dem Gerichte, das Gott bereits in diesem Leben über die Völker hält, muß ein allgemeines, vollkommenes am Ende der Zeiten eintreten, in welchem dem Menschen nicht blos als Einzelwesen, sondern auch als Glied einer großen Gemeinschaft, nicht nur allen Einzelnen, sondern auch ganzen Völkern nach Gebühr Lohn und Strafe zugemessen [3]), beziehungsweise die von Gott bereits ausgeführte Sanction allgemein vor der ganzen Menschheit promulgirt, und so endgiltig die Gerechtigkeit, Güte und Weisheit

[1]) S. Atzberger a. a. O. S. 86.

[2]) Rougeyron, Les derniers temps 1866; Bigou, L'avenir et le règne de satan et du monde remplacé . . . 1887; Chabauty Etudes scripturales . . . sur l'avenir de l'église . . . 1890—93, Bisping u. A.

[3]) Quilibet homo est singularis quaedam persona, et est pars totius generis humani: unde et duplex ei judicium debetur; unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea, quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quoad corpus, sed quoad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis, sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars. Unde et tunc quando fiet universale judicium totius generis humani per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus judicat „bis in idipsum", quia non duas poenas pro uno peccato inferet, sed poena quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, postquam impii cruciabuntur quoad corpus et animam simul. S. Thom. Suppl. q. 88. a. 1. ad 1m.

Universale judicium magis directe respicit universalitatem hominum quam singulos judicandorum. ad 3m.

Gottes in der Leitung des Einzelnen wie der Völker, also der gesammten Weltereignisse, vor der ganzen Welt offenbar werde.

Judicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante ejus consummationem; sicut judicium de aliqua actione, qualis sit, perfecte dari non potest, antequam sit consummata et in se et in suis effectibus: quia multae actiones videntur utiles, quae ex effectibus demonstrantur nocivae; et similiter de homine aliquo judicium perfecte dari non potest, quoad ejus vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in pejus. Unde Apostolus dicit Hebr. IX, 27 quod „hominibus statutum est semel mori; post hoc autem judicium".

Sciendum tamen quod licet per mortem vita hominis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonae famae vel malae. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris . . . et tamen multorum bonorum mali sunt filii et e contrario. Tertio modo quantum ad effectum suorum operum; sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque nunc proficit fides ex praedicatione apostolorum. Quarto modo quantum ad corpus, quod quandoque honorifice traditur sepulturae, quandoque vero relinquitur insepultum et tandem incineratum omnino resolvitur. Quinto modo quantum ad ea, in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quaedam citius finiuntur, quaedam diutius durant. Omnia autem haec subduntur existimationi judicii divini. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum judicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale judicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo perfecte et manifeste judicetur [1]).

Der hl. Thomas betrachtet das letzte Gericht noch von einem höheren Standpunkte aus: Die Vollendung muß dem Anfange entsprechen: Hier hat Gott die Weltordnung eingerichtet und eine Scheidung vorgenommen. Sie konnte aber wegen der weisen Absichten der Vorsehung nicht vollkommen sein; im Gegentheil mußten

[1]) S. Thom. 3. p. q. 59. a. 5.

Gute und Böse untermischt bleiben: in der Vollendung aber muß eine allgemeine Scheidung der Bösen und Guten eintreten [1]).

2. Dort werden auch die geheimsten Gedanken der Sünder, die verborgensten Verbrechen offenbar werden; die schreienden Ungerechtigkeiten der Großen und Mächte, welche hier, statt von Strafe getroffen, mit glänzenden Erfolgen gekrönt wurden, werden dort ihre Ahndung finden; es werden aber auch die verkannte Unschuld, die im Verborgenen geübte heldenmüthige Tugend Allen offenbar werden; es wird die göttliche Weisheit in der Zulassung so enormer Schandthaten glänzend gerechtfertigt werden, es wird der Zusammenhang aller Weltereignisse in dem Plane Gottes sich klar herausstellen, so daß die ganze Welt einsehen und bekennen muß: Er hat alles wohl gemacht.

Ein großartiges göttliches Weltendrama von vollendetster Wirklichkeit wird sich vor der ganzen Welt abspielen, in welchem auch die Peripetien und aufregendsten Verwickelungen zur schönsten Lösung, zum befriedigendsten Abschluß kommen: ein Drama, von Gott selbst in Scene gesetzt und aufgeführt, gegen welches auch die idealsten Schöpfungen der größten menschlichen Genies erbärmliches Kinderspiel sind.

3. Dieses Gericht, welches Gott allein zusteht und von ihm allein gehalten werden kann, hat der Vater in die Hände des Sohnes

[1]) Sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita judicium pertinet ad terminum, quo res ad finem suum perducentur. Distinguitur autem duplex Dei operatio: una qua res primo in esse perduxit instituens naturam et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent: a quo quidem opere Deus dicitur quievisse Genes. II. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum: de qua Joa. V, 17: „Pater meus usque modo operatur et ego operor.“ Et ita etiam duplex ejus judicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operi gubernationis, quae sine judicio esse non potest: per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur non solum quod sibi competit, sed etiam secundum quod competit gubernationi universi. Unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum ut patet Hebr. XI, et poenae unius ad profectum alterius cedunt. Unde necesse est, ut sit aliud judicium universale correspondens ex adverso primae productioni rerum in esse, ut sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum. Unde et in illo judicio apparebit manifeste divina justitia ad omnia, quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur. Unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitae per divinam providentiam gubernatur. Suppl. q. 88. a. 1.

gelegt: „Der Vater richtet Niemanden, sondern er hat alles Gericht dem Sohne übergeben“ [1]).

Dies versteht der hl. Augustin und mit ihm der hl. Thomas zunächst von der Gottheit des Sohnes, dem das Gericht, welches auf Weisheit beruht, appropriirt werde [2]).

Aber auch dem Gottmenschen, dem Menschensohne, hat der Vater alles Gericht übertragen, und das ist der eigentliche Sinn der oben angeführten Worte des Herrn, denn im Verlaufe seiner Rede erklärt er: „Der Vater hat ihm Gewalt gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist. Wundert euch nicht darüber, denn es kommt die Stunde, in der alle, welche in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden; und es werden hervorgehen, die Gutes gethan zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan haben zur Auferstehung des Gerichts“ [3]).

Dem Gottmenschen, Jesus Christus wird das Gericht über die Lebendigen und die Todten ständig von der hl. Schrift und den Glaubensbekenntnissen zugeschrieben. Dies ergibt sich ja auch mit Nothwendigkeit aus seiner Stellung in der Heilsökonomie und im gesammten Universum: In seine Hand hat der Vater alles gelegt [4]), ihm ist ein Name gegeben über alle Namen, so daß alle Knie im Himmel, auf Erden wie unter der Erde sich vor ihm beugen [5]). Als Haupt, Herr, Mittelpunkt der Welt hat er auch die Welt zu richten.

Es entspricht dies auch der allgemeinen weisen Vorsehung, durch Mittelursachen die Weltzwecke zu erzielen, durch ihm näher stehende Mittelpersonen die vernünftigen Wesen zu ihrem Ziele zu führen; daß er die Menschen durch den Menschen Jesus Christus richten läßt, hat für die Guten die besondere Bedeutung, daß sie zuversichtlich zu ihrem Richter, der Gleiches wie sie erlebt, gefühlt, geduldet hat, emporschauen können; für die Bösen liegt aber eine besondere Beschämung darin, daß sie den, welcher so viel für sie gethan und den sie doch verachtet,

[1]) Joh. 5, 22.

[2]) Ratio judicii est lex sapientiae vel veritatis, secundum quam judicatur. Et quia Filius est Sapientia genita et veritas a Patre procedens et ipsum perfecte repraesentans, ideo proprie judiciaria potestas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit de vera relig. c. 31: „Haec est incommutabilis illa veritas . . . Et ideo quae Pater judicat per ipsam judicat.“ Et postea concludit: „Pater ergo non judicat quemquam sed omne judicium dedit Filio.“ 3. p. q. 59. a. 1.

[3]) V. 27—29.

[4]) Joh. 13, 3. — [5]) Philipp. 2, 10.

verfolgt haben, nun als Richter über sich anerkennen müssen. Es erhält die tiefe Verdemüthigung des Herrn, namentlich in seiner ungerechten Verurtheilung, durch die richterliche Gewalt eine entsprechende Vergeltung [1]).

Der Anblick der dem Richter vorausgehenden Erscheinung des Kreuzes und der Anblick seiner heiligen fünf Wunden wird den Gerechten zu unaussprechlichem Troste, den Feinden des Kreuzes zu entsetzlichem Schrecken gereichen.

4. Selbst auf die Engel (und Teufel) erstreckt sich, wie der hl. Thomas ausführt, die richterliche Gewalt. Er ist ja auch ihr Haupt, ihr Herr, auch sie müssen ihn anbeten; nicht blos ideell unterstehen sie seiner Macht, sie erfahren auch reale Einflüsse von ihm, Erleuchtungen und Gnadenausflüsse; er theilt ihnen die Aufgaben und einzelnen Verrichtungen in der Fürsorge für das Heil der Menschen zu: denn vom Gottmenschen hängt das Heil aller und die Gnaden und Hilfen ab, wodurch sie ihr Ziel erreichen.

Mit dieser Gewalt über die Engel ist aber auch das Richteramt über sie verbunden, das freilich nur insoweit noch ausgeübt werden kann, als die Engel noch des Gerichtes fähig sind. Die wesentliche Belohnung ist den hl. Engeln schon zuerkannt, ebenso die wesentliche

---

[1]) Quamvis apud Deum remaneat primaeva auctoritas judicandi, hominibus tamen committitur a Deo judiciaria potestas respectu eorum, qui eorum jurisdictioni subjiciuntur. Unde dicitur Deuter. I, 16: „Quod justum est judicate"; et postea subditur: „Quia Dei est judicium" cujus scl. auctoritate vos judicatis. Dictum autem est supra, quod Chr. etiam in natura humana est caput totius ecclesiae, et quod sub pedibus ejus Deus omnia subjecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam habere judiciariam potestatem . . .

Competit autem Christo secundum humanam naturam judiciaria potestas propter tria: primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias tamquam propinquiores effectibus operatur, ita judicat per hominem Chr. homines ut sit suavius judicium hominibus. Unde Apostolus dicit Hebr. IV, 15: „Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae ejus." Secundo quia in finali judicio ut Augustinus dicit (tr. 23 in Joa.) erit resurrectio corporum mortuorum quae suscitabit Deus per Filium hominis, sicut per eumdem Chr. suscitat animas inquantum est Filius Dei Tertio quia ut Augustinus dicit (de verb. Dom. serm. ult. c. 7), rectum erat ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur. S. Thom. 3. p. q. 59. a. 2.

Verdammniß den Teufeln: aber accidentale Freuden kann der Gottmensch ihnen noch zutheilen, sowie besondere Strafen den Teufeln, wie er dies ja schon in seinem sterblichen Leben gethan, da er sie austrieb und verbannte. Den Engeln theilt Jesus Christus alle die Freuden zu, welche sie über die Bekehrung der Sünder, das Heil ihrer Pflegebefohlenen empfinden; denn er ist es, welcher die Bekehrung bewirkt, das Heil verleiht [1]).

5. Ein eigentliches und formelles Gericht hält der Gottmensch nur über die Menschen, und zwar über alle menschlichen Angelegenheiten ohne Ausnahme. Auf das ewige Heil der Menschen zielen alle menschlichen Angelegenheiten, alle Ereignisse des Lebens ab; Christus aber ist der Urheber des Heils; er hat es zuzuerkennen und zu versagen, je nach den Vorbedingungen dieses Lebens; sie alle muß er beurtheilen. Für die Menschen, von Menschen hat er gelitten, ist

[1]) Angeli subsunt judiciariae potestati Chr. non solum quantum ad divinam naturam prout est Verbum Dei, sed etiam ratione humanae naturae. Quod patet ex tribus: primo quidem ex propinquitate naturae assumtae ad Deum; quia ut dicitur Hebr. II, 16, „nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit". Et ideo anima Chr. magis est repleta virtute Verbi Dei, quam aliquis angelorum: unde et angelos illuminat, sicut Dionysius dicit (coel. hier. c. 7). Secundo quia per humilitatem passionis humana natura in Chr. meruit exaltari super angelos; ita ut sicut dicitur Philipp. II, 10: „in nomine Jesu omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum". Et ideo Chr. habet judiciariam potestatem etiam super omnes angelos et bonos et malos; in cujus signum dicitur Apoc. VII, 14, quod „omnes angeli stabant in circuitu throni".

Tertio ratione eorum, quae circa homines operantur, quorum Chr. speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Hebr. I, 14: „Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui haeredidatem capiunt salutis".

Subsunt autem judicio Chr. uno quidem modo quantum ad dispensationem eorum quae per ipsos aguntur; quae quidem dispensatio fit etiam per hominem Chr., cui angeli ministrabant ut dicitur Matth. IV, et a quo daemones petebant ut in porcos mitterentur ut dicitur Matth. VIII. Secundo quantum ad alia accidentalia praemia bonorum angelorum, quae sunt gaudia quae habent de salute hominum secundum illud Luc. XV, 10: „Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente"; et etiam quantum ad poenas accidentales daemonum, quibus torquentur vel hic vel recluduntur in inferno; et hoc etiam pertinet ad hominem Chr. Unde Marc. XIV dicitur, quod daemon clamavit: „Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos?" Tertio quantum ad praemium essentiale bonorum angelorum, quod est beatitudo aeterna, et quantum ad poenam essentialem angelorum malorum, quae est damnatio aeterna. Sed hoc factum est per Chr. inquantum est verbum Dei, a principio mundi. 3. p. q. 59. a. 6.

er verdemüthigt worden: er hat es verdient, daß er über die Menschen richtet. Dieser Mensch, welcher mit dem Logos aufs innigste vereinigt, alles aufs klarste schaut, was zu seinem Amte gehört, hat eine ganz durchdringende, allumfassende Kenntniß aller menschlichen Dinge, auch der verborgensten Geheimnisse der Herzen: er ist also der geborene Beurtheiler und Richter der Menschen [1]).

§ 648.

Die näheren Umstände des allgemeinen Gerichtes.

1. Das jüngste allgemeine Gericht wird uns von der hl. Schrift wiederholt in den markantesten Zügen mit grellen Farben bis in die kleinsten Einzelheiten geschildert. Schon die Ankunft des Gottmenschen zum Gerichte wird in ihren ergreifenden und erschütternden näheren Umständen ausgemalt.

„Wie der Blitz vom Aufgange ausgeht und leuchtet bis zum Untergange, so wird die Ankunft des Menschensohnes sein. Wo immer ein Aas ist, da versammeln sich die Adler. Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verdunkelt werden und der Mond nicht mehr seinen Schein geben und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und dann werden alle Geschlechter der Erde wehklagen und

---

[1]) Si de Chr. loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne judicium Patris pertinet ad Filium; sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita et judicat Verbo suo. Si vero de Chr. loquamur secundum humanam naturam, sic etiam manifestum est, quod omnes res humanae subduntur ejus judicio. Et hoc manifestum est primo quidem si consideramus habitudinem animae Chr. ad Verbum Dei; si enim „spiritualis judicat omnia“ ut dicitur I Cor. II, 15, inquantum mens ejus Verbo Dei inhaeret, multo magis anima Chr., quae est plena veritate Verbi Dei, super omnia judicium habet. Secundo apparet idem ex merito mortis ejus, quia ut dicitur Rom. XIV, 9: „in hoc Chr. mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur.“ Et ideo super omnia habet judicium; propter quod et Apostolus ibi subdit quod „omnes stabimus ante tribunal Chr.“, et Dan. VII. 14 dicitur quod „dedit ei potestatem, et honorem et regnum; et omnes populi, tribus et linguae servient ei.“ Tertio apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanae salutis. Cuicumque enim committitur principale committitur accessorium. Omnes autem res humanae ordinantur in finem beatitudinis, quae est salus aeterna, ad quam homines admittuntur vel a qua etiam repelluntur judicio Chr. ut patet Matth. XXV. Et ideo manifestum est, quod ad judiciariam potestatem Chr. pertinent omnes res humanae. S. Thom. 3. p. q. 59. a. 4.

sie werden den Menschensohn kommen sehen in den Wolken des Himmels mit großer Macht und Majestät. Und er wird seine Engel mit der Posaune senden und mit gewaltigem Schalle, und sie werden die Auserwählten versammeln von den vier Winden von einem Ende des Himmels bis zum andern" [1]).

Das Ende der Welt naht heran; die Harmonie, welche sich in der Bewegung der Gestirne zeigt, wird gelöst, es treten Störungen im Planetensystem und in den Himmelskörpern ein; das normale Verhältniß der Erde zur Sonne und zum Monde wird verschoben.

Wie dies im Einzelnen vor sich gehen wird, ist schwer zu bestimmen, aber die Möglichkeit einer solchen Erschütterung der Kräfte des Himmels kann auch von der Wissenschaft nicht bestritten werden; ja, dieselbe hat Resultate aus den jetzigen gegebenen kosmischen Verhältnissen erschlossen, welche eine solche Katastrophe sogar in sichere Aussicht stellen.

Die Sonne strahlt fortwährend ungeheure Mengen von Licht und Wärme aus, aber eine Abnahme der Sonnenmenge konnte bis jetzt noch nicht sicher dargethan werden: dieselbe wird durch irgend welche Energie wieder ersetzt, etwa durch fortwährende Zusammenziehung des Sonnenkörpers, welche Wärme entbindet, oder durch Meteore, die in sie stürzen. Aber ewig kann ein solcher Ersatz nicht geboten werden. Wie unsere Erde, der Mond und die übrigen Planeten aus selbstleuchtenden Körpern dunkle Massen geworden, so kann es auch den größten Himmelskörpern nicht erspart bleiben, nur daß bei ihnen der Erkaltungsproceß wegen ihrer Größe noch Jahrtausende oder Jahrmillionen sich in die Länge zieht. Die Sonne und der Mond können auch auf die Erde bezw. die Erde in die Sonne stürzen. Es braucht die Umlaufszeit der Erde nur um ein Minimum jedes Jahr verkürzt zu werden, und sie nähert sich in einer Schraubenlinie immer mehr der Sonne, bis sie in dieselbe stürzt; dasselbe gilt von dem Monde in Bezug auf die Erde. Eine solche Verzögerung der Umlaufszeit nehmen manche als thatsächlich an, und schreiben sie einem Widerstand leistenden Mittel zu, in welchem sich die Planeten bewegen. Jedenfalls kann ein solcher Widerstand leicht eintreten, und dann ist das Herabfallen der Sterne unausbleiblich. Im Grunde fallen aber auch jetzt schon fortwährend kosmische Massen auf die Erde in Form von Meteoren, welche man als zerspaltene Kometen auffaßt. Es ist auch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, daß ganze Kometen bei ihrer leicht

[1]) Matth. 24, 27—31. Vgl. Mark. 13, 24—27; Luk. 21, 25—27.

zu verschiebenden Bahn mit der Erde zusammenstoßen. Jetzt ist das Sternensystem so wunderbar kunstvoll gegliedert und die einzelnen Himmelskörper in ihren so Bewegungen geregelt, daß Collisionen für gewöhnlich nicht eintreten: am Ende der Welt aber kann auch durch rein natürliche Zufälle ein Zusammenstoß herbeigeführt werden. Die Entropie des Weltganges umfaßt auch die Sternensysteme. Der französische Astrophysiker Flammarion hat das Verderben und Entsetzen geschildert, das schon die Annäherung eines einzigen solchen Irrsternes an die Erde hier bei ihren Bewohnern anrichten würde. Es stimmt genau zu dem, was der Herr beim hl. Lukas prophezeit: „Und es werden Zeichen an der Sonne, an dem Monde und den Sternen sein und auf Erden Schrecken unter den Völkern wegen des ungestümen Rauschens des Meeres und der Fluthen. Die Menschen werden vergehen vor Furcht und Erwartung der Dinge, welche über den ganzen Erdkreis kommen werden; denn die Kräfte der Himmel werden erschüttert werden" [1]).

Der Schrecken, der die Menschen befällt, wenn ein Erdbeben den Boden unsicher macht, oder wenn ein Vulkan seine Anwohner zu begraben droht, kann uns ein schwaches Bild von dem Entsetzen geben, welches der Zusammenbruch der Welt erregen muß.

2. In diese Schreckniſſe hinein leuchtet nun auf einmal das „Zeichen des Menschensohnes" das hochheilige Kreuz und mit ihm erscheint der Herr in strahlender Herrlichkeit von seinen zahllosen Engelschaaren umgeben [2]).

Wenn nach den hl. Matthäus und Johannes bei diesem Anblick alle Völker wehklagen, so kann dies nur auf die noch Lebenden gehen; denn die glorreich Auferstandenen können durch den Anblick des Kreuzes und ihres Herrn nur unsäglichen Trost und Muth empfinden. Und in der That verlegen Matthäus und Markus die Auferstehung, die Aussendung der Engel mit der Posaune nach der Erscheinung des Herrn, bezw. setzen dieselben gleichzeitig.

Das Gericht selbst wird von der hl. Schrift zu wiederholten Malen mit aller seiner Feierlichkeit und einzelnen Umständen geschildert. Schon Daniel beschreibt das großartige Gericht, welches der Alte an Tagen im Himmel hält, an welchem aber der „Menschensohn" theilnimmt [3]).

---

[1]) Luk. 21, 25. 26.

[2]) Matth. 24, 30, Mark. 13, 26, Luk. 21, 27; Apok. 1, 7: Ecce venit cum nubibus et videbit eum omnis oculus et qui eum pupugerunt. Et plangent se super eum omnes tribus terrae. Etiam. Amen.

[3]) „Solches sah ich, bis Thronen gestellt wurden und der Alte an Tagen sich setzte . . . Und ich schaute im Gesichte der Nacht und siehe in den Wolken des

An Daniel knüpft der hl. Johannes an, wenn er schreibt: „Und ich sah einen großen weißen Thron und den der darauf saß . . . Und ich sah die Todten groß und klein vor dem Throne stehen, und die Bücher wurden aufgeschlagen und ein anderes Buch geöffnet, das Buch des Lebens, und die Todten wurden gerichtet nach dem, was in den Büchern gemäß ihren Werken geschrieben stand“ [1]).

Die anschaulichste und eindringlichste Schilderung des Gerichtes hat uns der Herr selbst gegeben: „Wenn aber der Menschensohn in seiner Majestät kommen wird, und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne seiner Majestät sitzen, und es werden vor ihm versammelt werden alle Völker, und er wird sie von einander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. Und er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zu seiner Linken. Dann wird der König zu denen, welche zu seiner Rechten stehen, sprechen: Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, das euch von Grundlegung der Welt an bereitet ist. Denn ich war hungrig und ihr habt mich gespeist, ich war durstig, und ihr habt mich getränkt . . . Dann werden die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und gespeist? . . . Und der Herr wird ihnen antworten, wahrlich, ich sage euch, was ihr dem Geringsten meiner Brüder gethan, das habt ihr mir gethan.

„Dann wird er zu denen zu seiner Linken sprechen: Weichet von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mich nicht gespeist. Dann werden auch diese ihm antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder als Fremdling oder nackt oder krank oder im Kerker gesehen und dir nicht gedient? Dann wird er ihnen antworten und sprechen: Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten nicht gethan habt, das habt ihr auch mir nicht gethan. Und diese werden in die ewige Pein gehen, die Gerechten aber ins ewige Leben“ [2]).

3. Trotz der concreten Anschaulichkeit, mit welcher hier der Herr das Gericht schildert, zeigt sich doch auch hier der geheimnißvoll prophetische Charakter, der der gesammten Eschatologie, auch des N. T.

Himmels wie ein Menschensohn, und er kam vor den Alten an Tagen und wurde vor sein Angesicht gebracht. Und er gab ihm Gewalt und Ehre und Herrschaft: und alle Völker, Stämme und Zungen werden ihm dienen . . . Und das Gericht wird sich niedersetzen, damit (dem Thiere) die Gewalt genommen, es zerschlagen und vollends zu Ende vernichtet werde.“ Dan. 7, 9–26.

[1]) Apok. 20, 11. 12. — [2]) Matth. 25, 31—46.

eigen ist. Wir haben nur eine bildliche, schematische Darstellung, welche an die Vorstellungen, welche wir von einem irdischen Gerichte haben, anknüpft.

Daß das Tribunal, der Richterstuhl des Herrn, mehr oder weniger bildlich genommen werden muß, ist klar: er richtet ja auf demselben Throne, auf dem auch der Alte von Tagen bei Daniel sitzt.

Was braucht auch der Gottessohn, der in den Wolken thront, einen Richterstuhl? Es soll nur die Auctorität und richterliche Gewalt damit sinnenfällig bezeichnet werden. Schon beim besonderen Gerichte, wo doch an einen Richterstuhl nicht zu denken ist, müssen „wir alle vor dem Tribunal Christi", nach den Worten des hl. Paulus, erscheinen. Es werden ja auch die zwölf Apostel auf zwölf Stühlen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten, ja, alle Heiligen sollen nach Paulus selbst die Engel richten. Wer kann da an ebensoviele Richterstühle denken?

4. Bildlich wird auch das Gerichtsverfahren dargestellt. So vor allem die Fällung des Urtheils nach den Büchern, in welchen die einzelnen Werke der Menschen verzeichnet sind.

Ein solches Buch würde, wie der hl. Augustin bemerkt, undenkbar groß und die Zeit der Vorlesung unvorstellbar lange sein müssen [1]). Solcher Gerichtsacten bedarf es dort nicht: im Gewissen jedes Einzelnen steht für ihn und für alle Andern klar und deutlich geschrieben, was er Gutes und Böses gethan hat. „Urtheilet nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt, der auch die Verborgenheit der Finsterniß erleuchten wird und offenbaren wird die Rathschläge der Herzen, und dann wird jedem sein Lob von Gott werden" [2]). Im Buche des Lebens, d. h. in der Allwissenheit Gottes, sind die Auserwählten und ihre Werke verzeichnet. So der hl. Paulus: „An jenem Tage, wenn der Herr richten wird, wird jedem sein Gewissen Zeugniß ablegen, und die Gedanken werden einander anklagen und vertheidigen" [3]).

Mit Bezugnahme auf diese Stelle des Apostels erklärt der hl. Thomas die Bücher des Gerichtes und das Buch des Lebens von der Erkenntniß der guten und bösen Thaten.

Sicut dicitur Rom II. 15, „in die illa cum judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes". Et quia oportet quod testis, accusator et defensor in quolibet judicio habeant eorum notitiam quae in judicio versantur, in illo autem communi

[1]) de civ. D. XX, 14. — [2]) 1 Kor. 4, 5. — [3]) Röm. 2, 15.

judicio omnia opera hominum in judicium venient, oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat. Unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet: sicut etiam in judicio humano registris utimur.

Et isti sunt libri, de quibus Apoc. XX, 12 dicitur: „Libri aperti sunt; et alius liber apertus est qui est vitae, et judicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libro secundum opera ipsorum“: ut per libros qui dicuntur sic aperti ut Augustinus exponit de civ. Dei XX, 14, „significentur sancti novi et veteris Testamenti, in quibus Deus ostendit quae mandata fieri jussisset“. Unde Richardus de S. V. (de judic. potest.) dicit: „Erunt corda eorum quasi quaedam canonum decreta“.

Sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum, quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet, ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur: et haec vis, inquantum ad memoriam homini reducet sua facta, „liber vitae“ dicitur. Vel per primos libros conscientiae intelliguntur; per secundum sententia judicis in ejus providentia descripta [1]).

Damit das Gericht seinen Zweck erreiche, d. h. vollkommen Gottes Vorsehung rechtfertige, müssen die Thaten Aller Allen bekannt sein; es muß also nicht blos Jeder seine eigenen Thaten, wie beim besonderen Gerichte, sondern auch das Innere aller andern klar bis ins Einzelnste durchschauen. Da dies nun nur Gott offenbar sein kann, und selbst die Seligen kaum so tief in das Herz der Menschen eindringen, so muß ihnen Gott dieses auf irgend eine Weise offenbaren.

In ultimo et communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat, quae nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnantis vel praemiantis justa esse non potest nisi secundum merita vel demerita proferatur. Et ideo sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causae cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant, ita oportet ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio ita et omnibus aliis innotescet, oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant [2]).

[1]) Suppl. q. 87. a. 1. — [2]) Suppl. q. 87. a. 2.

5. Von der Kenntniß fremder Sünden hat man die geheimen Sünden der Heiligen, welche sie durch Buße getilgt haben, ausnehmen wollen, weil solche ihnen zu großer Beschämung gereichten. Ein solches Bedenken ist nicht am Platze: im Gegentheil, die Buße über die Sünde gereicht ihnen zu großer Ehre und verkündet die göttliche Barmherzigkeit. Die hl. Maria Magdalena wird nicht beschämt, sondern überaus hoch geehrt, wenn überall bis zum Ende der Welt ihre Sünde und ihre Buße in der Kirche gepredigt wird [1]).

Man sagt freilich oft, wenn wir hier unsere Sünden vor dem Priester zu beichten uns schämen, werden sie dort offenbar werden vor der ganzen Welt; damit wir dieser öffentlichen Beschämung entgehen, thuen wir hier Buße [2]).

Allerdings, die nicht abgebüßten Sünden werden durch ihre Veröffentlichung große Schmach bereiten, nicht aber die bereuten und getilgten [3]).

6. Diese Erkenntniß kann durch göttliche Einwirkung in kürzester Frist sich vollziehen. Der hl. Thomas begründet dies mit der Möglichkeit, daß auch in der kürzesten Zeitdauer unendlich viele Momente unterschieden werden können [4]), aber es fragt sich, ob in einem untheil-

[1]) Et haec probabilior et communior opinio, quamvis contrarium Magister (4. dist. 43) dicat, scl. quod peccata quae sunt per poenitentiam deleta in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequeretur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecte cognoscatur, in quo multum detraheretur sanctorum gloriae et laudi divinae, quae tam misericorditer sanctos liberavit. S. Thom. Ibid. a. 2.

[2]) „Wenn du hier nicht an deine Sünden denkst, wirst du dann gegen deinen Willen daran denken, wenn sie veröffentlicht werden und im Angesichte aller Freunde und Feinde und der hl. Engel vorgebracht werden." Chrysost. hom. 31 in ep. ad Hebr.

[3]) Publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae quae committitur in omissione confessionis. Sed quod peccata SS. revelentur non potest esse eis in erubescentiam vel verecundiam, sicut nec Mariae Magdalenae est in confusionem quod peccata ejus publice in ecclesia recitantur, quia verecundia est „timor ingloriationis" ut Damasc. dicit fid. Orth. II, 15, quae in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam propter poenitentiam quam fecerunt; sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum. S. Thom. ibid. ad 3m.

[4]) Circa hoc est duplex opinio: Quidam enim dicunt quod omnia merita et demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti: quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in Verbo videbunt; et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed de damnatis quorum intellectus non est elevatus ut possint Deum videre et in eo omnia alia est magis difficile.

baren Augenblick ein Ereigniß von der Seele erfaßt werden kann; das Gegentheil kann wohl als sicher angenommen werden. Indeß lehrt die psychologische Erfahrung, daß sehr lange Vorstellungsreihen sich vor unserm Geiste in kürzester Zeit abspielen können. Man hat beobachtet, daß Träume, welche eine große Zahl von aufeinanderfolgenden Ereignissen umfaßten, sich in einigen Secunden, z. B. so lange als die Uhr zwölf schlägt, abspielten. Solche, die dem Ertrinken nahe gewesen, erzählen, daß ihr ganzes Leben mit reißender Schnelligkeit sich ihnen vorgestellt habe. Deßhalb kann man den hll. Augustin und Thomas beistimmen, welche mira celeritate die Kenntnißnahme von allen Verdiensten und Mißverdiensten erfolgen lassen. Es liegt übrigens gar kein Grund vor, die Zeitdauer des Gerichtes so ganz kurz anzusetzen.

7. Der bildliche und schematische Charakter der Schilderung des Gerichtes zeigt sich sogar in der Discussion, welche der Richter über die zu Richtenden hält, und in dem Urtheilsspruch, den er fällt. Denn es ist doch einleuchtend, daß die Discussion und die Sentenz sich nicht lediglich über die Werke der leiblichen Barmherzigkeit erstrecken können. Es sind noch viel wichtigere Verdienste zu belohnen, die Werke der geistigen Barmherzigkeit stehen höher, und ganz andere Verbrechen zu beurtheilen, als die Lieblosigkeit, die nur unter gravirenden Umständen die Verdammniß verdient. Der Herr hat gerade diese Werke herausgehoben, um recht eindringlich sie zu empfehlen, wie er ja auch die gegenseitige Liebe als sein specifisches, als sein neues Gebot bezeichnet. Es hat also diese so geschilderte Gerichtsverhandlung schematische Bedeutung, sie stellt keine historische Wirklichkeit des gesammten Vorganges beim Weltgerichte dar.

Darum dürfte auch der Dialog des Herrn mit den Auserwählten und den Verdammten bildlich zu verstehen sein. Der hl. Thomas hält das ganze Gerichtsverfahren für einen rein geistigen Vorgang.

Et ideo alii dicunt quod mali simul omnia videbunt in genere peccata sua et aliena, et hoc sufficit ad accusationem illam quae debet esse in judicio vel ad absolutionem: non autem videbunt omnia simul descendendo ad singula. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini (de civ. D. XX, 14) qui dicit quod omnia mentis intuitu enumerabunt, quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti sed in tempore brevissimo divina virtute ad hoc adjuvante. Et hoc est quod dicit Augustinus ibidem quod „mira celeritate cernentur“. Nec est hoc impossibile, quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia potentia. Suppl. q. 87. a. 3.

Das kann man jedenfalls zugeben für die Voruntersuchung; für diese beweist auch allein seine Begründung: es müßte sonst ungeheuer lange Zeit auf das Gericht verwendet werden [1]).

8. Aber den Urtheilsspruch, das Venite benedicti und das Discedite und seine nächste Begründung wird doch wohl der Herr selbst mit überwältigender Stimme sprechen: es sind Menschen mit ihren Leibern, welche den Urtheilsspruch vernehmen sollen; es ist der Gottmensch mit seiner verklärten Menschheit, der ihn fällt: ihn kann man kaum anders als menschlichen Spruch denken.

Ganz anders ist es mit dem Posaunenschall der Engel vor dem Gerichte. Die reinen Geister blasen keine Posaunen, und die Todten können sie nicht vernehmen. Es ist vielmehr die Stimme des Sohnes Gottes, welche die Todten aus den Gräbern erweckt, welche sie „hören" [2]).

Diese Stimme ist aber das Allmachtswort, das die Todten erweckt. Dasselbe Allmachtswort kann auch die Erweckten zum Gerichte versammeln; wenn dabei die Engel Dienste leisten, so braucht dies nicht durch ein musikalisches Instrument zu geschehen: es soll der gewaltige, unwiderstehlich-mächtige Impuls angezeigt werden, welchen die Engel auf die zu Richtenden ausüben, um sie vor den Richter zu versammeln.

Der hl. Thomas verlangt aus höheren Gründen ein äußeres sinnenfälliges Zeichen für das göttliche Allmachtswort bei der Auferweckung der Todten und ihrer Berufung zum Gericht: das ist eben die Gerichtsposaune. Er läßt es aber unentschieden, ob darunter, wie Manche annehmen, die Stimme des Richters, oder

[1]) Quid circa hanc quaestionem sit verum pro certo definiri non potest; tamen probabilius aestimatur quod totum illud judicium et quoad discussionem et quoad accusationem malorum et quoad commendationem bonorum et quoad sententiam de utrisque mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus dicit (de civ. Dei XX, 14), quod si liber ex cujus scriptura omnes judicabuntur ut dicitur Apoc. XX, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? Aut quanto tempore legi poterit liber in quo scriptae sunt universae vitae universorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta quam ad legendum si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur Matth. XXV, non vocaliter sed mentaliter intelligenda sint esse perficienda. Suppl. q. 88. a. 2.

[2]) Venit hora et nunc est, quando mortui audient vocem Filii Dei, et qui audierint vivent. Joh. 5, 25.

wie Andere mit dem hl. Gregor glauben, nur die evidente Erscheinung des Richters zu verstehen sei[1]).

Letztere Ansicht ist wohl nicht haltbar, denn die hl. Schrift will durch den Posaunenschall einen realen und zwar sehr mächtigen, einen durchdringenden Einfluß auf die Todten ausdrücken. Und darum kann, wenn ein äußeres Zeichen angenommen werden muß, nur die Stimme des Richters gemeint sein, die als gottmenschliche Stimme mit Allgewalt selbst in die Gräber dringt. Es ist dieselbe Stimme, welche den Lazarus aus dem Grabe rief, wie der Herr selbst erklärt: „Es kommt die Stunde und sie ist schon da, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden" [2]).

Dagegen geht aus der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes deutlich hervor, daß die Engelposaunen bildlich zu verstehen sind [3]). Es werden sieben Posaunen von sieben Engeln geblasen: zur Einleitung großer Ereignisse, schwerer Drangsale; die siebente Posaune ist die des letzten Gerichtes. Die ersten sechs wird wohl Niemand eigentlich verstehen; also kann auch die Gerichtsposaune nur bildlich verstanden werden.

Das tertium comparationis springt in die Augen: es ist der

[1]) Causam et effectum oportet aliquo modo conjungi: quia movens et motum, faciens et factum sunt simul ut patet Physic. l. 8. t. 10. Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis. Unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurrectionem operetur. Quod signum, ut quidam dicunt erit ad literam vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari, et cessavit tempestas. (Matth. VIII.)

Quidam vero dicunt quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa repraesentatio evidens Filii Dei in mundo, de quo dicitur Matth. XXIV. 27: „Sicut fulgur exit ab Oriente et paret usque in Occidentem ita erit et adventus Filii hominis"; et innituntur auctoritati Gregorii dicentis quod „tubam sonare nihil aliud est quam huic mundo Filium demonstrare". Et secundum hoc apparitio Filii Dei vox ejus dicitur, quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem sicut imperanti.

Unde „in jussu" venire dicitur I Thessal. IV. Et sic ejus apparitio, inquantum vim habet cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et haec vox quaecumque sit, quandoque dicitur clamor quasi praeconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur sonus tubae vel propter evidentiam ut dicitur in litera (4 dist. 43) vel propter convenientiam ad usum tubae, qui erat in V. T.; tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad praelium et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregabuntur ad concilium judicii, et ad praelium, quo „orbis terrarum pugnabit contra insensatos" (Sap. V. 21), et ad festum aeternae solemnitatis. Suppl. q. 76. a. 2.

[2]) Joh. 25, 5. — [3]) Kap. 11, 15. 18.

laute,, weithinschallende, ein- und durchdringende Schall dieses Instrumentes, welches sie bei den Juden und andern Völkern zum Signal-Instrumente machte.

Am besten scheint uns der hl. Bonaventura, der unter der Stimme, welche die Todten erweckt, die Stimme Christi versteht, die Frage zu lösen.

Quaeritur de diversitate istorum vocabulorum, quia nunc jussus, nunc vox Archangeli, nunc tuba vocatur illud per quod fiat resurrectio ... Respondeo dicendum, quod idem scl. vox Christi secundum diversas proprietates ista tria sortitur nomina. Vox enim Chr. erit virtuosa, et ideo dicitur jussus, quasi praeceptum; erit authentica et ideo dicitur vox Archangeli, i. e. principis, et erit nihilominus sonora, et ideo vox tubae dicitur. Et sic idem multiplici vocabulo exprimitur ad insinuandam illius vocis proprietatem multiplicem et dignitatem [1]).

9. Wenn so die Schilderung des Gerichtes sich durch und durch als symbolisch erweist, selbst in Bezug auf seine wesentlichsten Momente, so wird man in der Bestimmung des Ortes, wie sie der Prophet Joel [2]) gibt, gewiß keine historisch-geographische Angabe erblicken wollen.

Aus den Propheten kann überhaupt für die concrete Wirklichkeit der Zukunft im Einzelnen wenig entnommen werden, am wenigsten da, wo es sich um das Weltende handelt, wo auch das N. T. fast ganz in Allegorien sich ergeht. Es ist das Thal Josaphat genannt mit Rücksicht auf die Bedeutung des Namens: „Der Herr richtet".

Wir können überhaupt, wie der hl. Thomas bemerkt, über die näheren Umstände des Weltgerichtes wenig sagen; mit einiger Wahrscheinlichkeit könne man die Gegend um den Oelberg, von dem der Herr aufgefahren, als Ort des Gerichtes aus der Schrift erschließen [3]).

Indeß sagen die Engel nicht: hierher wird er wiederkommen, sondern: wie ihr ihn habet hinaufsteigen sehen, nämlich verklärt, so

---

[1]) 4 dist. 43. dub. 2.

[2]) Congregabo omnes Gentes et deducam eos in vallem Josaphat et disceptabo ibi cum eis. 3, 2.

[3]) Qualiter illud judicium sit futurum et quomodo homines ad judicium convenient, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit, ut idem esse ostendatur qui descendit et qui ascendit. Suppl. q. 88. a. 4.

wird er wiederkommen. Es ist sehr fraglich, ob nach den dem Gerichte vorausgehenden kosmischen und tellurischen Katastrophen noch ein Thal Josaphat und ein Oelberg im geographischen Sinne vorhanden sein wird. Der Herr wird ja in den Wolken erscheinen, und die (noch lebenden) Menschen werden ihm bei seiner Ankunft in die Luft entgegenfliegen.

Es dürfte doch auch wohl der Großartigkeit des Weltgerichtes als des Abschlusses aller Weltprocesse und der Rechtfertigung der gesammten göttlichen Weltregierung wenig entsprechen, dasselbe so enge an die Erde oder gar an eine kleine Oertlichkeit derselben zu knüpfen.

10. In der hl. Schrift werden vielfach auch Mitrichter genannt. Nach dem hl. Paulus werden die Christen sogar die Engel richten [1]). Den Aposteln verheißt der Herr, weil sie alles verlassen und ihm gefolgt sind, daß sie beim Gerichte auf zwölf Stühlen sitzen werden, um die zwölf Stämme Israels zu richten. Die Niniviten und die Königin von Saba werden die Juden im Gerichte verurtheilen [2]). In den Katakomben werden die hl. Martyrer als Mitrichter des Herrn dargestellt. Wie ist dieses Mitrichten zu verstehen?

Das Wort „Richten" hat eine engere und eine weitere Bedeutung, und die weitere ist wieder sehr mannigfach [3]).

---

[1]) 1 Kor. 6, 3: Nescitis quoniam angelos judicabimus?

[2]) Matth. 12, 41.

[3]) Judicare multipliciter dicitur: Uno modo causaliter, ut dicatur illud judicare, unde apparet aliquis judicandus: et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. XII, 41: „Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista et condemnabunt eam." Sed sic judicare in judicio communiter bonorum et malorum est.

Alio modo dicitur judicare quasi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit. Unde illi qui consentient Christo judici ejus sententiam approbando judicare dicentur, et sic judicare erit omnium electorum: unde dicitur Sap. III, 8: „Judicabunt justi nationes".

Tertio modo aliquis dicitur judicare quasi assessorie et per similitudinem, quia scl. similitudinem judicis habet inquantum sedet in loco eminenti sicut judex: et sic assessores dicuntur judicare. Et secundum hunc modum dicunt quidam quod perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur (Matth. XIX) judicabunt. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam qua dicitur Matth. XIX, 28: „Sedebitis judicantes"; videtur enim judicium consessioni superaddere.

Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum in eis continentur decreta divinae justitiae, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex judicare dicatur. Unde Apoc. XX: „Judicium sedit et libri aperti sunt". Et per hunc modum hanc judi-

Die Niniviten werden die Juden richten, weil sie einem Propheten geglaubt, die Juden aber selbst dem Heiland nicht glaubten: der Vergleich der Juden mit denen, welche weniger Gnaden hatten und doch glaubten, verurtheilt deren Unglauben und verurtheilt sie damit selbst. In diesem Sinne werden alle die Geretteten alle Verdammten verurtheilen, welche ebenso wie sie hätten die Gnaden und die Freiheit gebrauchen können, um, wie sie, gerettet zu werden. Es werden auch alle Gerechten und Engel mitrichten in dem Sinne, als sie das Urtheil des Gottmenschen billigen, ihm ganz und gar beistimmen und ausrufen: Justus es Domine et justa judicia tua. In diesem Sinne werden die Christen die Engel und vor allem die Teufel richten.

Noch inniger ist der Antheil am Gerichte für diejenigen, welche eine sichere Stellung im Reiche Gottes einnehmen und so dem Richter selbst näher stehen: sie sind gleichsam Beisitzer des Richters im Gerichtsverfahren. So nehmen die hl. Engel am Gerichte theil, welche die hohe Geleitschaft des Weltenrichters bilden, die Apostel, welche eine fundamentale Stellung in der Kirche einnehmen, die hl. Martyrer und andere durch heroische Tugend ausgezeichnete Heilige.

Den Aposteln hat der Herr speciell wegen ihrer Bereitwilligkeit alles zu verlassen, das Richteramt verheißen; dies ist aber doch kein hinreichender Grund, die richterliche Gewalt mit dem hl. Thomas auf diejenigen einschränken zu wollen, welche in vollkommener Armuth gelebt [1]).

Der hl. Augustin läßt vielmehr alle Gerechten durch die zwölf Apostel repräsentirt sein [2]).

Richard von St. Victor läßt die hl. Geistesmänner am Gerichte theilnehmen, also richten, weil sie das Gesetz der Gerechtigkeit, nach welchem gerichtet wird, in ihr Herz tief eingeschrieben haben: Sie richten also in dem Sinne, wie das Gesetz richtet. Sie sind in der

cationem Richardus de S. V. exponit (de judiciaria potestate); unde dicit: „Qui divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transscribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt"; et infra „Quid vero sunt judicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi canonum decreta?" S. Thom Suppl. q. 79. a. 1.

[1]) Suppl. p. 89. q. 2.

[2]) Nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait duodecim solos cum ipso judicaturos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judae traditoris Apostolum Matthiam legimus ordinatum, Paulus qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non haberet. Unde duodenario numero, ut ibidem indicat significata est universa judicantium multitudo. De civ. Dei XX, 5.

That das verkörperte Gesetz, das in ihrem ganzen Wesen anschaulich ausgeprägt ist, und so kann man sagen, ihre Person richtet, fällt mit dem Richter das belohnende oder bestrafende Urtheil.

Weil aber im Begriffe des Richtens im engeren und eigentlichen Sinne eine positive Thätigkeit gegenüber dem zu Richtenden enthalten ist, so findet der hl. Thomas dieselbe in der Promulgation des vom Herrn gefällten Urtheilsspruches beziehungsweise in der Belehrung über die Gerechtigkeit desselben [1]).

Indeß dürfte das Einstimmen aller Gerechten in das Urtheil des Richters, und die innigere Beziehung der im Reiche Gottes höher Stehenden zum Richter Christus hinreichen, um in Wahrheit von allen sagen zu können, daß sie mit ihm richten werden, und den letzteren in bevorzugter Weise eine richterliche Thätigkeit zuzuerkennen. Das Richten hängt aufs engste zusammen mit dem Herrschen, es ist nur eine besondere Seite desselben: nun nehmen aber alle Gerechten im Himmelreich an der Herrschaft Christi theil, und in vorzüglichster Weise die Apostel, Martyrer u. s. w., also werden auch diese in demselben Maße richten.

Offenbar geht der hl. Thomas bei dieser Auffassung des Richtens als bloßen Promulgirens von der Voraussetzung aus, daß die richterliche Sentenz wie das ganze Gericht nur ein innerer Vorgang sei. Da es aber viel wahrscheinlicher ist, daß der Herr selbst mit lauter Stimme den Urtheilsspruch auch verkünden wird, so kann die Mitwirkung der Gerechten doch nur in der Uebereinstimmung mit dem Richter, in dem Einstimmen in seinen Spruch bestehen. Ganz und gar müssen wir dem hl. Lehrer beistimmen, wenn er anderswo erklärt:

Licet Christus in illo finali judicio auctoritatem habeat judicandi, judicabunt tamen simul cum illo velut judices assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scl. Apostoli, quibus dictum est:

---

[1]) Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo judicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate: et hoc est illius qui habet dominium in alios et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur; unde ejus est in eos jus ferre. Et sic judicare est solius. Alio modo judicare est sententiam alterius auctoritate latam pronuntiare. Et hoc modo perfecti viri judicabunt, quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid juste pro meritis eis debeatur, ut sic ipsa revelatio justitiae dicatur judicium. Unde dicit Richardus de St. V.: „Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere sensumque suum in his quae ad judicium pertinent revelare". Ibid.

„Vos qui secuti estis me . . ., sedebitis super sedes judicantes duodecim tribus Israel“ Matth. XIX, 28; quae promissio etiam ad illos extenditur qui Apostolorum vestigia imitantur [1]).

Sehr gut und ganz ungekünstelt erklärt der hl. Bonaventura das Mitrichten.

Judex in aliqua re dicitur duplici ratione; aut quia ipsius est ferre sententiam, aut quia assistit ferenti, secundum quod aliqui judices assistunt et quodammodo consulunt judici principali. Qui ergo fert sententiam, ille est judex principalis; et talis est solus Christus, sicut patet Matth. XXV, ubi exprimitur, quomodo fert sententiam. Qui autem assistunt judicanti etiam nomen et dignitatem judicantis sortiuntur; et tales sunt viri perfecti, qui ultra opera necessitatis praeceptorum supererogaverunt perfectionem consiliorum; tales autem sunt Apostoli principaliter tamquam capita et eorum perfecti imitatores. Assistentia autem illa non erit ad consulendum, quia Dominus consilium non indiget, sed erit tamquam ad quemdam honorem et appropinquationem ad judicem, quam possumus appellare juxta verbum Domini honorabilem consessionem. Ratio autem hujus honorabilis consessionis meritoria est perfectio supererogationis; ratio autem finalis est ad condemnationem malorum ex vitae suae comparatione et ad gloriam Chr. per sententiae ejus approbationem. Sententiam enim Domini ut justam approbabunt et malorum vitam sua comparatione condemnabunt [2]).

Aber wenn die Gerechten richten, werden sie dann nicht auch gerichtet? Sie werden nicht mehr gerichtet, in dem Sinne, als ihre Sache noch zweifelhaft wäre; ihr Loos ist schon entschieden, ja, es war in gewissem Sinne schon entschieden, als sie sich durch den Glauben an den Heiland fest anschlossen. „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet“ [3]). Und doch „müssen wir alle vor dem Richterstuhle Christi offenbar werden, damit ein jeder empfange, was er im Leibesleben gethan, sei es Gutes, sei es Böses“ [4]).

Gewiß, die Offenbarung der Verdienste, die Zuerkennung der Belohnung, welche dem Gerichte wesentlich ist, findet auch für die Gerechten statt: nur ist eine Discussion über ihr Verdienst und Belohnung ausgeschlossen, was übrigens auch bei den Verdammten der Fall ist [5]).

[1]) c. gent. l. 4. c. 96. — [2]) 4. dist. 47. a. 1. q. 1.

[3]) Joh. 3, 18. — [4]) 2 Kor. 5, 10.

[5]) Ad judicium duo pertinent, scl. discussio meritorum et retributio praemiorum. Quantum ergo ad retributionem praemiorum omnes judicabuntur

Ganz ist die Discussion nur für die Vollkommenen ausgeschlossen; die weniger Vollkommenen haben manches, was ins Gericht kommen muß. Insofern freilich das Schicksal aller schon im besonderen Gerichte entschieden ist, findet für keinen Menschen wie auch für die Engel keine Discussion mehr statt, und doch gilt mehr von den Gerechten als von den Verdammten, daß sie nicht gerichtet werden; denn das Richten hat vielfach die speciellere Bedeutung von Verurteilen, Strafen [1]).

11. Wir beschließen diese Abhandlung über das allgemeine Gericht mit einigen schönen und zugleich tief speculativen Gedanken des hl. Bonaventura:

Cum primum principium, hoc ipso quod primum vita se ipso secundum seipsum et propter seipsum, hoc ipso ipsum est efficiens forma et finis, universa producens, regens et perficiens; ita quod sicut producit secundum altitudinem suae virtutis, sic etiam regit secundum rectitudinem veritatis et consummat secundum plenitudinem bonitatis . . . Et quia plenitudo bonitatis in consummando operatur secundum quod exigit altitudo virtutis et rectitudo veritatis: hinc est quod consummatio beatitudinis non datur a summa bonitate nisi his qui servaverunt justitiam a rectitudine veritatis impositam . . . Et quoniam quidam hoc agunt quidam autem oppositum pro suarum varietate voluntatum, quae interius occultantur et in statu viae secundum suum arbitrium currunt: hinc

---

etiam boni in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis. Qui autem aedificant super fundamentum fidei „aurum et argentum et lapides pretiosos“ (I Cor. III), divinis servitiis totaliter insistentes, qui nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis sollicite cogitant solum quae Dei sunt; et ideo salvabuntur sed non judicabuntur. Illi vero qui aedificant super fidei fundamentum „ligna, foenum, stipulam“ qui adhuc scl. amant saecularia et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo praeponant, sed student peccata eleemosynis redimere, habent quamdam commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet, unde tales quantum ad hoc judicabuntur et tamen salvabuntur. S. Thom. Suppl. q. 89. a. 6.

[1]) Quia punitio est effectus justitiae, praemiatio autem misericordiae, ideo magis judicio, quod est actus justitiae antonomastice punitio attribuitur, ut interdum judicium pro ipsa condemnatione accipiatur. S. Thom. Ibid. ad 1m.

est quod ad manifestationem altitudinis virtutis, rectitudinis veritatis et plenitudinis bonitatis necesse est universale judicium sequi; in quo fient justae retributiones praemiorum, apertae declarationes meritorum et irrevocabiles lationes sententiarum, ut in justis retributionibus stipendiorum summa bonitatis appareat plenitudo, in apertis declarationibus meritorum veritatis appareat rectitudo, et in irrevocabilibus lationibus sententiarum summae virtutis et potestatis appareat altitudo [1]).

[1]) Breviloq. p. VII., c. 1 n. 2.

Drittes Kapitel.

Das Weltende [1]).

§ 649.

Der Weltbrand.

1. So bestimmt die hl. Schrift uns über das Ende der Welt belehrt, ebenso bestimmt erklärt sie, daß dasselbe nicht im Sinne einer Vernichtung der körperlichen Natur, sondern in einer Umänderung, Vervollkommnung, Verklärung zu verstehen ist. Nur „die Gestalt dieser Welt (*σχῆμα*, figura) vergeht" [2]). Christus selbst stellt eine Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) in Aussicht [3]), der hl. Petrus spricht von den letzten Zeiten als von der „Wiederherstellung aller Dinge" (*χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων*) [4]).

Von der Schöpfung Gottes geht überhaupt nichts zu Grunde, Vernichtung widerspricht dem Wesen dessen, „der da ist". „Zum Sein hat er Alles gemacht und heilbar machte er die Arten der Welt, und nicht ist unter ihnen ein Gift des Verderbens und nicht der Unterwelt Herrschaft hier auf Erden" [5]). Die materielle Welt ist ein wesentlicher Bestandtheil des Universums, welches sich in Geisterreich, Menschheit und Natur gliedert. Der Mensch ist das Bindeglied zwischen Geist und Materie. Diese muß darum um so mehr bleiben, als auch der materielle Bestandtheil des Menschen ewig bleibt. Sie steht in engster Beziehung zum Menschen insbesondere nimmt sie in der Heilsordnung an dem Schicksale der vernünftigen Creatur innigen Antheil. Die Natur wurde verklärt, um dem Stande der Unschuld und des Glückes im Paradiese zu entsprechen, sie ward mit der Sünde verflucht, und wie der hl. Paulus ausführt [6]), wegen und mit dem Menschen der Vergänglichkeit, dem Verderben unterworfen, sie sehnt sich mit dem Menschen nach Erlösung, mit dem verklärten Menschen nach vollkommener Erlösung, nach Verklärung.

[1]) Bautz, Weltgericht und Weltende. 1886. — [2]) 1 Kor. 7, 31.
[3]) Matth. 14, 28. — [4]) Apgsch. 3, 21.
[5]) Weish. 1, 14. Vgl. unsern Commentar z. d. St. S. 74 ff.
[6]) Röm. 8, 19 ff.

Aus dieser Stelle des Apostels haben wir oben die Auferstehung des Leibes bewiesen, noch dringender beweist sie die Erlösung der Schöpfung, die Verklärung der Natur. Die Körperwelt ist mit in die Heilsordnung aufgenommen; sie liefert den Stoff zu den Leibern der Gläubigen und Seligen, sie hat dem Gottessohn selbst seinen Leib gegeben: in ihm ist sie vom Fluche befreit, übernatürlich geadelt worden.

Wenn der Erlöser „alles wiederherstellt, was im Himmel und auf Erden“ [1]), dann kann auch die materielle Schöpfung nicht ausgeschlossen bleiben. Der hl. Johannes sah auch in der Geheimen Offenbarung den „neuen Himmel und die neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde gingen vorüber und das Meer ist nicht mehr“ [2]). Und er hörte den auf dem Throne Sitzenden sprechen: „Siehe, ich mache Alles neu“ [3]).

2. Am deutlichsten aber spricht sich über die neue Welt und die Umwandlung der alten der hl. Petrus aus: „Neue Himmel und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheißung, auf welchen Gerechtigkeit wohnt“ [4]).

Der Apostel belehrt uns, daß durch Feuer die alte Welt untergehen werde, um einer neuen Platz zu machen. Gegen die Spötter, welche die Verschiebung der Ankunft des Herrn für ihren Unglauben mißbrauchten, führt er aus: „Denen entgeht, daß die Himmel ehedem wurden und die Erde aus Wasser und durch Wasser Bestand erhielt durch das Wort Gottes, wodurch auch die damalige alte Welt vom Wasser überschwemmt zu Grunde ging.

„Der jetzige Himmel aber und die Erde werden durch dasselbe Wort aufgespart und vorbehalten für das Feuer am Tage des Gerichtes und des Verderbens der Gottlosen. . . Es wird aber der Tag des Herrn kommen wie ein Dieb, da werden die Himmel mit großem Krachen vergehen, die Elemente von der Hitze zerschmelzen und die Erde mit ihren Werken verbrennen. Da nun dies alles aufgelöst wird, wie müßt ihr euch in heiligem Wandel und Gottseligkeit befleißigen! erwarten, ja entgegeneilen der Ankunft des Tages des Herrn, durch den die Himmel im Brande aufgelöst und die Elemente im Feuer zerschmelzen“ [5]).

Einen doppelten Zweck hat nach dem Apostelfürsten der Weltbrand: einen ethischen, er soll die Gottlosen züchtigen, und einen phy-

[1]) Ephes. 1, 10. — [2]) 21, 1. — [3]) V. 5. — [4]) 2. Petr. 3, 13.
[5]) V. 5—7; 10—12.

fischen, durch Vernichtung des alten Zustandes einen neuen vollkommneren herstellen. Dies ergibt sich auch aus den beiden von ihm herbeigezogenen Thatsachen, der ersten Schöpfung und der Sündfluth. Er stellt Wasser in der Vorzeit und Feuer am Ende einander entgegen. Aus dem Wasser und durch das Wasser wurden zuerst Himmel und Erde gegründet: durch Feuer werden die Gottlosen vertilgt und die alte Welt vernichtet und eine neue gebildet; durch Wasser durch Ueberschwemmung der ganzen Erde wurden nach großer Langmuth Gottes die Gottlosen vertilgt, und ein neues Geschlecht gepflanzt; nach großer Langmuth wird er die jetzigen Frevler durch Feuer vernichten und eine neue Welt schaffen.

3. Hier trifft die Offenbarung mit der Wissenschaft zusammen, welche gleichfalls mit großer Wahrscheinlichkeit den Untergang der gegenwärtigen Weltordnung speciell durch Hitze durch den immer fortschreitenden nothwendigen Umsatz aller Naturkräfte in Wärme dargethan hat. Man kann recht wohl annehmen, daß der von der Offenbarung verkündete Weltbrand durch natürliche Ursachen, welche im Dienste der göttlichen Vorsehung stehen, herbeigeführt wird [1]). Es waren auch natürliche Ursachen, welche auf „das Wort Gottes" die Erde aus dem Wasser hervorgehen ließen, auch die Sintflut mag natürliche kosmische oder tellurische Ursachen gehabt haben. Daß die Umwandlung der Naturkräfte in Wärme nach der Wissenschaft noch Jahrmillionen fordern kann, ist kein Beweis dagegen: denn über die Zeit des Unterganges der Welt wissen wir absolut gar nichts; sodann können außergewöhnliche Katastrophen wie etwa der Zusammenstoß unserer Erde mit andern Weltkörpern das Ende sehr beschleunigen [2]).

---

[1]) Vgl. C. Braun, Ueber Kosmogie vom Standpunkte christl. Wissenschaft. 1895. S. 305 ff.

[2]) C. Braun schildert die Verwüstung, welche schon der Zusammenstoß unserer Erde mit einem Kometen herbeiführen müßte. „Unter 20 Millionen Kometen, welche erscheinen, wird im Durchschnitt nur einer sein, welcher die Erde trifft. Aber eben dies, daß unter so vielen einer sein werde, welcher der Erde fatal sein würde, das ist sogar höchst wahrscheinlich; und daß das nicht schon bald geschehen könne, dafür kann gar kein wissenschaftlicher Grund aufgebracht werden.

„Die Masse der Kometen ist nun allerdings eine sehr geringe, da man ja selbst kleinere Sterne durch die Coma hindurch fast ohne Lichtschwächung, ja sogar ohne Ablenkung des Lichtstrahles sehen kann. Deshalb wurden sie auch von Babinet ein „rien visible", ein „sichtbares Nichts" genannt. Allein man darf doch nicht vergessen, daß die Kometen eine sehr große Ausdehnung haben, und daß die Größe des Volums doch einigermaßen den Mangel an Dichte ersetzen könnte. Auch hat man noch keinen Beweis dafür, daß durch den eigentlichen Kern eines Kometen Sterne gesehen werden könnten. Man weiß sonach nicht viel Sicheres

4. Ueber die genauere Zeit des biblischen Weltbrandes gehen die Meinungen sehr auseinander: der hl. Thomas verlegt ihn vor die Auferstehung, der hl. Augustin nach dem Gerichte, der hl. Bonaventura nimmt einen doppelten, vor und nach dem Gerichte an; nach einer vierten Meinung, welche Atzberger für die wahrscheinlichere hält, beginnt der Weltbrand vor dem Gerichte nach der Auferstehung und dauert fort bis nach dem Gerichte.

über die Masse dieser Himmelskörper; und was man weiß, bezieht sich nur auf die „obere Grenze" ihrer Masse. So berechnete Laplace, daß der berühmte Lexell'sche Komet, welcher 1770 der Erde auf den 6fachen Mondabstand nahe kam und 1779 zwischen den Monden des Jupiter durchging, im höchsten Fall $= {}^1/_{5000}$ der Erdmasse haben konnte; Harkneß berechnete denselben zu ${}^1/_{6800}$. Für den Donatischen Komet von 1859 wurde auf Grund von etwas unsicheren Annahmen von E. Roche ${}^1/_{23000}$, von Faye dagegen ${}^1/_{235}$ der Erdmasse berechnet. Es verdient auch bemerkt zu werden, daß die Kerne der Kometen wahrscheinlich feste Massen sind, weil sonst z. B. die Kerne der Kometen von 1680, 1843, 1882 bei ihrer auffallend starken Annäherung an die Sonne nach mechanischen Gesetzen unfehlbar wären zerrissen worden. Dann muß aber auch ihre Masse eine ganz ansehnliche sein. Wir haben somit gar keinen Beweis dafür, daß ein Komet nicht eine Masse $= {}^1/_{10000}$ der Erdmasse haben könne. Das ist nun allerdings relativ unbedeutend; allein es ist auch ebenso relativ — nämlich im Vergleich mit dem, was es bedarf, um der Erde eventuell zu schaden — sehr bedeutend.

„Setzen wir also einmal den möglichen Fall, daß ein Kometenkern von ${}^1/_{1000}$, der Masse der Erde mit dieser zusammenstieße, so wäre das etwa so viel wie 270 000 Kubikmeilen fester Erdmasse von der Consistenz unserer Gebirge. Und diese Masse käme mit der kosmischen Geschwindigkeit von 6 Meilen pro Secunde, d. h. mit fast der 100fachen Geschwindigkeit unserer besten modernen Geschosse gegen die Erde heran. Es liegt auf der Hand, daß die Wirkungen eines solchen Stoßes über alle Vorstellung furchtbar sein müßten. Die zerstörende Wirkung eines stoßenden Körpers ist nach den Lehren der Mechanik proportional dem Quadrat der Geschwindigkeit, und folglich würde die Wirkung etwa ebenso durchschlagend sein, wie wenn eine der Erde gleiche Masse mit der Geschwindigkeit einer Kanonenkugel gegen dieselbe anstoßen würde. Eine solche Katastrophe würde kein Mensch lebend durchmachen können, selbst nicht, wenn sie eine 1000 mal geringere zerstörende Energie entwickeln würde. — Dazu kommt aber noch, daß der mechanische Zusammenstoß nicht das einzige ist, was zu fürchten wäre. Selbst wenn der Kern des Kometen an der Erde vorbeigehen, und nur ein größerer Theil der Coma von der Erde aufgefangen würde, wären die Folgen schon sehr verderblich. Denn zunächst würde durch den Anprall so gewaltiger Gasmassen ein über alle Begriffe entsetzlicher Sturm hereinbrechen; und wenn der Anprall auf einem Ozean geschähe, würde eine meilenhohe Fluth aufgepeitscht werden, welche über alle Continente hin sich fortwälzen würde. Dann aber hat ja die Spectral-Analyse festgestellt, daß die Gase, welche in den Kometen enthalten sind, vorzugsweise Kohlenwasserstoffe sind, also ähnlich den schlagenden Wettern unserer Kohlenbergwerke. Dieselben würden also nicht blos die Atmosphäre zum Athmen un-

Keine dieser Meinungen läßt sich, wie Atzberger richtig bemerkt, weder mittelbar noch unmittelbar aus der Schrift beweisen, jede hat ihre Gründe, aber auch ihre Schwierigkeiten. Wir müssen eben gestehen, und immer wieder betonen, daß wir über die eschatologischen Verhältnisse sehr wenig wissen und darum auch keine so apodiktischen Behauptungen aufstellen können.

Für die Meinung des hl. Thomas scheint mir zu sprechen, daß schon die vom Heilande prophezeiten Vorboten und Begleiterscheinungen der Ankunft des Herrn einen Weltbrand verlangen: die Zeichen an Sonne und Mond, das Herabfallen der Sterne deutet auf einen solchen hin. Wenn sich ein Himmelskörper von der Masse und Geschwindigkeit unserer Erde auf sie herabstürzte, würde durch den Umsatz seiner lebendigen Bewegungskraft eine Hitze entstehen, daß alles in Flammen aufgehen müßte. Das hängt allerdings wieder mit der anderen Meinung zusammen, daß vor der Auferstehung alle noch den wirk-

---

tauglich machen, sondern sie würden sich entzünden und auf Kosten unseres Sauerstoffes einen allgemeinen die ganze Erde umringenden Brand erzeugen. Und ollte das noch nicht genug des Schreckens sein, so brauchte man sich nur zu erinnern, daß die Spectroskopie auch große Mengen von Blausäure unter den Gasen der Kometen nachgewiesen hat.

„Ob solche Schrecken nun wirklich kommen werden, das kann niemand mit Gewißheit sagen. Alles, was die Wissenschaft darüber sagen kann, ist, daß es recht wohl möglich sei, daß es einmal so geschehen könne. Ein solches Ereigniß wäre ja auch im Grund nichts anderes, als noch ein etwas verspäteter einzelner Fall von denjenigen, welche unserer früheren Darstellung entsprechend, in früheren Zeitperioden zu Tausenden und Millionen sich ereigneten. Und da unser ganzes Sonnensystem beständig sich fortbewegt, etwa 100 Millionen Meilen jährlich, so haben wir gar keine Gewißheit, daß wir nicht solchen kosmischen Massen uns nähern könnten, die dann als solche Nachzügler in Gestalt großer Kometen in unser Planetensystem hineinstürzen würden.

„Anfangs dünn und unbemerkbar, wird der Schweif immer dichter werden. Sternschnuppen und Meteore, welche bekanntlich stets vereint mit Kometen die gleiche Bahn durchlaufen, werden dann zu Millionen hellleuchtend in die Atmosphäre eindringen; und durch deren Verdampfung werden so massenhafte Schichten kosmischen Staubes entstehen, daß das Sonnenlicht nur noch schwach und roth gefärbt die Atmosphäre durchdringen kann. Bald darauf wird dann der Kopf des Kometen selbst ankommen, und entweder durch das Einschlagen des Kernes mit einer schrecklichen Fluthwelle des Ocean's die Erdkruste zertrümmern, und das glühflüssige Erdinnere emportreiben; oder aber er wird uns wenigstens einen großen Theil seiner dichteren Coma zurücklassen, welche dann als entsetzlicher Orkan in die Atmosphäre eindringend mit derselben einen allgemeinen Brand erzeugen wird, dessen Hitze selbst die Mineralien kaum werden Stand halten können, während alle organischen Gebilde in wenigen Stunden in Asche verwandelt sein werden." A. a. O. S. 340 ff.

lichen Tod erleiden müßten, was sich aber, wie wir sahen, strict nicht beweisen läßt.

§ 650.

Der neue Himmel und die neue Erde.

Ebenso unsicher wie die Zeit des Weltbrandes ist die Art und Weise, wie er die Welt umwandelt, wie der neue Himmel und die neue Erde beschaffen sein werden, in welcher Weise sie verklärt werden. Wir können darüber nur Vorstellungen haben, wie sie Kinder sich nach ihrer nächsten Umgebung von einer ganz andern Welt bilden.

1. Die allgemeine Richtung der Umbildung können wir ja angeben: die Natur muß den verklärten Leibern der Seelen angepaßt werden, sie muß, da sie physischen Zwecken nicht mehr dienen kann, um so mehr ihre ideale Bestimmung zur Geltung bringen, ein ergötzendes Schauspiel auch der sinnlichen Natur des seligen Menschen bieten, und da dessen jenseitige Seligkeit nur in Gott wurzelt, muß die materielle Welt zum klarsten Spiegel der göttlichen Güte, Weisheit werden, damit so auch die Sinne, welche Gott in seinem Wesen nicht schauen können, in seinen Werken ihn schauen, und in ihm selig seien[1]).

Versuchen wir dieser allgemeinen Fassung concretere Gestaltung zu geben, so ist der Phantasie und Gemüthsbedürfnissen, da die hl. Schrift uns auch nur Bilder dafür bietet, ein weiter Spielraum gelassen; doch der verschiedene Stand der Naturkenntniß wird eine gewisse Verschiedenheit der Vorstellungen zur Folge haben.

---

[1]) Omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur, unde et omnia ei dicuntur subjecta. Serviunt autem homini dupliciter uno modo ad sustentationem corporalis vitae, alio modo ad profectum cognitionis divinae, inquantum homo per ea quae facta sunt invisibilia Dei conspicit, ut dicitur Rom. I. Primo ergo ministerio creaturam homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus sit futurum omnino incorruptibile, divina virtute id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam, quia tali cognitione Deum Sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo ut ei etiam solatium congruens de visione divinitatis praebeatur, inspiciet divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifesta indicia divinae majestatis apparebunt et praecipue in carne Chr. et post hoc in corporibus beatorum et deinceps in omnibus aliis corporibus. Et ideo oportebit ut etiam illa corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant, quam nunc; non tamen speciem variantem sed addentem cujusdam gloriae perfectionem: et haec erit mundi innovatio. Unde simul mundus innovabitur et homo glorificabitur. S. Thom. Suppl. q. 91. a. 1.

2. Ganz unbefriedigend, zum Theil ganz unhaltbar ist die Auffassung der Scholastik wegen ihrer dürftigen z. Th. ganz irrigen Begriffe von der Natur und ihren Kräften. Nach ihnen löst sich dann alle irdische Materie in die vier Elemente auf; dieselben werden nur gereinigt und verklärt durch Lichtglanz. Zusammengesetzte Körper können nicht mehr existiren: diese können ja zersetzt werden, und doch ist dann alles wie auch der menschliche Leib incorruptibel. Die irdischen Elemente nehmen damit die Eigenschaft der Himmelsmaterie der fünften Essenz an, welche jetzt schon unveränderlich ist. Die Himmelskörper werden durch erhöhten Glanz verklärt, stellen aber ihre Bewegungen ein. Damit ist auch allem organischen Leben die Existenz unmöglich gemacht; denn das Leben von Pflanzen und Thieren ist durch die Bewegung des Himmelskörper bedingt; sie sind ja auch wesentlich corruptibel, passen also nicht in eine incorruptibele Welt [1]).

Daß der Weltbrand die Materie in ihre Elemente (στοιχεῖα) auflösen werde, lehrt allerdings der hl. Petrus: aber es ist zum mindesten zweifelhaft, ob er damit die vier Elemente des Mittelalters meint; jedenfalls bleibt die Erneuerung nicht bei der Auflösung stehen: das gäbe keinen neuen Himmel und keine neue Erde, sondern ein Chaos. Die Elemente der Scholastiker sind selbst sehr zusammengesetzt, das Feuer insbesondere ist gar kein Element, sondern ein Corruptionsproceß. Wenn also nichts Zusammengesetztes dann existiren kann, so kommen wir zu den chemischen Elementen, und da auch diese wohl nicht einfach sind, so löst sich alles in eine homogene Masse auf.

---

[1]) Cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transibit et statum perpetuae quietis; unde dicitur I. Cor. XV, 53: „Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem. . .“ Et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione perpetuo maneat in quiete. Unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora coelestia, elementa et homines. Corpora enim coelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partes. Elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum. Homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc est ex parte materiae, non ex parte formae, scl. animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae quae formam amittet et ex parte formae quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt. S Thom. Suppl. q. 91. a. 5. Cf. aa 2. 3. 4.

Das ist aber ein schlechter Wohnplatz für die verklärten Leiber. Diese sind ja auch ihrer natürlichen Beschaffenheit nach corruptibel: die Verklärung macht sie uncorruptibel: dies könnte also gerade so gut mit den zusammengesetzten Bildungen, mit Pflanzen und Thieren geschehen. Daß der Stoff der Himmelskörper unveränderlich, von anderer Natur als der irdische sei, ist eine längst widerlegte Vorstellung: daß ihre Bewegung aufhören werde, läßt sich nicht beweisen: im Gegentheil die Schönheit des materiellen Himmels, von welchem das Mittelalter keine Ahnung hatte, besteht weniger im Glanze als in der wunderbaren Anordnung zu Sternensystemen und deren geradezu erstaunlicher harmonischer Bewegung. Hienieden können wir sie nur dürftig schauen: dort wird unser verklärtes Auge die ganze Weltordnung bis in die tiefsten Tiefen des Universums überblicken können.

3. Ganz unberechtigt ist also die Folgerung, daß Pflanzen und Thiere aus Mangel an Einfluß der Himmelskörper nicht mehr leben können. Ebensowenig folgt aus der Uncorruptibilität der neuen Welt die Unmöglichkeit organischen Lebens. Dasselbe wird dann ebenso verklärt und in Unverweslichkeit umgewandelt wie der menschliche Leib. Wir haben früher aus der vom hl. Paulus so ergreifend geschilderten Sehnsucht der Creatur nach Erlösung und Verklärung mit der Verklärung des Menschen die Auferstehung des Fleisches, die Verklärung unseres Leibes gefolgert. Zwingender folgert man daraus die Verklärung der organischen Schöpfung. Wenn die „Schöpfung" die Knechtschaft so schwer empfindet und nach Erlösung seufzt, so kann dies doch in erster Linie nur auf die lebenden empfindenden Wesen, insbesondere die Thiere mit ihren vielfach unsäglichen Leiden gehen.

Wenn man auch in neuerer Zeit behauptet, Pflanzen- und Thierleben könne man sich ohne physiologische Processe nicht vorstellen, so trifft dieser Einwand ganz genau auch den Auferstehungsleib des Menschen. Mit besserem Rechte könnte man behaupten, eine Natur ohne Pflanzen- und Thierleben sei unvorstellbar. Jedenfalls kann dieselbe nicht als verklärter Wohnplatz der verklärten Menschen gelten. Der heilige Thomas führt so schön die Gründe für einen Fortbestand und die Verklärung der Körperwelt aus. Wenn dieselben aber überhaupt etwas beweisen, so beweisen sie die Nothwendigkeit der Verklärung der organischen Natur. Denn diese, nicht die leblose, todte, starre Materie ist dem Menschen entsprechend; sie steht ihm unendlich näher, ist mit seinem Leben und Sein viel inniger verbunden als der Stoff und gar die Elemente. Die verklärte Natur soll den Menschen beseligen, sein Auge erfreuen, in ihr soll er Gott gleichsam schauen. Aber

unvergleichlich mehr ergötzt das menschliche Auge und damit den Geist der Anblick der Farbenpracht, der Duft der Blumen, die Kraft und Bewegungen der Thiere, als eine noch so glänzende todte Materie. Das unscheinbarste Pflänzchen zeigt dem Auge des Geistes mehr an Macht und Weisheit des Schöpfers als die gewaltigsten Sonnensysteme. Gerade die Mannigfaltigkeit der organischen Formen, ihre ganz erstaunliche Menge und Verschiedenheit bei einheitlichem Organisationsplane bieten dem Geiste einen so herrlichen Anblick schon für uns, die wir doch nur einen Bruchtheil überblicken können. Für unsere Betrachtung finden sich noch Lücken in der bewunderungswürdigen Systmatik der Pflanzen- und Thierwelt, manche Glieder derselben stoßen uns ab, erscheinen uns überflüssig, ja schädlich: dort, wo wir das Ganze überblicken, wo jedes Glied in seiner Weise verklärt erscheint, werden wir die Weisheit des Schöpfers bewundern, welche jedem seinen rechten Platz im System angewiesen.

Das ist in Wahrheit ein entzückendes würdiges Schauspiel; darin werden auch unsere Augen, Ohren und die übrigen Sinne den Unendlichen in ihrer Art kosten. Was ist dagegen auch der hellste Glanz eines ewigen Einerlei, die reichste Lichtfülle von todten Elementen! Das wäre ein Schauspiel für Kinder. Wenn der hl. Bonaventura meint, gerade die Uniformität werde dort unsere Ergötzung ausmachen, dürfte er wohl kaum den Beifall eines Aesthetikers finden; erklärlich wird eine solche Vorstellung nur, wenn man weiß, daß bei den großen Denkern des Mittelalters der Sinn für die Natur und die Naturschönheit, dessen sich unsere Zeit so sehr rühmt, allerdings wenig ausgebildet war.

Aber auch der höchste entwickelte Kunst- und Schönheitssinn, auch die fortgeschrittenste wissenschaftliche Naturerkenntniß wird eine kaum annähernde Vorstellung von der neuen verklärten Welt geben, welche die Allmacht und Güte für die bereitet, die ihn lieben: Quantitas autem, ut et modus meliorationis, illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor sagt treffend der hl. Thomas von der Verklärung der Gestirne [1]): das gilt aber ebenso von der Verklärung überhaupt [2]).

---

[1]) Suppl. q. 91. a. 3.

[2]) Eingehend hat Bautz (im Katholik 1877 II S. 135 ff.), in der Monographie über den Himmel Mainz 1881 S. 178 ff. und in „Weltgericht und Weltende" Mainz 1886 S. 272 ff. den Fortbestand des organischen Lebens auf der neuen Erde vertheidigt. Er hat nicht überall Beistimmung gefunden; seinen Gegnern können wir allerdings das Eine zugeben, daß die Schilderungen der Propheten vom neuen Reiche zu sehr den Charakter des Bildlichen an sich tragen, als daß sie für eine historische Wirklichkeit angeführt werden könnten.

4. Den Abschluß des großen Weltdramas beschreibt der hl. Paulus mit großartigen Zügen. Nach seinen Ausführungen über die Auferstehung fährt er fort:

„Dann ist das Ende, wenn er das Reich Gott und dem Vater übergeben und jede Herrschaft, jede Macht und Gewalt vernichtet hat. Er muß aber regieren, bis er alle Feinde unter seine Füße legt. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. Denn alles hat er unter seine Füße gelegt. Wenn es aber heißt: Alles ist ihm unterworfen, so ist ohne Zweifel der ausgenommen, der ihm alles unterworfen hat. Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst ihm unterworfen sein, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott Alles in Allem sei" [1]).

Jetzt bis zur Vollendung herrscht Christus, er muß aber seine Herrschaft durch Kämpfe über feindliche Mächte zur Geltung bringen, bis alles Böse und Feindselige endgültig besiegt und aus dem Reiche Christi ausgeschieden ist. Der Endzweck der ganzen Welt, insbesondere auch des Reiches Christi und seines Mittleramts, ist die ungetrübte Beseligung der Creatur und die höchste Ehre Gottes: darum übergibt der Gottmensch, wenn dies Ziel erreicht ist, alles Gott, der nun Alles in Allem ist.

Einen schönen Commentar zu der Stelle des hl. Paulus gibt der hl. Augustin:

Tradet itaque regnum Deo et Patri dominus N. J. Chr. non se inde separato nec Spiritu Sancto, quando perducet credentes ad contemplationem Dei, ubi est finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna et gaudium quod numquam auferetur a nobis. In illa igitur contemplatione Deus erit omnia in omnibus, quia nihil ab illo aliud requiretur, sed solo ipso illustrari perfruique sufficiet. Contemplabimur enim Deum P. et F. et Sp. S. cum mediator Dei et hominum Chr. J. tradiderit regnum Deo et Patri, ut jam non interpellet pro nobis mediator et sacerdos noster, Filius Dei et Filius hominis; sed et ipse inquantum sacerdos est assumta propter nos servi forma subjectus fit ei, qui illi subjecit omnia et cui subjecit omnia, ut inquantum Deus est cum illo nos subjectos habeat, in quantum sacerdos nobiscum illi subjectus sit. . . Cum ergo tradiderit regnum Deo et Patri, id est cum credentes et viventes ex fide pro quibus nunc mediator interpellat, perduxerit ad contemplationem cui percipiendae suspiramus et gemimus, et cum transierit labor et gemitus, jam non interpellabit pro nobis tradito regno Deo et Patri [2]).

[1]) 1 Kor. 15, 24–28. — [2]) de Trinit. I, 10, 20–21.

Sach-Register.

A.

Ablaß, Definition 161 — Beziehung zum Bußsakrament 162 — Dogma 163 — Ersatz der kanonischen Buße 164 — als Umwandlung in Almosen 170 — in der heute üblichen Form 170 — für die Verstorbenen 172, 186, 626 — Mißbräuche 172 — Dogmatische Grundlagen 175 — Grund zur Ertheilung 180 — Gewalt hierzu 190 — fördert die Tugend der Buße 193 — wird nicht für künftige S. ertheilt 194.

Absolution 143, in foro interno 144, ohne Jurisdiction unmöglich 144.

Aebtissin und Beicht 153.

Aevum, *αἰών* 486.

Ambrosius über die Absolution 30 — über die Beicht der geheimen Sünden 74 — über die Priesterweihe 253.

Anschauung Gottes — absolut übernatürlich 667 — nicht unmöglich 676 — nicht comprehensiv 695 — hat daher Grade 702 — wie die Gnade 706.

Anrufung der Heiligen 806 — nach der hl. Schrift 813.

Antichrist, der 907.

Aphraates, über die geheime Beicht 61, 72.

Apokatastasis des Origenes 478.

Apostel, besondere Verehrung der 783.

Asterius über die geheime Beicht 73.

Athanasius über die S. wider den hl. Geist 36.

Attritio 92, von der stricten contritio specifisch verschieden 93, genügt zum Bußsakrament 152.

Auferstehung der Todten 842, zweifache der Apokalypse 912.

Augustinus, Pflicht der Priester, das Bußsakrament zu spenden 50 — über die Priesterweihe 253 — die christliche Ehe 322, über die „Strafe" der ohne Taufe sterbenden Kinder 438 — die Heiligenverehrung 791 — der Abschluß der Weltgeschichte 947.

Aurea, aureolae 738, 3fache Begründung dieser 745.

B.

Behendigkeit des verklärten Leibes 888.

Beicht — der Todsünden nothwendig 52 — geheime 59 — bei den ältesten Secten 77 — bei den Armeniern 80 — präscribirt 81 — der menschlichen Natur angemessen 82 — fördert das öffentliche Wohl 84.

Beichtväter, die hl. Väter als 75.

Bilderverehrung 801.

Bischof, seine Ordinationsgewalt 260, 298.

Bischofsweihe als Sakrament 259.

Bonaventura, Werth der Beicht 84, ex attrito fit contritus 116, das Loos der mit der Erbsünde sterbenden Kinder 440, ihr Zustand im Jenseits 453, 457 — Ewigkeit der Höllenstrafen 492 — vermis, qui non moritur 518 — Nothwendigkeit des Fegfeuers 546 — wie die a. Seelen die Dinge des Diesseits erkennen 612 — Fürbitte für die a. Seelen 624, 630 — die wesentlichen Acte der Seligen 713, 714 — die aureolae 744 — Fürbitten der Heiligen 828 — Anrufung der Heiligen 829 — Identität des Auferstehungsleibes 860 — über die Mitrichter beim Weltgerichte 935 — Zweck des Weltgerichtes 936.

Bonifatius, der hl., stellt Beichtväter an 76.

Bußdisciplin 16, beweist die Nothwendigkeit der sakramentalen Beicht 65 — betreff. geheime Sünden 66.

Buße, als Tugend nothwendig 2, ihre Bestandtheile 8, nicht unnatürlich 9 — zum Sakrament erhoben 11.

Bußgericht, autoritativer Charakter 126.

Bußsakrament, von der Taufe verschieden 17, constituirt durch die Acte des Pönitenten und die Absolution 154.

Bußübung, Arten der 70.

C.

Charakter des Ordo 248, 287 — der Bischofsweihe 268.

Chiliasmus 913.

Chrysostomus über die Gewalt der Sündenvergebung 17, 31 — über die S. wider den hl. Geist 36 — über die Nothwendigkeit der Beicht 68.
Cölibat, Ursprung des 277 — Convenienz 278 — für den Berufenen leicht 279 — für den Seelsorger von unschätzbarem Werth 280.
Commemorationen der Liturgien 410.
Communio sanctorum, Begriff der 773, in der hl. Schrift 775, drei Momente der 778, der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche 779.
Consens, der ist das Wesen der Eheschließung 335.
Contritio 89.
Concil von Chalons über die Beicht 69.
„ IV. von Carthago über Ordinationsritus 284.
Concil von Trient über die Nothwendigkeit der Buße 4 — Einsetzung des Bußsakramentes 12 — Unterschied zwischen Taufe und Buße 26 — Nothwendigkeit der Beicht 52 — die Reue 88, die unvollkommene 119 — die Genugthuung 131 — Materie und Form des Bußsakramentes 156 — Ablaß 163, 174 — hl. Oelung Sakrament 198, 209. Wirkungen derselben 227 — Einsetzung des Priesterthums des N. T. 237 — Dreitheilung der Hierarchie 245 — Eheschließung 337.
Cyprian, Lossprechung der lapsi 41. der Sterbenden 148 — ertheilte Ablässe 164 — über das Fegfeuer 570 — über Reliquienverehrung 801, 803, 804 — über Anrufung der Heiligen 812
Cyrill v. Jerusalem über die Auferstehung der Todten 853.

D.

Diakon, durfte nicht von Sünden absolviren 148, 152 — sein Verhältniß zum Priester 258.
Diakonatsweihe, ist wahres Sakrament 254, zum Empfang der Priesterweihe nicht wesentlich 298.
Doctores sancti, ihre aureola 743.
Dotes corporis gloriosi 878.

E.

Ehe, ist naturrechtliches Institut 304, Definition ders., Zweck 305, göttliche Einsetzung 307, remedium concupiscentiae 310, wesentlich Rechtsverhältniß 311, mit Enthaltsamkeit vereinbar 312, für die einzelnen Menschen nicht obligatorisch 312, steht sittlich hinter dem Cölibat zurück 315, Sakrament des N. B. 317, ihre Heiligkeit 318, ihr religiöser Charakter bei den Heiden 319, magnum sacramentum 326.
Ehegesetzgebung, die christliche steht nur der Kirche zu 359.
Ehestand, bedarf außerordentlicher Gnadenhilfe 330.
Ehevertrag, Grundlage des Ehesakramentes 332, das Wesen 333, der socialen. Autorität unterstellt 358, und zwar der religiösen 359.
Einheit, wesentliche Eigenschaft der Ehe 341.
Erde, die neue 943, belebt von Thieren und Pflanzen 945.
Erkenntniß der Seligen, übernatürliche 667, natürliche 749, die nur durch gesetzmäßige Einwirkung Gottes möglich 756, sich auch auf die Dinge im Diesseits erstreckt 765.
Erleuchtung, gegenseitige der sel. Geister 768.
Exomologese 59.

F.

Feinheit des verklärten Leibes 892.
Fegfeuer, Angemessenheit und Nothwendigkeit 541. Schriftbeweis 548, Traditionsbeweis 556, bei den hl. Vätern 568, in kirchlichen Erklärungen 577 — die Strafen des 579, ihre Analogie mit den Höllenstrafen 584, ihre Strenge 595. Dauer 598, Ort 610, moralisch über der Hölle 616, näher dem Himmel als der Hölle das. — reinigt von läßlichen Sünden 634 — seine Mahnungen 638.
Feuer, das höllische 520, kein blos bildliches 522, wirkt physisch auf den Geist 528 (folgt Erklärungsversuch).
Form, des Bußsakramentes 157, bei den Orientalen 158 — der hl. Oelung 217 — der Priesterweihe 283 — der Ehe 339.
Fürbitten, in den Liturgien 410 — für die a. Seelen 621, Bedingungen ihrer Wirksamkeit 631, Weise der Wirksamkeit 632 — der Heiligen 806, speciell der Martyrer 808, der Apostel 810.
Fulgentius, Nothwendigkeit des Bußsakramentes 51.
Functionen, des Diakons 257, des Bischofs 259.

G.

Gemeinschaft der Heiligen (siehe communio sanctorum).
Genugthuung 129, Nothwendigkeit 130, Werth 131, in der hl. Schrift 133, in der Tradition 134, ist vernunft-

gemäß 137 — Werke der 139 — Sakramentale 141.
Gericht, das besondere 377, wie es sich vollzieht 380 — das allgemeine 901, seine Umstände 921.
Geschlecht, das weibliche ist unfähig, den Ordo zu empfangen 297.
Gewalt, die der Kirche, Sünden zu vergeben und vorzubehalten 12, allgemeine 19, 32, richterliche 26, Doppelfunction 27.
Glückseligkeit, der ohne Taufe sterbenden Kinder 447, 462 — ist das Ziel des stärksten Naturtriebes 641 — kann nur in der Erkenntniß und Liebe Gottes bestehen 651, muß ewig dauern 652 — der natürlichen Ordnung 654 — der übernatürlichen Ordnung 655, die zu der Anschauung Gottes erhebt 655, nach der hl. Schrift 658, auch des A. T. 661, nach den hl. Vätern 662, über die Kräfte und Ansprüche der Natur geht 667, 668, natürlicher Weise unmöglich 671, aber nicht absolut unmöglich ist 676, in der Anschauung und Liebe des höchsten Gutes besteht 712, die Möglichkeit zu sündigen ausschließt 716, sich in Acten eminenter Heiligkeit bethätigt 726, ohne Freundschaften undenkbar ist 772.
Glückseligkeit, secundäre 728.
Grabinschriften, Fürbitten für die Abgestorbenen 562.
Gregor d. Gr., die Identität des Auferstehungsleibes 855.
Gregor v. Nyssa, freiwillige Beicht 61 — Sakrament der Priesterweihe 252.

H.

Handauflegung, wesentliche Materie der sakramentalen Ordination 284.
Heilung, der Krankheiten als Wirkung der hl. Oelung 226.
Hierarchie des N. B. 245.
Hieronymus, Doppelseitigkeit der kirchlichen Bußgewalt 31, Priester und Bischöfe 262, Reliquienverehrung 795, 799.
Himmel 639, im natürlichen Sinne 640, eine Forderung der Vernunft 641, besteht in der Erkenntniß und Liebe Gottes 644, entspricht dem Naturtrieb nach Glückseligkeit 645, nach Wahrheit 647, nach Freundschaft 649.
Himmel, der neue 943.
Hölle, Existenz 466, Vernunftbeweise für dieselbe 467, schließt positive Strafen ein 475, dogmatische Beweise 476.
Höllenstrafen, Ewigkeit derselben 458, nach der hl. Schrift 483, eine Forderung der göttlichen Gerechtigkeit 488, kein Widerspruch mit der Güte Gottes 489.

J.

Jansenisten, ihr Rigorismus 111.
Identität des Auferstehungsleibes 852, durch die Allmacht Gottes bewirkt 859, schließt eine Reduction des Volums und des Stoffes nicht aus 865, ist mit der atomistischen und mit der scholastischen Körperlehre vereinbar 866.
Ignatius M. über die Hierarchie 241.
Impedimenta matrimonii, im nichtchristlichen Staate 358, im christlichen 359.
Innocenz I. über Milderung der Bußstrenge 41.
Intention der Ordinanden 297.
Juden, ihr Glaube an das Fegfeuer 550.
Jungfräulichkeit, ihr Werth und Ruhm 737.
Jurisdiction in foro interno 144.
Justinus, das Gebet für die Abgestorbenen 563.

K.

Katechismen, die, über die Sünden wider den hl. Geist 39.
Katharina von Genua, über die Seelenstimmung im Fegfeuer 582.
Kinder, auch unmündige, werden gültig ordinirt 297, die ohne Taufe sterbenden gelangen zu einer natürlichen Seligkeit 447, dem Leibe nach 459, der Seele nach 462.
Kirchenbuße (siehe Bußdisciplin).
Kopten, die, hatten die Beicht 78.

L.

Laienbeicht im Mittelalter 149.
Leben, ewiges der Seele 652, des Leibes 842.
Lehrer des Heils, ihre Auszeichnung im Himmel 743.
Leidensunfähigkeit des verklärten Leibes 898.
Leo d. Gr., über die Beicht 61 — die Bischofsweihe 265.
Lessius, seine Meinung über die Feuerqualen der Geister 525.
Liber vitae 926.
Limbus inferni 423.
Limbus patrum 414 — düstere Vorstellung des A. T. 417, Lichtpunkte bei den Propheten 421, in den deuterokanonischen Büchern 422.

Limbus puerorum 433.
Liturgien, ihr Zeugniß für das Fegfeuer 557.
Lossprechung von bereits nachgelassenen Sünden 103, 114, von läßlichen Sünden 115, ist wirkliche Absolution 117.
Ludgardis, die hl., über das Fegfeuer 581.
Lumen gloriae 656, seine Functionen 689, sein Wesen 693.

M.

Maltzew, die Ordinationen der Griechen 275.
Marienverehrung 806.
Martyrer, ihre Auszeichnung im Himmel 737, 741, specielle Verehrung der 783.
Martyreracten, ihr Zeugniß für das Fegfeuer 567.
Matrimonium ratum tantum nicht absolut unauflösbar 356, wird durch die Ordensprofession und durch sententia Romani Pontificis aufgelöst 357.
Matthäusevangelium und Unauflösbarkeit der Ehe 350.
Montanisten 24.

N.

Nestorianer, sie hatten die Beicht 79.
Novatianer 24, ihre Verurtheilung 39.

O.

Oelung, das hl. Sakrament der 197 — warum es „letzte" Oelung heißt 197 — andere Namen 198, ist wahres Sakrament nach der hl. Schrift 198, nach der Ueberlieferung 204 — Mißbräuche bei den orientalischen Secten 205, 206, 216 — Angemessenheit 209 — von Christus eingesetzt 210 — Materie 211, Form 217, Wirkungen 219, tilgt per se die Todsünde 222, kann in derselben Krankheitsgefahr nur einmal gespendet werden 229, erfordert keine ausdrückliche Meinung des Empfängers 233, ist nicht mit der Bedingung „si es dispositus" zu spenden 234, ist per se nicht nothwendig zur Seligkeit 235.
Ordensprofeß löst das matrimonium ratum non consummatum 356, 357.
Ordines minores, ihre Berechtigung 271, 272.
Ordnungen der Seligen 732.
Orientalen, ihr Ritus der hl. Oelung 213, 218.
Origenes, die geheime Beicht 59, Nothwendigkeit derselben 71 — seine Verurtheilung 479, sein Irrthum 481.
Oswald über die Individualität des Menschen 867.

P.

Pacianus über die S. wider den hl. Geist 34.
Parabel von den Arbeitern im Weinberge 704.
Paradiesische Ehe 326.
Pessimismus E. v. Hartmanns 646.
Poena damni, der Hölle 515, des Fegfeuers 590.
Poena sensus, der Hölle 519, des Fegfeuers 585.
Polyandrie absolut unstatthaft 344.
Polygamie mit vielen Mängeln behaftet 344.
Posaune des Weltgerichts 929.
Predigt Christi in der Unterwelt 427.
Priester — ausschließlicher Träger der Absolutionsgewalt 146 — alleiniger Spender der hl. Oelung 198 — in der apostolischen Zeit 261 — kann zur Ertheilung der nied. Weihen und des Subdiakonats delegirt werden 299.
Priesterthum des N. B. — von Christus eingesetzt 236 — in den ältesten Urkunden der Kirche 240 — das allgemeine, uneigentliche 242.
Priesterweihe ist wahres Sakrament 246, 269 — durch Handauflegung und Gebet 247, Schriftbeweis 249, Traditionsbeweis 251 — Ritus 283 — wesentlich zum Empfang der Bischofsweihe 298 — der häretischen Bischöfe ist gültig 300.
Privilegium Paulinum 354.

R.

Rabanus Maurus über die Beicht 70, 77.
Reliquiae peccatorum 227.
Reliquienverehrung 794.
Reservatio casuum 145.
Reue, der Bußgesinnung wesentlich 8, zum gültigen Empfang der Absolution nothwendig 86, schließt den Vorsatz ein 87, übernatürliche 95 — die vollkommene hat die Eingießung der hlmachenden Gnade zur Folge 97, aber nicht ohne das votum sacramenti 101 — der größte Schmerz, nicht affectiv, sondern appretiativ 105 — die unvollkommene genügt zum Sakrament 112, ihr Motiv 120, ihre Innerlichkeit 121, ihre Sittlichkeit 122, wird mit Unrecht verdächtigt 124, ist implicite unvollkommene Liebe Gottes 128.
Ripalda über die ewige Seligkeit 281.
Ritualien, ihr Beweis für das Sakrament der Priesterweihe 251.

S.

Schamhaftigkeit, Regulativ des Geschlechtstriebes 308.
Schell über das hölliſche Feuer 526.
Scheol 414.
Schlüſſelgewalt der Kirche 14, kann nicht umgangen werden 47.
Schmitz, H. J., ſein Beweis für die Beicht aus den Bußbüchern 81.
Seelen, d. armen S. im Fegfeuer — ihre Leiden 579, ihr Geiſteszuſtand 599 — kennen die Nöthen ihrer Angehörigen 605, beten für dieſelben 607.
Selbſtprüfung 58.
Seligkeit ſ. Glückſeligkeit.
Skotus, „ex attrito fit contritus“ 117, fordert wahre Reue 127.
Sprechen der Engel und Seligen 771.
Status viae 381.
Suarez, über die Qualen des hölliſchen Feuers 524, die natürliche Erkenntniß der Seligen 758.
Subdiakonat 270, urſprünglich ordo minor 274, ordo sacer 278.
Sünde, die ſchwere iſt eine unendliche Schuld 492, verdient eine endloſe Strafe 493, wird nur durch klare Erkenntniß und volle Freiheit begangen 499 — läßliche werden im Jenſeits nachgelaſſen 634.
Sündenvergebung, ihre Ausdehnung im Bußſakrament 32.

T.

Taufcharakter, wird vom ordo vorausgeſetzt 297.
Tertullian, klagt gegen den Papſt 40, geheime Beicht 60, Auferſtehung der Todten 849, Identität des Auferſtehungsleibes 852, 855.
Testamentum D. N. J. Chr. über die Weihen 256, 274 — bezeugt den Glauben an das Fegfeuer 588.
Thesaurus ecclesiae 171, 176 — Zuwendbarkeit desſelben 178 — in Verwaltung der Kirche 180.
Thomas von Aquin, die Buße eine Forderung der Gerechtigkeit 5, iſt eine ſpecielle Tugend 8 — das Bußſakrament nothwendig 20 — die S. wider den hl. Geiſt 35, 38 — über die Bedeutung der contritio 89, das Weſen des Reueſchmerzes 107, die Genugthuung 129, die Materie des Bußſakramentes 155, die Form 157 — Zuwendbarkeit der Genugthuung 179 — ob man im Stande der Sünde Ablässe gewinnen könne 195 — die extrema unctio iſt Sakrament 202, von Chriſtus eingeſetzt 211, ihre Wirkung 224, 225 — über die Biſchofsweihe 267 — Beziehung der ordines zur hl. Euchariſtie 273 — die Handauflegung weſentliche Materie der Ordination 286 — Eheſchließung iſt Sakrament 317 — Allgemeinheit des Todes 375 — die weſentliche Seligkeit der Heiligen wird nicht vermehrt 383 — das Urtheil des beſ. Gerichts ſogleich vollzogen 392 — die „Strafe“ der ohne Taufe ſterbenden Kinder 439, ihre Glückſeligkeit 449, 451, iſt vollkommen 459 — Ewigkeit der Hölle 488 — Qualen des höll. Feuers 523 — das Fegfeuer 545, an zwei Orten 613 — Fürbitte f. d. a. Seelen 622, 623, 625, 628 — Sündennachlaß im Fegfeuer 634 — Anſchauung Gottes 671—82 — lumen gloriae 692 — comprehensio Dei 696 — Grade der visio 707, entſprechend Natur und Gnade bei den Engeln, der Gnade bei den Menſchen 709 — das Weſen der Seligkeit 712, Ausſchluß der Sünde 716 — die aureolae 735 — das natürliche Wiſſen der Seligen 760 — Reliquienverehrung 800 — Fürbitten der Heiligen 825, 826 — Auferſtehung der Todten 849 ff. — Identität des Auferſtehungsleibes 852, 855.
Tod, dreifach 367 — der natürliche 368, allgemein 371, ſchließt den status viae ab 381 — der zweifache der Apokalypſe 912.
Traditio instrumentorum bei der Prieſterweihe 283, iſt keinenfalls ausſchließliche Materie 288, gehört in explicativem Sinne zum lateiniſchen Ritus 289.
Trauungsriten 320, der Griechen 321.

U.

Unauflösbarkeit, weſentliche Eigenſchaft der Ehe 343, von den Grundtrieben der Natur gefordert 346, zum ſocialen Frieden nothwendig 347, im Chriſtenthum, ſobald die Ehe vollzogen iſt, abſolut 349, 353.
Ungetaufte Kinder, das jenſeitige Loos derſelben 434, irrige Meinungen darüber 442.
Unſterblichkeit der Auferſtandenen 869.
Unverweslichkeit daſ.
Urtheilsſpruch beim beſ. Gericht 381, wird ſofort vollzogen 385, die Quellen des entgegenſtehenden Irrthums 391, Meinungen der Väter 396, Meinung des Papſtes Johann XXII. 404, liturgiſche Schwierigkeiten 408.

V.

Verdammten, die — ihr Zustand im allgemeinen 501, ihre Erkenntniß 502, ihre Verstocktheit 503, ihre Freiheit 504, ihre Geistesqual 506, ihre Verblendung 513.
Verdienst, nach dem Tode unmöglich 382.
Verehrung, der Apostel und Martyrer 783, der Bekenner und Jungfrauen 787, der allerseligsten Jungfrau 788, der hl. Engel 789, der Reliquien 792.
Vergeistigung des verklärten Leibes 876, schließt das vegetative und das geschlechtliche Leben aus 872, nicht aber die Sinnesthätigkeit 874.
Verklärung der Seligen 867.
Vermis, qui non moritur 517.
Verwaltung des Sakraments der Ehe 358.
Victor v. Vita, ohne Priester keine Absolution 51.
Voluntarismus 715.
Vorsatz, wesentlicher Bestandtheil der Buße 8.

W.

Weihen, die niederen kirchlichen Ursprungs 271.
Weltbrand 938, natürlich 940, Zeit ungewiß 941.
Weltdrama, Abschluß 947.
Weltende, Zeit unbekannt 903, kommt heran 922.
Weltenrichter, der Gottmensch als 918, seine Mitrichter 933.
Weltgericht 924, Verfahren 925, Ort 931.
Wiedersehen im Himmel 731.
Wilpert, Marienverehrung 806, Anrufung der Heiligen 808.
Wirkungen, der hl. Oelung 219, primäre und secundäre 225 — des Hinabsteigens Christi in die Unterwelt 428.

Z.

Zeichen, des Menschensohnes 923.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Dr. I. B. Heinrich, Lehrbuch der kathol. Dogmatik,

bearbeitet und herausgegeben von Dr. Ph. Huppert. Lex. 8°. XVI und 910 S. M. 14,—, gbd. ½ Frzbd. 16,20 M.

Aus dem Verlage von Franz Kirchheim in den unsrigen übergegangen.

Echo der Gegenwart, Aachen. 1900. Nr. 350. „In diesem Werke spiegelt sich die geistesmächtige Person des hochseligen Prälaten und Domdekans Dr. Heinrich wieder. Gründlichkeit und Klarheit, pietätvolle Darlegung der kirchlichen Lehre und philosophische Beleuchtung der höchsten Geheimnisse gehen hier im schönsten Vereine miteinander, so daß auch die Gebildeten überhaupt aus diesem prächtigen Buche reichen Gewinn schöpfen können. Moderne Streitfragen sind keineswegs übergangen, aber nur insofern in die Erörterung gezogen, als notwendig schien, um die Begründung der katholischen Lehre passend zu verstärken. Neben dem Verfasser gebührt dem Herausgeber für seine bedeutende Mühe inniger Dank. Er hat es verstanden, sich in die Geistesrichtung des verewigten Domdekans hineinzuleben, dessen Hette, wo sie Lücken enthielten, zu ergänzen und dunkle Stellen aufzuhellen. Wenngleich das Ergebnis der langwierigen Bemühungen zweier Gelehrten, ist dem Lehrbuch der Vorzug äußerer und innerer Einheit vollkommen gewahrt."

Das Vaterland, Wien. 14. Nov. 1899 u. 1901. Nr. 33. „Es ist ein wahrer Genuß für Geist und Herz, Paragraph für Paragraph dieser herrlichen Darstellung zu lesen und wieder zu lesen. . . . Ist der bekannten Gediegenheit und Lehrbegabung des berühmten Mainzer Dogmatikers volle Bewunderung und Anerkennung zu zollen, so darf auch der Dank nicht vergessen werden an den verdienstvollen Bearbeiter und Herausgeber, der all sein Geschick und immensen Fleiß auf die Herstellung eines inhaltlich und formell durchwegs korrekten und abgerundeten Textes verwendet hat. So sei das einzigartige Werk der theologischen Welt angelegentlichst empfohlen. (Die Brauchbarkeit der Leistung wird durch ein alphabetisches Materienregister bedeutend erhöht.)"

Akademia, Berlin. 1900. Nr. 8. „Wir wüßten kein Kompendium, das zum Studieren und Repetieren der Dogmatik so geeignet wäre als dieses . . . . Das ausführliche Personen- und Sachregister (33 S.) macht das Buch auch zu einem Nachschlagebuch für die Praxis."

Korrespondenzbl. f. d. kath. Klerus Österreichs, Wien. 1901. Nr. 5. . . . „Übersichtlichkeit, scharfe logische Disposition mit überaus klarer Darstellung und Vollständigkeit des Inhalts finden sich auch in dem vorliegenden Schlußteile wieder und begründen alles Lob und die wärmste Empfehlung dieses einzig schönen dogmatischen Werkes in vollem Maße." . . . .

Theolog. (protest.) Jahresbericht, Berlin. 1899 u. 1900. „Die Diktion ist präzis und gut; wer rasch sich über einen locus der römischen Dogmatik orientieren will, dem ist dies Buch nur zu empfehlen." . . . . „In dem zuletzt erschienenen Halbbande (II), der von der Menschwerdung und der Gnade handelt, hat sich immer mehr gezeigt, daß Heinrichs Lehrbuch auch von Protestanten gar sehr zu beachten ist. Ref. hat kaum eine so präzise Darstellung der katholischen Rechtfertigungslehre gefunden als die hier gegebene." . . . .

Analecta ecclesiastica. Rom. Indicamus hisce ultimam partem insignium harum Institutionum Dogmaticae, quarum partes priores his foliis iam cum laude sunt commemoratae. Editio est valde accurata, cui index accedit locupletissimus totius operis. Liber, cuius scriptio succincta et praegnans probe nota est, omnia ad usum Dogmaticae Doctrinae in nostris seminariis necessaria — forsitan plura etiam — continet. . . . . Librum omnibus theologiae studiosis valde commendamus."

Köln. Pastoralbl. 1901. Nr. 1. . . . . „Stete Hinweise auf die neuesten Erscheinungen sowie auf das Bürgerl. Gesetzbuch zeugen von dem Streben des Herausgebers, das Werk auf zeitgemäßer Höhe zu halten." . . . .

Köln. Volkszeitung, 3. Jan. 1900. „In dem Werke besitzen wir ein mustergültiges Kompendium der Dogmatik."

Pastoralblatt, St. Louis. 1898. I. „Es ist das beste in deutscher Sprache vorliegende Werk."

Liter. Rundschau. Freiburg i. Br. 1899. Nr. 8. . . . . „Wir erhalten durch das dankenswerte Bemühen Hs. ein treffliches Lehr- und Handbuch der Dogmatik."

Domkap. Prof. Dr. Franz Schmid, Brixen.

Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.

Dr. I. B. Heinrich, weiland päpstlicher Hausprälat, Generalvikar, Domdekan, Professor der Theologie am bischöflichen Seminar in Mainz.

Dogmatische Theologie. (Fortgeführt vom 7. Bande S. 430 ab durch Dr. C. Gutberlet, päpstlicher Hausprälat, Domkapitular und Professor der Dogmatik an der theologisch-philosophischen Lehranstalt zu Fulda.)

Aus dem Verlage von Franz Kirchheim in den unsrigen übergegangen.

Bisher erschienen:

Erster Band: Theologische Erkenntnislehre: insbesondere von den praeambula fidei und den motiva credibilitatis (Apologetik); von dem Glauben, den Glaubensquellen, der Glaubensregel und dem Glaubensrichter: von der heiligen Schrift. Zweite Auflage. XVI u. 832 S. M. 9,20.

Zweiter Band: Von der Tradition; von dem unfehlbaren kirchlichen Lehr- und Richteramt, insbesondere des Papstes und der Concilien; Glauben und Wissenschaft. Zweite Auflage. VIII u. 802 S. M. 9.20.

Dritter Band: Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften. Zweite Auflage. VIII u. 864 S. M. 10,—.

Vierter Band: Die Trinitätslehre. Zweite Auflage. VIII u. 640 S. M. 8,60.

Fünfter Band: Die Lehre von der Schöpfung und Vorsehung. Die Engellehre. Zweite Auflage. VIII u. 824 S. M. 10,—.

Sechster Band: Die Lehre von der Natur, dem Urstande und dem Falle des Menschen. (Christliche Anthropologie.) Zweite Auflage. VIII u. 864 S. M. 12,—.

Siebenter Band: Von den Werken Gottes. XI. u. 848 S. M. 12.—.

Achter Band: Von der Gnade, von der Vorherbestimmung; von der Rechtfertigung; von den eingegossenen Tugenden und Gaben des heiligen Geistes. Vom Verdienste. VIII u. 696 S. M. 12,—.

Neunter Band: Von den heiligen Sakramenten. Allgemeiner Teil. Die Sakramente der Taufe, Firmung, hl. Eucharistie. VI u. 808 S. M. 13.75.

Zehnter Band, 1. Abt.: Die Sakramente der Buße, Ölung, Priesterweihe und Ehe. 362 S. M. 5.—.

Zehnter Band, 2. Abt.: Von den letzten Dingen. VIII u. S. 363—954. M. 9,25.

„Das vorstehende Werk entwickelt den Inhalt der kath. Dogmen nach der Erklärung der h. Väter und der großen Theologen aller Zeiten in einer möglichst klaren, faßlichen Darstellung. Es erstrebt demgemäß vor allem Vollständigkeit in den Materien; keine der Wahrheiten, welche die Väter und großen Theologen der Kirche in den Bereich ihrer Untersuchungen gezogen haben, soll von dem Kreise seiner Betrachtungen ausgeschlossen werden, wie solches seit dem 18. Jahrhundert mit so manchen wichtigen Lehrstücken zum Nachteile der Wissenschaft und Praxis geschehen ist. Damit verbindet es Gründlichkeit der Beweisführung. Bei jedem Dogma wird zuerst die Lehre von der Kirche nach ihren lehramtlichen Aussprüchen und Entscheidungen festgestellt, sodann mit Sorgfalt der Schriftbeweis geführt, daran anknüpfend die Lehre der Väter und der großen Scholastiker dargelegt. Soweit möglich, werden die wichtigeren Beweisstellen in den Noten wörtlich mitgeteilt. Durch diese reichlichen Quellenmitteilungen wird nicht nur ein lästiges Nachschlagen erspart und das Studium erleichtert, sondern es wird auch dem Prediger und Katecheten, zugleich mit der theologischen Erklärung, ein reicher Schatz der herrlichsten Aussprüche und Gedanken aus Schrift und Überlieferung dargeboten. In der theologischen Erklärung des dogmatisch festgestellten und begründeten Glaubensinhaltes schließt sich der Verf. an die Spekulation der großen und bewährten Kirchenlehrer, zumal des hl. Thomas von Aquin an, bemüht sich aber, die alte Wahrheit in einer der Gegenwart zugänglichen Form, unter Benutzung der solchen Ergebnisse neuerer Wissenschaft und mit jener geistigen Freiheit darzustellen, welche stets der katholischen Wissenschaft eigen war und deren auch die Väter und Scholastiker sich bedient haben. Aber nicht nur das intellektuelle Verständnis, auch die praktische Anwendung der theologischen Wahrheiten für das christliche Leben, für die Pflege eines lebendigen Glaubens und echter Aszese findet gebührende Berücksichtigung. Selbstverständlich werden jene Lehren mit besonderer Sorgfalt behandelt, welche den Irrtümern der Zeit gegenüber eine höhere Wichtigkeit haben."

8.9
365 HEINRICH, J. B. 27239
THOR
Dogmatische Theologie
ITLE
Vol. 10
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - CBPL
27239